

Oikeudet, konfliktit ja politiikka

Tutkimus yksilönoikeuksien ja politiikan suhteesta libertaristisessa teoriassa

Ilkka O.J. Pekkarinen
Valtio-opin pro gradu
-tutkielma
Kevät 2002
Yhteiskuntatieteiden
ja filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto

”Oikeudet, konfliktit ja politiikka. Tutkimus yksilönoikeuksien ja politiikan suhteesta libertaristisessa teoriassa”

Ilkka O.J. Pekkarinen

Valtio-opin pro gradu –tutkielma

Kevät 2002

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

116 sivua

TIIVISTELMÄ

Tutkimuksessa tarkastellaan libertaristista teoriaa siten kuin se esiintyy valikoiduissa Robert Nozickin, Jan Narvesonin, Murray Rothbardin, David Boazin ja David Friedmanin teoksissa. Tutkimuksessa, joka on tutkimusotteeltaan käsitteellis-filosofinen, keskitytään tarkastelemaan yleisesti libertarismin luonnetta ja erityispiirteitä poliittisena teoriana sekä erityisesti libertarististen teoreetikoiden käsitystä yksilöiden oikeuksista sekä niiden luonteesta ja merkityksestä poliittisen teorian kannalta.

Tutkimuksessa operoidaan kahdella politiikan käsitteellä: yhtäältä valtiollisella politiikkakäsityksellä, jossa politiikka ja poliittinen toiminta samaistetaan valtioon ja siihen liittyvään toimintaan, toisaalta konfliktuaalisella politiikkakäsityksellä, jossa poliittisen tunnusmerkiksi katsotaan konfliktit. Näiden käsitteellisten välineiden avulla, joista jälkimmäistä tulkitaan osin John Grayn arvopluralistisen teorian kautta, tutkimuksessa tarkastellaan libertarismin suhdetta politiikkaan sekä sitä tilaa, jonka libertaristinen teoria politiikalle jättää.

Keskeisenä tutkimustuloksena on, että yksilönoikeuksille rakentuva libertaristinen teoria pyrkii karsimaan valtion vallan minimiin tai täydellisesti pois ja tämän seurauksena se pyrkii myös karsimaan valtiollisesti ymmärretyn politiikan pois.. Lisäksi libertaristinen teoria pyrkii yksilönoikeuksien apparaatin avulla karsimaan pois myös poliittiseksi luonnehdittavat konfliktit. Tutkimuksen lopputuloksena on kuitenkin, että libertaristien yksilönoikeuksille perustuvat strategiat konfliktien poissulkemiselle jäivät avoimeksi kritiikille, ja jättivät näin kapean, mutta välttämättömän tilan konfliktuaalisesti käsitetylle politiikalle. Lisäksi esitetään, että tämä tulos asettaa uuteen valoon kysymyksen valtiollisesti ymmärretyn politiikan tarpeellisuudesta.

Avainsanat: libertarismi, liberalismi, politiikka, konflikti, oikeudet, ihmisoikeudet, anarkokapitalismi, Robert Nozick, Jan Narveson, Murray Rothbard, David Friedman, David Boaz, John Gray

1. JOHDANTO	3
1.1 Tutkimusmenetelmä, eli muutamia huomioita tämän tutkimuksen tekemisestä	4
1.2 Tutkimuskysymyksenä	5
1.3 Tutkimuksessa käytetty aineisto	6
2. LIBERTARISMIN MÄÄRITTELYSTÄ	12
2.1 Libertarismi ja liberaali traditio	17
2.2 Libertarismi ja anarkismi	23
2.2.1 Julkishyödykkeiden ongelma	23
2.2.2 Anarkokapitalismin suhde muuhun anarkistiseen traditioon	26
3. LIBERTARISMI JA POLITIIKKA	32
3.1 ”Mitä politiikka on?”	34
3.1.1 Ensimmäinen vastaus: valtiollinen politiikkakäsitys	34
3.1.1.1 Sananen demokratiasta	38
4. OIKEUDET JA YHTEISÖT POLIITTISESSA KESKUSTELUSSA	41
4.1 Oikeuksien määrittely	42
4.1.1 Oikeuksien luonne	45
4.1.2 Negatiiviset oikeudet ja vapaus	46
4.1.3 Omistusoikeus	51
4.2 Oikeuksien perusta	54
4.2.1 Luonnonoikeuden traditio ja luonnolliset oikeudet	54
4.2.1.1 Libertaristiset luonnonoikeusteoriat	56
4.2.2 Sopimusteoreettinen oikeuskäsitys	61
4.3 Välihuomautus, eli ”Mitä politiikka on?” - toinen vastaus	63
4.3.1 Miksi konfliktit?	65
4.3.1.1 Poliittisen subjektin rakentuminen	65
4.3.1.2 Gray, arvopluralismi ja valistuksen loppu	67
4.3.1.2.1 Arvopluralismin merkitys politiikan kannalta	74
4.4 Oikeuksien funktio	77
5. LEGALISMI JA KONFLIKTINRATKAISU	83
5.1 Konfliktien ratkaisu	86
5.1.2 Oikeusteorioiden ongelmia	93
5.1.2.1 Suvereeni pelastusveneessä	99
5.2 Konsensus anarkistin ongelmana	102
5.2.1 Kuinka päästä tästä sinne, eli Poliitiikan vastaisku?	106
6. LOPPUSANAT	109

1. Johdanto

Käsillä oleva tutkimus käsittelee libertarismia nimellä tunnettua poliittisen teorian suuntausta. Libertarismi tai libertarianismi, englanniksi *libertarianism*, on Suomessa suhteellisen vähän tunnettu, mutta Yhdysvalloissa ja muualla anglosaksisessa maailmassa melko laajaa huomiota herättänyt suuntaus, jota voitaisiin karkeasti luonnehtia äärimmäiseksi markkinaliberalismin muodoksi. Libertarismi voidaan sijoittaa liberalistiseen politiikan teorian perinteeseen, mutta sen voidaan katsoa kuitenkin muodostavan tämän tradition sisällä omaleimaisen, teoreettisesti katsoen varsin monipuolisen ja laajan ”koulukunnan”, joka poikkeaa eräiltä osin ratkaisevasti muista liberalistiseen traditioon luettavista suuntauksista.

Tämä tutkimus keskittyy tarkastelemaan libertarismia sille keskeisen yksilönoikeuksien teorian näkökulmasta. Keskeisenä kriittisenä tutkimustuloksenani esitän seuraavan väitteen: vaikka yksilönoikeuksien teoria muodostaa libertarismille sen tärkeimmän eettisen tukipilarin, muodostaa se sille samalla yhden keskeisen rajoituksen politiikan tutkimuksen kannalta tarkasteltuna. Tässä tarkasteltavat yksilönoikeuksille rakentavat libertaristit ovat rakentaneet monessa suhteessa vahvan, johdonmukaisen ja (positiivisessa mielessä) yksinkertaisen normatiivisen teorian ja kritisoineet samalla vakuuttavasti etatistisia ja markkinatalouteen skeptisesti suhtautuvia näkemyksiä. Keskittyessään määrittelemään oman yksilönoikeuksien konseptionsa kullekin yksilölle takaaman vapauden piiriä ja sille asetettavien rajoitusten legitimitettä tässä tarkastellut libertaristiset teoreetikot jättävät samalla kuitenkin suurelta osin huomiotta kysymyksen siitä, mitä tehdä tilanteessa, jossa oikeudet näyttävät olevan ristiriidassa keskenään. Toisaalta he taas ohittavat perustavamman kysymyksen siitä, kuinka heidän teorioidensa edellyttämä yhtenäinen libertarististen oikeuksien regiimi olisi mahdollista toteuttaa. Pyrin osoittamaan, että juuri näissä tilanteissa jää libertaristien teoriassa paikka politiikalle, vaikka libertaristit itse eivät siihen juuri kiinnitä huomiota.

Esille nostamani ongelmat eivät koske yksinomaan libertaristista teoriaa, mutta ongelma on nähdäkseni erityisen korostunut nimenomaan libertarismia tapauksessa, sillä argumentoidessaan erittäin vahvojen yksilönoikeuksien pohjalta ekspansiivista valtiota tai valtiota ylipäätään vastaan se antaa yksilöiden oikeuksille aivan ratkaisevan osan poliittisessä päätöksenteossa.

1.1 Tutkimusmenetelmä, eli muutamia huomioita tämän tutkimuksen tekemisestä

Tutkimukseni on teoreettinen teksteihin perustuva tutkimus, ja käyttämäni tutkimusote on käsitteellis-filosofinen. Tarkastelun kohteena ovat lähdeteksteissä esitetyt teoriat ja argumentit, joiden esittelyyn ja kriittiseen erittelyyn olen tähdännyt. Tässä tutkimuksessa ei siten tarkastella libertarismia tekstien ulkopuolisena politiikkana (esimerkiksi puolue- tai eturyhmätoimintana), eikä tutkimuksessa myöskään pyritä libertarismin historialliseen tai käsitehistorialliseen tarkasteluun.

Tutkimuskohteen kieli määrittää helposti tutkimusta itseään, ja niinpä olen huomannut käyttäväni luontevammin – laveasti ilmaisten – analyttisen filosofian idiomia ja argumentaatiotyyliä kuin näille vaihtoehtoisia tapoja. Valitsemani suhteellisen epähistoriallinen tutkimusote on osaltaan tukenut tätä valintaa. Olen myös pyrkinyt tarkastelemaan libertarismia selkeällä ja loogisesti jäsennellyllä tavalla, mikä on luonnostaan johtanut selkeitä käsitelmäritelmiä ja arkikieltä jargonin sijaan suosivan analyttisemmän esitystavan preferointiin. (Se, missä määrin olen tässä tavoitteessani onnistunut jää tietysti lukijan päätettäväksi.) Täten olen jo esitystapani perusteella hylännyt ne fundamentaalisen kriitiikin välineet, jotka tutkimuskohteen kielestä poikkeavan kielen valitsevalle jäävät käyttöön. Täten niiltä osin kuin esitän kritiikkiä libertarismia kohtaan, voisi sen kenties katsoa edustavan eräänlaista immanenttia kritiikkiä – yhden liberalismiin suuntauksen kritiikkiä paljolti (anglosaksisen) liberalistisen diskurssin sisäisin käsittein ja välinein.

Valitsemastani tutkimusotteesta johtuvana riskinä on kuitenkin ollut päätyminen valtio-opin opinnäytetyön tarkoituksiperiä ajatellen liian filosofiseen näkökantaan. Tutkimuksen edetessä yhä selvemmin taustalla väijynyt kysymys on: mikä tekee tästä työstä juuri *valtio-opillisen* eli politiikan tutkimusta edustavan tai käsittelevän työn eikä esimerkiksi filosofian opinnäytettä? On selvää, että selkeää rajaa näiden kahden tieteenalan välillä ei ole; tietyissä rajoissa jokin yksittäinen tutkimus voitaisiin hyvinkin luokitella molempiin aloihin kuuluvaksi. Leimallisesti valtio-opillista näkökulmaa muutoin filosofispainotteiselle esitykselleni olenkin pyrkinyt painottamaan libertaristien tekstien ”poliittista luentaa”.

1.2 Tutkimuskysymykseni

Alkuperäisenä tarkoitukseni oli esittää kriittinen katsaus libertarismiin nimellä kulkevaan poliittisen teorian suuntaukseen painottaen yhtä keskeistä – ja yksinkertaista – tutkimuskysymystä: *miksi libertaristit suhtautuvat niin kielteisesti politiikkaan?* Libertaristisen tekstien politiikanvastaisuus oli siinä määrin silmiinpistävää, että pidin tätä kysymystä kiinnostavana. Tarkoitukseni oli osoittaa, että libertaristien politiikkakäsitys on todellisuudessa varsin suppea ja että heidän yksipuolisen negatiivinen suhtautumisensa politiikkaan on selitettävissä paljolti juuri tästä suppeasta, ”valtiollisesta” politiikkakäsityksestä johtuvaksi (ks. luku 3). Samalla tarkoitukseni oli osoittaa, että tällainen politiikan reifiointi johtaa epäsuorasti kieltämään ja kiertämään libertarististen teorioiden oman poliittisuuden.

Vaikka olen pitäytynyt samassa perusasetelmassa, on kysymyksenasetteluni kuitenkin tutkimuksen edetessä jossain määrin muuttunut. Yhtäältä libertaristien argumentit ja heidän päättelynsä ovat paljastuneet vakuuttavammiksi kuin olin kuvitellutkaan. Muutamista perustavista ja erittäin plausiibleista lähtökohdista (esimerkiksi ajatus yksilön suvereenisuudesta itseensä) käsin näyttäisi olevan vaikea välttyä päätymästä libertaristisiin näkemyksiin. Yhtäkkiä näytti siltä, että perusteiden puutteesta kärsi, ei libertaristien politiikanvastaisuus, vaan oma aiottu politiikan puolustukseni.

Lisäksi huomasin, että jonkin tietyn politiikkakäsityksen suppeuden tai ”sovinnaisuuden” yksisilmäinen osoittelu kääntyy helposti jo lähtökohtaisesti *moitteen* tätä käsitystä kohtaan, ikään kuin pyrkimys selkeästi määriteltyihin käsitteisiin olisi sinänsä paha asia. Pelkkä jonkin tietyn politiikkakäsityksen suppeuden osoittaminen olisi myös tutkimustuloksena sittenkin mielestäni melko yhdentekevä – monilta osin siksi, että minulla ei olisi mitään lisättävää siihen, mitä Kari Palosen kaltaiset politiikantutkijat ovat tästä teemasta esittäneet (ks. esim. Palonen 1979). Alun perin suunnittelemani melko puhtaasti semanttisen ”mitä sana ’politiikka’ merkitsee X:lle” - tutkimuksen edellyttämä tietty abstrahointi tutkimuskohteesta itsestään herätti myös pelon tahallisesta väärinymmärtämisestä – pelon siitä, että tutkija puhuu kautta tutkimuksen jatkuvasti asian vierestä, ei asiasta itsestään. Tässä käsiteltäviä libertaristisia tekstejä kun ei ole tarkoitettu kontribuutioiksi politiikan käsitteen tutkimukseen, vaan normatiivisen poliittisen teorian esityksiksi.

Toisaalta tutustuminen libertaristiseen kirjallisuuteen ja yleisemminkin anglosaksisen politiikan teorian *mainstreamiin* on auttanut ottamaan hiukan etäisyyttä siihen ”poliittisuuden”, ”poliittisen konfliktin” ja agonistisen ”toiseuden” ylistämiseen, joka on tyypillistä monille politiikan moderneille teoreetikoille (omilla tavoillaan esimerkkeinä tästä ovat vaikkapa Barber 1988, Palonen 1988, Honig 1993 ja Pulkkinen 2000). Vaikka itsekkin tulen jäljempänä allekirjoittamaan yhden version ”konfliktisuusteestistä”, on libertarismiin tutustuminen pakottanut ainakin kysymään sen perustavan kysymyksen joka lyhykäisyydessään kuuluu: mitä hyvää konfliktissa, kamppailussa ja kiistassa itsessään oikein on? Libertaristien vastaus tähän on: tuskin mitään. Heidän runsaslukuisia syitä tälle vastaukselle pyrin tuomaan esille, vaikkakin hyvin suppeasti, luvussa 2. Oman, vahvasti John Grayn näkemyksiin nojaavan vastausyritykseni tähän kysymykseen voisi tiivistää muotoon: ”ei juuri mitään, MUTTA...” (ks. luku 4.3).

Tutkimuskysymykseni on lopulta saanut seuraavanlaisen muodon: ottaen huomioon libertarismien politiikanvastaisuuden, missä määrin ja millä keinoin yksilönoikeuksille rakentuva libertaristinen teoria kykenee välttämään poliittiseksi luonnehdittavia konflikteja? Tämän kysymyksen kääntöpuolena on: missä määrin yksilönoikeuslibertarismissa jää tilaa – ja tarvetta – politiikalle? Tarkoitukseni on kartoittaa konfliktin olemassaolon mahdollisuuksia libertaristisessa teoriassa valaisemalla sitä, mitä pidän yksilönoikeusteorioiden murtumakohtina: tilanteita, joissa konfliktien ratkaisemiseksi joudutaan turvautumaan oikeuksien ulkopuolisiin tekijöihin. Tämän ohessa pyrin samalla kuitenkin tuomaan tiivistetyssä muodossa esille libertaristien varsin vakuuttavat perustelut sille, miksi politiikkaan tulee suhtautua skeptisesti.

1.3 Tutkimuksessa käytetty aineisto

Tutkimuksessa käytetyn materiaalin valinnassa on noudatettu seuraavia periaatteita. Ensinnäkin, pääpaino on pyritty keskittämään *refleksiivisesti liberaristisiin* teksteihin, toisin sanoen teksteihin, joiden kirjoittaja katsoo eksplisiittisesti esittävänsä juuri libertaristisia ajatuksia. Ilmeisimmin tällaisia ovat teokset, joiden nimessä esiintyy sana ”libertarian”, kuten Murray Rothbardin *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto*, mutta joukkoon voidaan lukea esimerkiksi Robert Nozickin *Anarchy, State and Utopia*, jonka esipuheessa hän mainitsee kirjassaan esittämänsä position olevan libertaristinen.

Tämän johdosta suuri joukko tekstejä, joihin usein viitataan libertarismia käsittelevässä kirjallisuudessa libertaristisina on suljettu tarkastelun ulkopuolelle. Tällä valinnalla olen pyrkinyt jo heti alkuun välttämään sen käsitehistoriallisen ongelman, joka seuraa joidenkin varhaisten ajattelijoiden lukemisesta libertaristeiksi. Näin ollen esimerkiksi Thomas Painea tai Herbert Spenceriä ei varsinaisesti käsitellä tässä työssä, John Lockeakin vain sekundaarisesti ja tällöin enemmänkin – vakiintuneen tavan mukaisesti – eräänlaisena liberalismiin kantaisänä. On syytä korostaa, että en ole pyrkinyt yksittäisten tekstien tarkkaan analyysiin tai ”lähiluentaan”, vaan olen halunnut enemmänkin luoda kokonaiskuvaa tästä poliittisesta suuntauksesta ja myös sen sisäisistä eroavuuksista. Keskittymisessä refleksiivisesti libertaristisiin teksteihin on luonnollisesti myös se etu, että se helpottaa tutkimustyötä rajaamalla tekstien määrää.

Toiseksi materiaalin valinnassa on keskitytty englanninkielisiin teksteihin. Tämä johtuu ennen kaikkea siitä, että libertarismi poliittisena ilmiönä rajoittuu pitkälti Yhdysvaltoihin ja senkin ulkopuolelle englanninkieliselle kielialueelle, mistä johtuen materiaalia, jopa sekundaarilähteistöä, on ylipäätään vaikea saada muilla kielillä. Toiseksi, johtuen siitä, että libertarismi on niin leimallisesti amerikkalainen ilmiö, voidaan englanninkielinen libertaristinen keskustelu katsoa eräänlaiseksi libertarismien päädiskurssiksi ja muut keskusteluyhteydet tämän johdannaisiksi.

Kahden edellä mainitun perusteen pohjalta on tehty vielä kolmas materiaalin rajaamiseen vaikuttava ratkaisu. Koska jo yksistään refleksiivisesti libertaristisissa teksteissä on valinnanvaraa enemmän kuin tarpeeksi, on materiaalin valinnassa keskitytty tavalla tai toisella ”tunnustettuihin” libertaristisiin teksteihin, joihin kirjallisuudessa yleisesti viitataan ja jotka ovat olleet keskustelun kohteena. Tässä suhteessa materiaalin saatavuuteen liittyvät ongelmat ovat toimineet eräänlaisena apuvälineenä, sillä tästä suomalaisesta näkökulmasta jossain määrin marginaalisesta aiheesta on Suomessa yleisesti ottaen hankala saada käyttöön muuta kuin suhteellisen tunnettuja teoksia.

Päälähteinäni käytän ensinnäkin Robert Nozickin teosta *Anarchy, State and Utopia* (Nozick 1974). Hiljattain edesmenneen Harvardin filosofian professori Nozickin teosta on pidetty anglosaksisessa keskustelussa John Rawlsin oikeudenmukaisuusteorian ohella toisena 1970-luvun alussa tapahtuneen ”englanninkielisen poliittisen filosofian jälleensyntymää” edesauttaneena keskeisenä teoksena. Vaikka Nozickin teos

koostuukin monelta osin murskaavasta Rawls-kritiikistä, se on kuitenkin Rawlsin teoriasta riippumaton esitys erittäin vahvalle yksilönoikeuksien konseptiolle rakentuvasta minimaalisen valtion mallista. Siinä missä Rawlsin katsottiin esittäneen anglosaksisen keskustelun siihen asti sofistikoituneimman hyvinvointivaltion filosofisen puolustuksen, Nozick sai harteilleen eräänlaisen uusliberaalin ”anti-rawlsin” manttelin. Nozickin teosta pidetään anglosaksisessa keskustelussa usein edelleenkin tärkeimpänä uusliberaalin moraali- ja valtioteorian esityksenä (esim. Kymlicka 1990, Benjamin 1988, Cohen 1993).

Radikaalisuudessa mitattuna askelen pidemmälle Nozickista astuu kanadalainen filosofi Jan Narveson, jonka teosta *The Libertarian Idea* (Narveson 1988) käytän toisena päälähteenäni. Siinä missä Nozick esittää teoriassaan mielenkiintoisen minimivaltion puolustuksen, Narveson suhtautuu epäilevästi ajatukseen minkäänlaisen valtion oikeutettavuuden mahdollisuudesta ja on näin teoreettisesti lähempänä anarkistista näkemystä. Narvesonin esitys on systemaattisempi ja monissa kysymyksissä käytännönläheisempi kuin Nozickin varsin abstrakti diskussio, ja se pyrkii myös välttämään erään Nozickin teorian keskeisistä puutteista, nimittäin tietyn perustattomuuden. Nozickin teorialta on väitetty puuttuvan ”perustan” siinä mielessä, että hän ei juurikaan esitä filosofista perustelua lähtökohdanaan olevalle yksilönoikeuksien konseptiolle, vaan ottaa sen lähestulkoon annettuna.¹ Teorian voi siis väittää jäävän näiltä osin filosofisesti vajanaiseksi. Narveson sen sijaan pyrkii esittämään myös pidemmälle kehitellyn moraalisen argumentin sille, miksi yksilöillä pitäisi katsoa olevan juuri tietynlaiset libertaristiset oikeudet. Narvesonin oikeusargumentin taustalla ja hänen moraaliteoriansa tärkeänä tukijalkana toimii hänen sopimusteoreettinen (*contractarian*) moraaliteoriansa, joka on paljossa velkaa David Gauthierin moraaliteorialle (Gauthier 1986). Narvesonin (Gauthierin) teoria on näin osaltaan jatkoa Rawlsin anglosaksisessa politiikan teoriassa aloittamalle sopimusteoreettisen ajatusmallin rehabilitaatiolle (Rawlsin asemasta tässä suhteessa ks. esim. Ryan 1985, s.108).

Kolmantena ja lähtökohdiltaan edellisistä poikkeavana päälähteenä olen käyttänyt taloustieteilijä Murray Rothbardin teosta *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto*

¹ Aivan täysin vailla perusteita Nozick ei käsitystään yksilöstä tietynlaisten oikeuksien kantajana jätä; hänen huomionsa tässä suhteessa ovat tosin erittäin luonnonmaisia, ks. Nozick 1974, s.48-51; Barry 1986, s.136-137.

(Rothbard 1978).² Näkemyksiltään Rothbard edustaa uusklassisen taloustieteen valtavirrasta poikkeavaa taloustieteen itävaltalaisista koulukuntaa, jonka tunnetuimmat edustajat ovat Ludwig von Mises ja F.A. Hayek.³ Taloustieteellisten kontribuutioidensa lisäksi Rothbard on esittänyt oman mallinsa ”täydellisen vapaasta” anarkistisesta yhteiskunnasta. Siinä missä Nozickin ja Narvesonin lähestymistapoihin voidaan katsoa edustavan nykyisen anglosaksisen filosofian *mainstreamia*, johon sisältyy ainoastaan skeptisimpiä traditionalistisia luonnonoikeusteorioita kohtaan, Rothbardin moraalifilosofiset näkemykset rakentuvat eksplisiittisen traditionalistiselle käsitykselle luonnollisesta laista ja luonnollisista oikeuksista, yhdistettynä ”itävaltalaiseen” metodologiseen individualismiin.⁴ Rothbardin teos on tähän asti mainituista kärkevimmin ja tiettyssä mielessä teoreettisesti johdonmukaisimmin libertarismia puolustama, sillä se pyrkii esittämään eräänlaisen aksiomaattis-deduktiivisen libertaristisen järjestelmän mallin: järjestelmän, jossa ”koko libertaristisen opin” väitetään olevan johdettavissa muutamasta perusaksioomasta (Rothbard 1978, s.39). Suoraviivaisuudessaan Rothbardin esitys on varsin selkeä ja usein helpommin ymmärrettävä kuin Nozickin toisinaan melko tekninen diskussio ja Narvesonin toisinaan liiankin perusteellisesti viimeisimpiä libertarismin vastaisia argumentteja refutoimaan keskittyvä teos. Selkeytensä ansiosta Rothbardin teoria tuo hyvin esille sen, mistä libertarismissa tiukimmilleen vietynä on kyse – täysin riippumatta Rothbardin kiistanalaisista lähtökohdista.

Neljäntenä päälähteenä käytän toisen ekonomistitaustan omaavan kirjoittajan, David Friedmanin teosta *The Machinery of Liberty* (Friedman 1989). Friedman, taloustieteen nobelisti Milton Friedmanin poika, edustaa taloustieteilijänä kuitenkin merkittävästä Rothbardista poikkeavaa näkökantaa. Siinä missä Rothbard on itävaltalaisen taloustieteen koulukunnan edustajana tieteellinen toisinajattelija ekonomistien parissa, Friedmanin lähtökohdat ovat Rothbardiin verrattuna varsin tyypillistä uusklassisen taloustieteen valtavirtaa.⁵ Friedmanin argumentti libertarismin puolesta poikkeaa

² Rothbardin oikeuskäsityksen tarkastelussa hyödynnän lisäksi hänen teostaan *The Ethics of Liberty* (Rothbard 1982); ks. etenkin luku 4.2.1.1.

³ Misesin ja Hayekin, kuten myös Misesin ja Rothbardin, näkemysten välillä on tärkeitä eroja, joita en käsittele tässä; itävaltalaisesta koulukunnasta tarkemmin ks. Vihanto 1994.

⁴ Kriittisen katsauksen itävaltalaisen koulukunnan metodologiaan tarjoaa Nozick 1977.

⁵ Tällä kommentilla pyrin ainoastaan korostamaan sitä, että libertarististen näkemysten puolesta ei ole argumentoitu ainoastaan jollain tavalla poikkeavasta talusteoriasta käsin. Friedmanin lähtökohdat ovat ymmärtääkseni varsin tavanomaisessa uusklassisessa mikroteoriassa. Asiantuntemukseni ei kuitenkaan riitä arvioimaan, missä määrin hänen spesifimmät taloustieteelliset näkemyksensä ovat yleisesti hyväksytyjä taloustieteilijöiden parissa. Kuten Friedman itse sanoo, ”Much is made in libertarian circles

suuresti edellä mainittujen kirjoittajien argumenteista. Aivan ratkaiseva ero on, että Friedman eksplisiittisesti pitäytyy esittämästä suoranaisia *moraalisia* perusteluja libertaristiselle kannalleen. Hänen libertarismien esityksensä rakentuu puhtaasti taloudellis-utilitaristisille argumenteille siitä, miten libertaristinen järjestelmä – puhdas markkinatalous – toteutta haluamamme tavoitteet tehokkaammin (pienemmin kustannuksin, aikaa säästävämmin) kuin mikään vaihtoehtoinen järjestelmä. Friedman ei totea ”koska ihmisillä on moraaliset oikeudet X, Y, ja Z, on tehtävä A, B ja C” ,vaan ”jos haluamme saavuttaa Q:n, P:n ja R:n, meidän on helpointa/kannattavinta saavuttaa ne tekemällä D, E ja F”. Koska tämänmuotoiset taloudelliset argumentit muodostavat suuren osan libertaristien argumenttiarsenaalia yleensäkin, Friedmanin teos valaisee tätä puolta perusteellisemmin kuin muut lähteinäni olevat, moraalifilosofisemmin orientoituneet teokset. Friedmanin teos tarjoaa myös osuvia kriittisiä kommentteja joistakin ”moralistisista” argumenteista libertarismien puolesta.

Viidentenä päälähteenäni toimii David Boazin teos *Libertarianism: A Primer*, joka nimensä mukaisesti on yleistajuiseksi tarkoitettu johdatus libertarismiin poliittisena oppina. Boaz toimii tunnetussa amerikkalaisessa vapaata markkinataloutta ja rajoitettua valtiovaltaa kannattavassa *think tankissa*, Cato-instituutissa, ja hänen teoksensa kokoaa yhteen tavallisimmat libertarismien puolesta esitetyt argumentit ja esittää ne ilman pyrkimystä minkään itsenäisen, jäsennellyn libertaristisen position rakentamiseen. Hänen teoksensa on teoreettisesti ”kevyempi” kuin muut päälähteeni, mutta teoksen ansiona on se, että se pyrkii olemaan tasapuolinen eri libertarististen suuntausten välillä. Lisäksi populaariksi tarkoitettuna teoksen se pyrkii edustamaan myös eräänlaista kadunmiehen näkökulmaa libertarismiin ja on usein retorisesti rikkaampi kuin muut päälähteeni. Tällaisena se tarjoaa ankarammin akateemisista tutkimuksista hiukan poikkeavan näkökulman aiheelle.

Viime kädessä aineistolle tehty raja on tietenkin mielivaltainen. En ole pyrkinyt tekemään tyhjentävää selvitystä libertarismiksi kutsutusta poliittisesta suuntauksesta; tällainen yritys olisi tietysti mahdoton. Sen sijaan olen pyrkinyt suhteellisen monipuolisen materiaalin valinnalla kartoittamaan pääpiirteittäin sitä, mitä voitaisiin

of the division between ‘Austrian’ and ‘Chicago’ schools of economic theory, usually by people who understand neither. I am classified as ‘Chicago.’” (Friedman 1989, s.244).

kutsua libertaristiseksi diskurssiksi⁶ ja nostamaan esille tälle diskursille keskeisiä piirteitä ja argumentaatiomuotoja. Olen tietoinen siitä, että tämä valinta luo merkittäviä rajoitteita aiheen käsittelytavalle: esimerkiksi yleistykset, joita teen ja vasta-argumentit, joita joihinkin väitteisiin esitän, eivät käytetyn aineistoin monipuolisuuden johdosta todennäköisesti kata kaikkia käsittelemiäni tekstejä. Näistä käsittelytavan heikkouksista täysin tietoisena pitäydyn kuitenkin valinnassani.

⁶ Sanan tavanomaisessa puhuntaa tarkoittavassa merkityksessä, ilman mitään syvempiä filosofisia konnotaatioita.

2. Libertarismien määrittelystä

Kuten mille tahansa ”ismille”, libertarismille ei ole helppoa löytää selkeää määritelmää. Tiettyjä rajanvetoja voidaan kuitenkin tehdä heti aluksi: tässä käsiteltävänä *poliittisena* suuntauksena libertarismi (*libertarianism*) on erotettava samalla nimellä kulkevasta, tahdon vapautta puolustavasta filosofisesta opista (tällä jälkimmäisellä tavalla ymmärretyn libertarismien vastakohtana on determinismi). Libertarismi tulee myös erottaa *libertinismien* nimellä tunnetusta näkemyksestä, jolla tavallisesti tarkoitetaan kantaa, joka puolustaa yksilöiden täydellistä vapautta toimia haluamallaan tavalla; tällaisesta libertinismistä poiketen libertarismiin liittyy keskeisesti ajatus yksilöiden toimintaa sitovasti ohjaavista sosiaalisista normeista, jotka voivat saada myös lain muodon.

Libertarismia koskevasta kirjallisuudesta löytyy useita toisistaan enemmän tai vähemmän poikkeavia määritelmiä. Will Kymlickan mukaan libertaristit ovat henkilöitä, jotka puolustava vapaan markkinatalouden tarjoamia vapauksia, vaativat rajoituksia hallitusvallalle ja katsovat, että ”the market is inherently just” (Kymlicka 1990, s.95). Kymlicka korostaa yksilönoikeuksien ajatuksen merkitystä libertaristiselle ajattelulle, kuvaten libertaristien näkemystä seuraavasti: ”Because people have a right to dispose of their holdings as they see fit, government interference is equivalent to forced labour – a violation, not of efficiency, but of our basic moral rights” (mts. 96). Tom G. Palmerin mukaan taas “[b]road agreement on the value and importance of imprescriptible rights to life, liberty and property is the hallmark of the libertarian approach” (Palmer 1997, s.416). David Boaz taas, pyrkiessään antamaan luonnehdinnan libertarismista, esittää suoranaisen määritelmän sijasta luettelon libertarismille keskeisistä ”avainkäsitteistä”: individualismi, yksilönoikeudet, spontaani järjestys, *rule of law*, rajoitettu hallitusvalta (*limited government*), vapaat markkinat, tuottavuus hyveenä, intressien luonnollinen harmonia ja rauha (Boaz 1997a, s.16-18). Alan Haworth vuorostaan korostaa sitä, että sanalla *libertarianism* on englannin kielessä kaksi merkitystä. Ensinnäkin, ”it refers – – to any body of attitudes or ideas in which central importance is attached to freedom”. Haworthin mukaan tämä on sanan alkuperäinen merkitys. Viime aikoina sana on kuitenkin saanut myös toisenlaisen merkityksen, jolloin se tarkoittaa tietynlaista oikeistolaisista *laissez faire* –politiikkaa, ”a certain assertively right-wing, pro-free market philosophy”. Haworth erottaa toisistaan

kolme jälkimmäisen kaltaiselle libertarismille keskeistä teesiä: (i) vapaat markkinat ovat hyvä, (ii) valtio on paha, (iii) vapaus on ensisijaisen tärkeää. (Haworth 1994, s.3.)

Näissä määritelmissä mainitaan koko joukko luonnehdintoja: valtion vallan rajoittamisen vaatimus, markkinoiden tärkeyden korostaminen, oikeuksien merkitys, vapaus. Voidaan kuitenkin esittää, että erilaiset libertarismiin liitettävät käsitteet ovat kaikki tavalla tai toisella keskenään riippuvaisia: esimerkiksi oikeuksien ajatus voidaan ottaa peruselementiksi, josta sitten johdetaan niin markkinat, rajoitettu valtiovalta kuin vapauskin. Tämän tyylisiä näkemyksiä ovat esittäneet esimerkiksi Robert Nozick (Nozick 1974) ja Murray Rothbard (Rothbard 1978, 1982). Eräs peruskäsite näyttääkin nousevan kaikkia muita yleisemmäksi libertarismista esitetyissä erilaisissa luonnehdinnoissa: *vapaus*. Esimerkiksi Jan Narveson toteaa: "[libertarianism] is the doctrine that the only relevant consideration in political matters is individual liberty" (Narveson 1988, s.7). Peter Marshall taas määrittelee libertarismia seuraavasti: "A libertarian – – is one who takes liberty to be a supreme value and would like to limit the powers of government to a minimum compatible with security" (Marshall 1992, s. xiii). Libertarismi näyttääkin nimensä mukaisesti olevan eräänlaista "vapauden" poliittista filosofiaa. Tässä libertaristit ovat näkökannasta riippuen hyvässä tai huonossa seurassa, sillä kuten vapauden käsitteen moderneista englanninkielisistä teoreetikoista ehkä tunnetuin, Isaiah Berlin, on todennut, "Almost every moralist in human history has praised freedom" ja sanana sen on katsottu tarkoittaneen lähestulkoon mitä tahansa: "Like happiness and goodness, like nature and reality, the meaning of this term is so porous that there is little interpretation that it seems able to resist." (Berlin 1969, s.121.)

Ei olekaan yllättävää, että libertaristien vapausnäkemys on varsin spesifi, vaikkakin libertaristien tarkemmat näkemykset vapauden luonteesta vaihtelevat. Perustavana lähtökohtana voidaan pitää, että libertaristit ovat ennen kaikkea niin kutsutun negatiivisen vapauskäsitteen kannattajia. Berlinin (Berlin 1969) esittämän tunnetun jaottelun mukaan negatiivinen vapaus merkitsee yksilön "vapautta jostakin", kuten asia yleensä ilmaistaan, hänen vapauttaan toimia ilman, että muut häntä estävät. Negatiivisen vapauden rinnalla Berlin tarkasteli positiiviseksi vapauskäsitteeksi nimittämänsä näkemystä, jolla hän tarkoitti "vapautta johonkin", vapautta jonkin tietyn päämäärän – Kantin moraalilaki, Hegelin "siveellisyys", marxilaisten historiallinen välttämättömyys jne. – tavoittelemiseen tai noudattamiseen.

Vapaudesta puhuttaessa esille nousee kysymys siitä, minkä vuoksi vapautta sitten tulee pitää tärkeänä. Eräs libertaristeilla yleinen vastaus tähän kysymykseen kytkee vapauden kiinteästi *yksilönoikeuksien* käsitteeseen. Nozick, Narveson ja Rothbard nostavat oikeuksien käsitteen perustavalla tavalla teorioidensa keskiöön. Kytkös oikeuksien ja vapauden välillä esiintyy valaisevalla tavalla Narvesonilla. Kuten edellä todettiin, Narvesonin lähtökohtana on se, että yksilöiden vapaus on ensiarvoisen tärkeä poliittinen arvo. Tämä on kuitenkin hiukan epätasaisesti ilmaistu: Narvesonin lähtökohtana on tarkemmin ottaen se, että jokaisella yksilöllä on *oikeus* vapauteen (Narveson, mts. 99). Sama ajatus esiintyy myös Nozickilla ja Rothbardilla, joille yksilön oikeudet määrittävät tietyn toiminnallisen piirin, jonka sisällä yksilöllä on vapaus toimia haluamallaan tavalla. Näin ollen vapaus ja yksilönoikeudet näyttävät olevan saman mitalin kaksi puolta. Tätä suhdetta käsittelemme tarkemmin luvussa 4.

Toinen vastaus vapauden merkitystä koskevaan kysymykseen on luonteeltaan utilitaristinen: maksimaalinen yksilönvapaus *lisää yksilöiden hyvinvointia paremmin* kuin mikään muu järjestely. Olli Loukolan sanoin: ”yksilöllinen vapaus on arvokasta, koska silloin yhteiskunta toimii jokaisen kannalta parhaimmalla mahdollisella tavalla” (Loukola 1999, s.70). Tämä näkemys rakentuu useimmiten taloustieteistä peräisin oleville argumenteille, ja tässä työssä käsiteltävistä libertaristeista se esiintyykin puhtaimmillaan David Friedmanilla. Friedmanin näkemys on, että libertaristinen näkemys antaa taloustieteen näkökulmasta parhaat mahdolliset tulokset tarkasteltaessa yhteiskuntaelämän järjestämistä. Parhaat mahdolliset tulokset saavutetaan, koska libertarismi merkitsee täydellistä markkinoiden vapautta – ja kuten moderni taloustiede osoittaa, vapaat markkinat kykenevät antamaan tehokkaimman tuloksen hyödykkeiden jaossa, hyödyttäen näin pitkällä aikavälillä kaikkia. Näin ollen myös taloustieteelliset selitykset *vapaan markkinatalouden mekanismeista* ja niiden hyvistä tuloksista muodostavat yhden kaikkien tässä käsiteltyjen libertarististen teorioiden kulmakivistä.

Filosofiselta kannalta voidaan kiinnittää huomiota siihen, että edellä esitetyt libertaristien kaksi vastausta vapauden merkitystä koskevaan kysymykseen voidaan helposti tulkita myös kahta erilaista moraalifilosofista näkökantaa edustaviksi. Ne libertaristit, jotka lähtevät argumentaatioissaan siitä, että vapauden merkitys juontuu yksilön oikeudesta vapauteen tai omaisuuteen, kannattavat usein myös deontologisia moraaliteorioita. Utilitaristisista lähtökohdista lähtevät taas kannattavat

konsekventialistisia tai teleologisia teorioita. Tämä jaottelu on karkeistava, sillä kaikki tässä käsiteltävät libertaristit – ehkä Nozickia lukuunottamatta – perustelevat näkemyksiään myös vetoamalla omien perinoppiensä noudattamisen hyödyllisiin seurauksiin.⁷

Kolmanneksi esiin voidaan nostaa vielä yksi olennainen piirre, joka luonnehtii kaikkia libertaristisia teorioita: *individualismi*. Kaikkien libertarististen teorioiden lähtökohta on enemmän tai vähemmän individualistinen. Libertaristinen lähtökohta on, Norman Barry sanoin, seuraava: ”It is from the concept of man as an autonomous individual, whose actions are the product of choice and purpose, that the philosophy of a free society is constructed” (Barry 1986, s.4). Individualismista voidaan erottaa useita muotoja. Olli Loukola erottaa toisistaan (1) ontologisen, (2) metodologisen ja (3) poliittisen tai moraalisen individualismin (Loukola 1999, s.74). Ensin mainitulla tarkoitetaan metafyyisistä kantaa, jonka mukaan ”sosiaalinen todellisuus koostuu ainoastaan yksilöistä, ihmisistä, jotka toimivat ja valitsevat”; kollektiivientiteetit kuten valtio tai yhteiskuntaluokat eivät toimi tai valitse, eivätkä ne näin omaa omia päämääriä, uskomuksia jne. Metodologisen individualismin mukaan ”ainoat aidosti tieteelliset väitteet sosiaalitieteissä ovat sellaisia, jotka voidaan loogisesti redusoida yksilöiden toimiin, dispositioihin tai tahtomuksiin”. Poliittisella ja moraalisella individualismilla taas tarkoitetaan normatiivista teoriaa, joka katsoo yksilöiden tulevan saada itse määrätä mahdollisimman pitkälle omista valinnoistaan. (Loukola, mt.)⁸

Deskriptiiviseltä (”positiiviselta”) kannalta libertaristien individualismi merkitsee näkemystä, jonka mukaan sosiaalisia ilmiöitä tulee analysoida yksinomaan yksilöiden ja heidän kanssakäymisensä näkökulmasta. Normatiiviselta kannalta individualismi taas merkitsee sitä, että jonkin ilmiön tai instituution moraalista oikeellisuutta voidaan arvioida ainoastaan yksilöiden kannalta. Sosiaalinen oikeudenmukaisuus, yhteinen etu, yhteiskunnan hyvinvointi ja muut vastaavat käsitteet ovat tältä kannalta merkityksettömiä ellei niitä pystytä kääntämään kielelle, jossa tällaiset kollektiiviset predikaatit ovat redusoitavissa yksilöitä koskeviin predikaatteihin. Tilanteet, joissa

⁷ Friedmanin tapaus on tässä suhteessa ongelmallinen, sillä hän erottaa oman *ekonomistisen* utilitarisminsa *moraalisesta* utilitarismista: ”as an economist, I’m a utilitarian; as a moral philosopher, I’m a libertarian” (Friedman 1989 XX). Kuten todettu, hän ei kuitenkaan tarkemmin erittele omia moraalifilosofisia näkemyksiään.

⁸ Toisistaan itsenäisinä näitä kolmea individualismin muotoa ei nähdäkseni voida pitää; ainakin metodologisen individualismin hyväksyminen näyttäisi edellyttävän ontologisen individualismin hyväksymistä. (Vrt. Tuomela 1984, s.25.)

jonkun yksilön etua tai hyvinvointia heikennetään kollektiivisen edun tai kollektiivisen hyvän nimissä, ovat libertaristiselta kannalta aina tai lähestulkoon aina epäoikeutettuja.⁹

Käytännön politiikan tasolla libertaristien näkemykset ilmenevät ennen kaikkea vaatimuksina valtiovallan toiminnan jyrkästä rajoittamisesta. Tämä yksittäinen *policy*-preskriptio onkin kenties selkein kaikkia libertaristeja yhdistävä tekijä. Libertaristit kannattavat laajimmillaankin ainoastaan suojele-, puolustus- ja oikeudenkäyttöfunktioihin rajoittunutta yövärtijavaltiota; valtion toimivallan rajat he ilmaisevat usein toteamalla, että valtiovallan ainoa legitiimi funktio on suojella yksilöiden oikeuksia. Mitkä tahansa laajemmat toimenpiteet valtiovallan taholta merkitsevät väistämättä ainakin joidenkin yksilöiden oikeuksien loukkaamista. Libertaristiselta kannalta esimerkiksi verotus on ”laillistettua ryöstöä”, sillä se käytännössä merkitsee sitä, että julkinen valta vie yksilön suostumuksesta riippumatta osan hänen työnsä tuloksista (ks. esim. Nozick 1974, s.69-172). Verotus voi olla oikein tiettyjä tarkkaan rajattuja tarkoituksia varten, mutta esimerkiksi erilaiset tulonjakoon perustuvat hyvinvointivaltiolliset toimenpiteet merkitsevät tietyn kansanosan (ne, joilta tulonsiirtoihin käytettävät varat kerätään) omistusoikeuden loukkaamista tietyn kansanosan (ne, joille kerätyt varat siirretään) hyväksi. Lisäksi kaikenlainen taloudelliseen toimintaan kohdistuva valtiovallan sääntely kuten kartellilainsäädäntö, valtiovallan subventiot elinkeinotoiminnalle, minimipalkkasäädökset, työaika- ja työsuojelulait ja muu sellainen on libertaristien mukaan väärin. Näin on sen vuoksi, että kyseiset toimenpiteet paitsi loukkaavat yksilöiden oikeuksia päättää itse tekemisistään, esimerkiksi työntekijän ja työnantajan oikeutta solmia työsuhde haluamallaan ehdoilla, ne myös aiheuttavat häiriöitä markkinoiden toimintaan – se, kumpaa näistä syistä painotetaan riippuu siitä, missä määrin painotetaan deontologisesti tekojen itsensä luonnetta ja missä määrin tekojen seuraamuksia. Libertaristit katsovat myös, että kaikki tai lähestulkoon kaikki tällä hetkellä valtiovallan tuottamat hyödykkeet voidaan tuottaa tehokkaammin yksityisesti pakkokeinottomin toimin, joten he suhtautuvat jyrkän kielteisesti myös sellaiseen julkisen vallan harjoittamaan tuotannolliseen toimintaan, joka ei suoranaisesti liity sen toimialaan yksilöiden oikeuksien suojelejana.

⁹ Tämä näkemys asettaa johdonmukaisesti noudatettuna merkittäviä rajoitteita yrityksille antaa utilitaristinen oikeutus libertarismille, sillä utilitarismi ei tunnetusti kunnioita yksilöiden erillisyyttä sikäli, että se välttämättä asettaa moraalisen oikeellisuuden kriteeriksi jonkin *kollektiivisen* (kokonaishyödyn, keskimääräisen hyödyn jne.) arvon maksimoinnin. Tällaisesta kritiikistä ks. esim Rawls 1999, s.24; Narveson 1988, s.150-153.

Libertaristit eivät vastusta ainoastaan valtiovallan tulonjaollisia toimenpiteitä ja talouselämän sääntelyä, vaan he vastustavat myös ns. ”uhrittomien rikosten”, kuten huumausaineiden käytön, pornografian ja prostituution kriminalisointia. Libertaristit perustelevat tätä toteamalla, että silloin kun ne perustuvat yksilöiden vapaaseen valintaan ja suostumukseen, kyseiset teot eivät vahingoita ketään teon ulkopuolisia, eikä julkisella vallalla näin voi olla oikeutta rajoittaa niiden tekemistä. Teko saattaa vahingoittaa tekijää itseään, mutta hän on vapaasti valinnut osakseen koituvan vahingon, ja tähän valintaan puuttuminen – edes yksilön oman hyvän nimissä – olisi tuomittavaa paternalismia. Nozickin mukaan ”the state may not use its coercive apparatus for the purpose of getting some citizens to aid others, or in order to prohibit activities to people for their *own* good or protection” (Nozick 1974, s.ix). On hyvä huomata, että libertaristisen antipaternalismin kannalta väärin ovat myös sellaiset huumausaine- ja prostituutiokysymystä vähemmän moraalisesti painottuneet asiat kuin vaikkapa lakisääteinen turvavyöpakko liikenteessä.

Jotkut libertaristit – toisinaan anarkoliberaaleiksi, anarkolibertaristeiksi tai anarkokapitalisteiksi kutsutut – ovat jopa valmiita luopumaan valtiosta kokonaisuudessaan. Tämän äärisuuntauksen edustajat perustelevat näkemystään yleensä joko väittämällä, että valtio ei voi koskaan olla legitiimi tai väittämällä, että myös yövärtijavaltio on tarpeeton, sillä myös oikeuksien turvaamis- ja suojelutehtävät voidaan hoitaa tehokkaasti yksityiselle yrittäjyydelle perustuvan järjestelmän kautta. Nämä kaksi perustelua esiintyvät usein yhdessä.

2.1 Libertarismi ja liberaali traditio

Libertarismilla poliittisena suuntauksena on vahvat kytkökset liberalismiin, siten kuin sana eurooppalaisessa poliittisessä diskurssissa ymmärretään. Eräät kirjoittajat katsovat, että libertarismi on itse asiassa eräänlaista ”puhdasta liberalismia” (Loukola 1999, s.71), tai ainakin että sen ja klassiseksi liberalismiksi kutsutun poliittisen perinteen välillä ei oikeastaan ole mitään olennaisia eroja. Näin David Boaz:

”Libertarianism may be regarded as a political philosophy that applies the ideas of classical liberalism consistently, following liberal arguments to conclusions that would limit the role of government more strictly and protect individual freedom more fully than other classical liberals.” (Boaz 1997a, s.25; ks. myös Harisalo & Miettinen 1997, s.52)

Itse nimen *libertarianism* poliittisena terminä katsotaan syntyneen amerikkalaisessa keskustelussa libertaristien edustaman liberalismien variantiksi siitä, mitä *liberalism*

yleensä Yhdysvalloissa merkitsee. Toisin kuin eurooppalaisessa poliittisessa diskurssissa, Yhdysvalloissa *liberalism* viittaa yleensä hyvinvointivaltiollisia toimenpiteitä kannattaviin, ”vasemmistolaisiin” ja jopa sosiaalidemokraattisiin näkemyksiin (esim. Murray 1997, s.xii: ”in the United States, the – – term liberal now refers to the politics of an expansive government and the welfare state”; ks, myös Boaz 1997a, s.22-26; Conway 1995, s.26). Suomalaisesta näkökulmasta katsoen amerikkalaisten libertaristien näkemyksiä voisi siis melko ongelmattomaksi kutsua ääri-liberalistisiksi.

Oppikirjakäsityksen mukaan libertaristien esikuvanaan pitämän klassisen liberalismiin katsotaan kehittyneen 1600-luvun lopulta lähtien Englannissa, jossa vaatimukset kansalaisten poliittiset oikeudet takaavaan perustuslakiin perustuvasta poliittisesta järjestelmästä yhdistyivät ajan mittaan utilitaristiseen filosofiaan sekä vaatimukseen *laissez faire* – markkinataloudesta (Smith 1968, s.278). Klassinen liberalismi on ennen kaikkea brittiläinen poliittisen ajattelun suuntaus, ja sille kanonisiksi katsotaan yleensä – kuten J. W. Burrow hiukan sarkastiseen sävyyn toteaa – Locken, Adam Smithin, Benthamin, Ricardon, James Millin, J.S. Millin sekä Herbert Spencerin pääteokset, toisinaan myös David Humen ja jopa – pääasiassa tutkimusotetta koskevista syistä – Hobbesin tekstit (Burrow 1988, s.3). Toiset lisäsivät tähän kaanoniin myös sellaisia nimiä kuin Thomas Paine (Boaz 1997a, passim.), joka on varsinkin amerikkalaisille tärkeä, sekä joukon enemmänkin poliittisen taloustieteen edustajina tunnettuja nimiä, kuten Adam Fergusonin, Thomas Malthusin, Karl Mengerin ja Ludwig von Misesin (Harisalo & Miettinen 1997, s.33). Mainittujen kanonisten tekstien nähdään sisältävän tiettyjä (klassisen) liberalismiin traditiota yhdistäviä piirteitä, joita J.W. Burrow on luonnehtinut seuraavasti:

”The ultimate units of its analytic scheme are autonomous individuals, rationally seeking the satisfaction of given wants. These wants are given by man’s nature and by the accidents of mental association; they are not rationally ordered in any moral hierarchy of ends. Order is present in human society not in the realm of ends, where we are competitors for satisfactions which are both private in their enjoyment and scarcely relative to the demand for them, but only in the rationality of our choice of means. Liberalism so defined is readily presented as the philosophical counterpart to *laissez-faire* Political Economy.” (Burrow, mts.3)

Edellä esitetyt libertarismille keskeiset piirteet ovatkin pitkälti samat, jotka katsotaan klassiselle liberalismille keskeisiksi: individualismi sekä yksilön taloudellinen, henkinen/uskonollinen ja poliittinen vapaus. Perustavana lähtökohtana on tietysti vakaumus siitä, että yksilöt tietävät itse parhaiten mikä on heille hyvää, ja että he myös

ovat siinä määrin valistuneita ja vastuullisia toimijoita, että heille voidaan luovuttaa päätäntävalta omissa asioissaan. Paternalismi on väärin, koska se riistää yksilöiltä tämän päätäntävallan. Liberalismin keskeiset tavoitteet ilmenevät historiallisesti etenkin vaatimuksissa lakisääteisten rajojen asettamisesta valtion toimivallalle, vaatimuksissa sananvapauden, mielipiteenvapauden ja elinkeinonharjoittamisen vapauden esteiden poistamisesta sekä vaatimuksissa erilaisten säätyprivilegioiden poistamisesta ja äänioikeuden laajentamisesta.

Yleisesti klassisesta liberalismista puhuttaessa tehdään ero sen ja niin kutsutun revisionismiliberalismin tai uuden liberalismiin (kuten toisinaan myös sen ja ”eurooppalaisen liberalismiin” [Saastamoinen 1998] tai ”mannermaisen liberalismiin” [Harisalo & Miettinen 1997]) välillä. Liberalismin historian standardikertomuksen mukaan liberaalissa ajattelussa tapahtui 1800-luvun loppupuolella aatteellisia muutoksia, jotka merkitsivät ratkaisevaa käännoä liberalismiin opissa (esim. Sabine 1971, luvut 32 ja 33). T.H. Greenin ja osin myös John Stuart Millin vaikutuksesta liberalistisiksi kutsutussa suuntauksessa alettiin vähitellen luopua eräistä aiemmin keskeisiksi katsotuista vaatimuksista. Tähän liberalistisessa teoriassa tapahtuneeseen muutokseen katsotaan yleensä olleen kaksi syytä. Ainakin osittaisena syynä pidetään liberalismiin brittiläisten teoreetikoiden huolestumista maan voimakkaan teollistumiskehityksen ilmeisistä sivuvaikutuksista, ennen kaikkea maaseudulta kaupunkeihin muuttaneeseen työväestöön keskittyvästä suunnattomasta köyhyydestä (Sabine, mt., luku 33). Tämä aiheutti yleisestikin epäilyksiä rajoittamattoman markkinatalouden yhteiskunnallisesti suotuisista vaikutuksista, ja niinpä tärkeimpänä aatteellisena muutoksena liberalismiin revisiossa pidetäänkin yleensä vähittäistä luopumista taloudellisesta *laissez faire* -ajattelusta ja tästä seurannutta tien avaamista yhä kasvavalle valtiovallan harjoittamalle talouselämän sääntelylle. Vaikuttavana esimerkkinä tässä suhteessa on pidetty etenkin Millin taloudellisissa kirjoituksissaan tekemää erottelua taloudellisen tuotannon (production) ja jakelun (distribution) välillä. Mill jätti näin kriitikoiden mukaan huomiotta sen, että taloudellinen toiminta muodostaa tiiviin suhteiden verkoston, jossa tuotannon ja jakelun erottaminen ei ole mahdollista ilman vakavia seurauksia talouden toiminnalle. (Gray 1986, s.30; Barry 1986, s.5-6; Boaz 1997a, s.50.) Toiseksi liberalismiin muutokseen vaikuttaneeksi tekijäksi katsotaan usein myös saksalaisen idealismin, ennen kaikkea Hegelin vaikutus, joka ilmeni varsinkin T.H. Greenin filosofiassa. Uushegeliläisen Greenin ajattelussa saksalainen

vaikutus näkyi ennen kaikkea hänen positiivisessa vapauskäsitteessään, jonka katsotaan poikkeavan ratkaisevasti varhaisempien liberaalien kuten Millin edustamasta negatiivisesta vapauskäsitteestä (tästä ks. esim. Berlin 1969 sekä tämän työn luku 4). Käytännön politiikan tasolla liberalismiin muutoksen läpilyönnille on etsitty syitä eurooppalaisten poliittisten järjestelmän vähittäisestä demokratisoitumisesta 1800-luvulta alkaen, jolloin yhä suurempi osa väestöstä sai äänensä kuuluviin poliittisessa päätöksenteossa (Gray 1986, s.33).

Se, miten tämä standardihistoriankirjoituksen osoittama muutos liberaalissa ajattelussa tulkitaan riippuu tietenkin tulkitsijan näkökannasta – ne voidaan nähdä libertaristien ja klassisen liberalismiin kannattajien tavoin joko jonkinlaisena liberaalien ajatuksien rappeutumisenä (esim. Boaz 1997a, s.49-52) tai sitten viime kädessä edistysaskeliksi osoittautuvina muutoksina (esim. Sabine 1971, luku 33). Tämä 1800-luvun lopulle ajoitettu luopuminen puhtasoppisuudesta merkitsi syntyä erilaisille revisionistiliberalistisille suuntauksille (kuten Hobhousen ”sosiaaliliberalismi”), jotka pyrkivät sisällyttämään doktriiniinsa myös sosialistissävyytteisiä päämääriä, kuten julkisen vallan harjoittamaa huolenpitoa vähäosaisista – johtaen näin lopulta keynesiläisen taloustieteen tuella erilaisiin versioihin hyvinvointivaltioliberalismista (tällaisen näkemyksen esittää esim. Gray 1986, s.28-36.)

Standardikertomuksen mukainen kuvaus ”liberaalista traditiosta” ei ilmeisesti kestä tarkempaa historiallista tarkastelua. Annettu kuva yhtenäisestä, 1800-luvun lopulla murtuneesta liberaalista traditiosta voidaan asettaa kyseenalaiseksi moneltakin osin. Tärkein syy tähän on se, että eri aikoina liberalismiin nimikkellä kulkeneiden ajatussuuntausten välillä on yksinkertaisesti vaikea löytää mitään täsmällistä yhteistä nimittäjää (ks. esim. Saastamoinen 1998, s.8). ”Vapaus” kelpaisi ehkä sellaiseksi, mikäli se olisi selkeän yksiselitteinen käsite – mitä se ei tietenkään ole. Ollakseen mielekäästä puhe aatteellisesti yhtenäisestä liberalismiin traditiosta – tai edes yhtenäisestä klassisen liberalismiin traditiosta – edellyttää liaksi yhtenevyyttä traditioon luettujen ajattelijoiden näkemysten välillä ja näin saattaa jättää huomiotta ratkaiseviakin eroja eri ajattelijoiden välillä. Toisaalta, Quentin Skinnerin inspiroiman historiankirjoituksen suuntauksen kannalta liberaalin tradition konstruointi (aatteelliset traditiothan ovat aina konstruktioita) edellyttää Locken ja Adam Smithin kaltaisten ajattelijoiden anakronistista leimaamista liberaaleiksi, mikä saattaa vaikeuttaa näiden ajattelijoiden

esittämien väitteiden ja argumenttien sijoittamista todelliseen asiayhteyteensä ja näin niiden varsinaisen tarkoituksen (ymmärrettynä kirjoittajan intentioksi) selvittämistä (anakronismin kritiikistä ks. esim. Skinner 1969). Esimerkiksi viimeaikainen Locke-tutkimus on jossain määrin kyseenalaistanut ”ensimmäisenä liberaalina” tai jopa libertaristina (esim. Rothbard 1978, Boaz 1997a) pidetyn Locken todellista sopivuutta tähän muottiin; tutkimus on asettanut kyseenalaiseen valoon ennen kaikkea C.B. MacPhersonin (MacPherson 1962) vaikutusvaltaisen tulkinnan Lockesta porvarillisen ”possessiivisen individualismin” (*possessive individualism*) edustajana (Saastamoinen 1997). Myös Adam Smithin kirjoituksista löytää näkemyksiä, joita on vaikea sovittaa yhteen Smithistä jonkinlaisena klassisen liberalistin arkkityyppinä annetun kuvan kanssa. Kuten Kari Saastamoinen osoittaa, vaikka Adam Smith vastustikin valtiovallan harjoittamaa taloudellista toimintaa, hän ei vastustanut kaikkea valtiovallan puuttumista talouselämään eikä näin suinkaan ollut täydellisen deregulaation kannattaja. Lisäksi Smith katsoi kehittyneen työnjaon yhteiskunnissa esiintyvän myös hankalia moraalisia ongelmia, esimerkiksi työläisen ja industrialistin välisessä suhteessa (työnantajana industrialisti on työsuhteessa käytävissä neuvotteluissa paremmassa asemassa kuin työläinen, koska jälkimmäisen on *pakko* myydä työtään). Myöskään Smithin kuuluisa teesi ihmisten omista intresseistä lähteviä pyrkimyksiä kohti yleisempää hyvää ohjaavasta ”näkymättömästä kädestä” ei sellaisenaan vastaa tälle käsitteelle tänä päivänä annettavaa tulkintaa. (Saastamoinen 1998, s.33-62.)

”Liberaalissa traditiossa” näyttääkin siis olevan kyse pikemminkin yhteiskuntafilosofian tai poliittisen debatin tarkoituksia palvelemaan luodusta analyttisestä konstruktiosta kuin mistään historiallisesti olemassa olleesta teoreettisesta jatkumosta. Tätä konstruktiota voidaan kuitenkin mielestäni käyttää eräänlaisena apuvälineenä libertaristien ajattelua ja sen ideologista sijaintia selvitettäessä, sillä juuri tämä liberaalin tradition konstruktiota, oli se sitten vääristelevä tai ei, on se, johon libertaristit peilaavat omaa ajatteluaan (vrt. Lagerspetz 1998a, s.89). Vaikka kysymys Locken kaltaisten ajattelijoiden liberaalisuudesta (vain yhden esimerkin ottaakseni) on itsessään täysin legitiimi tutkimuksellinen ongelma, voidaan kuitenkin Eerik Lagerspetzin tavoin huomauttaa, että *Two Treatises* ja *Wealth of Nationsin* kaltaiset teokset on yksinkertaisesti julistettu liberaaleiksi teoksiksi: ”Ne ovat liberaaleja samassa mielessä kuin Vanha testamentti on kristillinen: niillä on vakiintunut paikka tiettyssä kaanonissa ja niissä esitettyjen ajatusten näkeminen, jos ei pyhinä niin ainakin relevantteina, on osa

sitä mitä tarkoitamme sanalla 'liberaali'." (Lagerspetz, mt.). *Textbook*-kuva liberaalista traditiosta liittyy kiinteästi siihen, mitä me tänä päivänä pidämme liberalismina ja on näin tärkeä sen ymmärtämiseksi, mitä liberalismilla ja sen eri varianteilla, kuten libertarismilla, tarkoitetaan. Näin ollen libertaristien näkemystä itseään liberaalin perinteen jatkajina voidaan mielestäni pitää ainakin osittain oikeutettuna.

Libertaristit itse siis katsovat olevansa klassisen liberalismiin moderneja edustajia. Tämän vuoksi heitä voisi varsin ongelmattomasti kutsua myös uusliberalisteiksi sanan varsinaisessa merkityksessä, katsovathan he olevansa jo kertaalleen "kadotetun" liberalismiin suuntauksen puolestapuhujia. Kuten todettu, libertarismi "puhtaana" liberalismina eroaa yhtäältä uudemmissa revisionistiliberalistisista suuntauksista siinä, että se kieltäytyy tiukasti antamasta valtiovallalle valtuuksia "sosiaalisten kysymysten" ratkaisemiseen taloudellisten interventoiden keinoin. Toisaalta libertarismi eroaa aiemmasta klassisesta liberalismista siinä, että se pyrkii johdonmukaisemmin viemään loppuun yksilönvapauden ja yksilön oikeuksien kunnioittamisen periaatteen, ja samalla täsmentämään tarkemmin valtiovallan legitiimin toiminnan rajat. Libertarismi poikkeaa klassisen liberalismiin tunnetuimmista versioista siinä, että se pyrkii välttämään sellaiset edellä mainitun kaltaiset harhautumiset täsmällisen ja johdonmukaisen *laissez faire* – liberalismiin tieltä, joita sattui jopa Smithin kaltaisille ikonihahmoille. Tässä mielessä jopa Milton Friedmania tai F.A. Hayekia, joita usein pidetään arkkityyppisinä "ääriliberalistisina" teoreetikkoina (näin Hayekista esim. Tuori 2000, s.16), ei voida pitää tiukassa mielessä libertaristisina – Hayek kun esittää, että jonkinlainen minimaalinen sosiaaliavustusjärjestelmä voisi olla legitiimi ja Friedmanin näkemystä muun muassa julkishyödykkeiden roolista ja valtiovallan merkityksestä niiden tuottamisessa voidaan pitää väljempänä kuin mitä libertaristinen näkemys edellyttäisi (Hayekista ks. Blomgren 1997, s.177-178; Friedmanin osalta ks. Friedman 1962, luku 2; Friedman & Friedman 1980, s.45-49). Valtion yleistä legitiimisyttä koskeva kysymys muodostuukin libertaristiselle teorialle keskeisemmäksi kuin liberalistiselle keskustelulle yleensä, ja tässä suhteessa libertarismi lähentyy sellaista poliittista traditiota, joka ei liberalismia koskevan keskustelun yhteydessä yleensä nouse esille. Kyseessä oleva traditio on anarkismi.

2.2 Libertarismi ja anarkismi

Libertarismilla on yhteyksiä anarkistiseen ajatteluun, ja englanninkieliset anarkistit käyttävätkin itsestään ja samoja ajatuksia omaavista usein nimikettä *libertarian* (Marshall 1992, passim.). Merkittävin yhtäläisyys libertarismien ja anarkismin välillä on radikaalin yksilönvapauden nostaminen tärkeimmäksi poliittiseksi päämääräksi ja tästä seuraava kaiken pakkovallan, ennen kaikkea valtiovallan, vastustaminen. Jotkut libertaristit, kuten Rothbard, Friedman ja Narveson, voidaan katsoa suoranaiseksi anarkisteiksi, sillä he katsovat valtion oikeuttamisen olevan eettisesti mahdotonta (Rothbard) tai ainakin erittäin vaikeaa (Narveson), tai he näkevät sen muin perustein tarpeettomaksi tekijäksi ihmisten elämässä (Friedman). Koska yhtenä libertarismien lähtökohdista on ajatus valtion tarpeettomuudesta useimmilla tai peräti kaikilla elämänalueilla ja valtion – tai paremminkin sen nimessä toimivien henkilöiden – eräänlaisesta sisäsyntyisestä alttiudesta yksilönoikeuksia loukkaaviin tekoihin, nekin libertaristit, jotka katsovat valtion oikeutetuksi, joutuvat vastaamaan kysymykseen siitä, kuinka tämä oikeutus perustellaan. Libertaristisesta näkökulmasta valtio voi parhaimmillaankin olla vain välttämätön paha. Näin ollen myös minimivaltiota kannattavat libertaristit (tai ”minarkistit”) joutuvat selittämään, miksi he eivät ota sitä lopullista, puhtaaseen anarkismiin johtavaa askelta, joka näyttäisi johdonmukaisesti seuraavan heidän periaatteistaan.

2.2.1 Julkishyödykkeiden ongelma

Koska libertaristiselta kannalta näyttää olevan vaikea esittää mitään vahvoja moraalisia argumentteja valtion olemassaolon puolesta, tulee valtion oikeutuksen mahdollista perustaa etsiä käytännöllisemmältä suunnalta. Libertaristiselta kannalta keskeiseksi koetinkiveksi minimivaltion ja anarkismin välillä valittaessa muodostuukin kysymys julkishyödykkeistä. Libertaristien argumentin logiikasta näyttäisi tässä yhteydessä väistämättä seuraavan kysymys: mikäli kaikki muut hyödykkeet (terveydenhuolto, eläkevakuutukset, tiestön tapaiset infrastruktuurit jne.) tulee tuottaa vapailla markkinoilla, miksi sellaiset yövärtijavaltion tuottamat hyödykkeet kuin maanpuolustus, poliisipalvelut ja oikeuslaitospalvelut tulisi edelleen jättää valtion tehtäviksi? Taloustieteen oppikirjoissa julkishyödyke määritellään seuraavasti: julkishyödyke on sellainen hyödyke, jonka tapauksessa (1) yhden yksilön kulutus ei vähennä muiden kulutettavissa olevaa määrää ja (2) uusia kuluttajia on mahdotonta estää kuluttamasta

hyödykettä ainakin ilman, että estämisestä aiheutuu huomattavia kustannuksia (Pekkarinen & Sutela 1998, s.107; Begg ym. 1997, s.262; ks. myös Paloheimo & Wiberg 1996, s.23). Julkishyödykkeiden olemassaolosta seuraa helposti vapaamatkustajaongelmia, joiden välttämiseksi taas yleensä esitetään, että julkishyödykkeen tuotanto tai sen kontrollointi tulisi siirtää julkisen vallan tehtäväksi. Tällöin voidaan taata se, että kaikilta potentiaalisilta kuluttajilta peritään (yleensä verotuksen muodossa) hyödykkeen tuottamiseen vaadittavat kustannukset –tarvittaessa pakkokeinoin. Vapaamatkustajaongelmassa on kyse viime kädessä peliteoriassa ”vangin ongelman” nimellä tunnetusta tilanteesta, jota voidaan karkeistaen kuvata seuraavanlaisella taulukolla:

		Pelaaja Y	
Pelaaja X		<i>Yhteistyö</i>	<i>Yhteistyöstä kieltäytyminen</i>
<i>Yhteistyö</i>		A: 3 (3)	C: -1 (4)
<i>Yhteistyöstä kieltäytyminen</i>		B: 4 (-1)	D: 2 (2)

Taulukon pystyrivit kuvaavat pelaajan X valintaa, vaakarivit pelaajan Y valintaa. Taulukon solujen sisältämät lukemat kuvaavat pelaajien kustakin lopputuloksesta saamaa hyötyä: sulkeiden edessä oleva lukema kuvaa pelaajan X hyötyä, sulkeissa oleva lukema taas pelaajan Y utiliteettia.¹⁰ Taulukosta nähdään, että kaikkien kannalta paras (ts. suurimman hyödyn tuottava) lopputulos saataisiin, jos molemmat osapuolet valitsisivat vaihtoehdon A, eli molemminpuolisen yhteistyön. Voidaan kuitenkin osoittaa, että tiettyjen yksinkertaisten rationaalisuutta koskevien olettamusten vallitessa yksilölle – viime kädessä siis pelin *molemmille* osapuolille – on rationaalisinta valita tällaisessa tilanteessa yhteistyöstä kieltäytyminen, vaikka molempien osapuolten kannalta katsottuna vaihtoehto D, kummankin kieltäytyminen yhteistyöstä, tuottaakin huonomman lopputuloksen kuin kummankin suostuminen yhteistyöhön. Jos X valitsee yhteistyövaihtoehdon, Y saa suurimman hyödyn valitsemalla yhteistyöstä kieltäytymisen (vaihtoehto C); jos taas X valitsee yhteistyöstä kieltäytymisen, on Y:lle rationaalisinta valita myös yhteistyöstä kieltäytyminen (vaihtoehto D), sillä tällöin

¹⁰ On syytä korostaa, että taulukossa kuvatut osapuolten utiliteetit eivät ilmaise utiliteettia kardinaalisella asteikolla (ks. esim. Nurmi 1978, s.17). Edelleen, ei ole myöskään tarvetta olettaa, että kunkin osapuolen eri vaihtoehdoista saama utiliteetti olisi jollakin selkeällä tavalla verrattavissa toisen osapuolen saamaan utiliteettiin. Niinpä on väärin esimerkiksi olettaa, että X:n ja Y:n vaihtoehdoista A saama utiliteetti on yhtäsuuri.

hänen menetyksensä eivät ole niin suuret kuin vaihtoehdossa B. Sama pätee toisin päin X:n tehdessä valintaansa Y:n mahdollisten valintojen valossa. Vangin ongelmaan peliteoreettisena tilanteena liitetään yleensä olettamus siitä, että pelaajat eivät tiedä etukäteen toistensa tekemistä päätöksistä eivätkä voi näin sopia keskenään toimivansa siten, että lopputulos tuottaa kaikkien kannalta parhaan tuloksen. Tilanteessa, jossa osapuolet voisivat tehdä yhteistyötä ja sopia etukäteen strategiastaan näyttäisi molempien osapuolten kannalta rationaalisimmalta sopia molemminpuolisesta yhteistyöstä ja päätyemisestä näin vaihtoehtoon A. Kuitenkin tässäkin tilanteessa vaihtoehto A on epästabiili sikäli, että molemmilla osapuolilla on edelleenkin insentiivi valita yhteistyöstä kieltäytyminen; toisen osapuolen valitessa yhteistyön on osapuolille edelleenkin rationaalisinta (ts. hyödyllisintä) kieltäytyä yhteistyöstä. (Luce & Raiffa 1957, s.94-97; Narveson 1988, s.137-140). Tällaisten tulosten pohjalta on päätelty, että rakenteellisesti vangin ongelman kaltaisiksi paljastuvien tilanteiden ratkaiseminen niin, että lopputulos on kaikkien osapuolten kannalta paras, tarvitaan ulkopuolista tahoa, joka voi tarvittaessa voimakeinoin pakottaa (*enforce*) osapuolet pitäytymään toivotun lopputuloksen tuovassa valinnassa. Ilman tällaista ulkopuolista tahoa syntyvä ratkaisu on suurella todennäköisyydellä sellainen, jossa lopputulos ei ole kokonaisuuden kannalta optimaalinen. Tarvittavat voimakeinot omaavaksi ulkopuoliseksi tahoksi taas katsotaan valtio.

Maanpuolustus on perinteinen esimerkki julkishyödykkeestä. Mikäli sotavoimat suojaavat aluetta X, myös alueella X asuva henkilö H nauttii sotavoimien tuottamasta turvallisuudesta siinäkin tapauksessa, että H ei maksaisi suojasta markkaakaan. H:ta on mahdotonta sulkea pois sotavoimien antaman suojan parista ilman suuria kustannuksia; näin ollen H:n on järkevämpi olla maksamatta vaikka muut maksaisivat. Vastaavasti, jos ajatellaan, että kukaan muu ei maksaisi sotavoimien kustannuksia, ei H:nkaan kannata maksaa, koska hänen kontribuutionsa ei yksinään riitä kustannusten kattamiseen. Tämän tiettyssä mielessä vääristyneen insentiivirakenteen perusteella on päätelty, että on järkevintä, että maanpuolustuksesta ottaa vastatakseen jokin julkinen valta, jolla on valta periä kustannukset kaikilta alueella X asuilta ja sotavoimien suojaa nauttivilta henkilöiltä, viime kädessä voimatoimin. Valtion tai julkisen vallan – joskin hyvin rajoitetun sellaisen – olemassaolo olisi näin oikeutettu. Vastaavaa argumenttia voidaan *mutatis mutandis* soveltaa myös esimerkiksi poliisitoimen suhteen.

Taloustieteessä julkishyödykkeistä ja valtiovallan roolista niiden tuottamisessa käytävä keskustelu on erittäin laajaa ja usein varsin teknistä, eikä tarkoitukseni ole tässä paneutua siihen tarkemmin. Olennaista kysymyksessä on, että julkishyödykeargumentin oletus julkisen vallan keskeisestä roolista näiden hyödykkeiden tuottamisessa on keskustelussa pyritty kyseenalaistamaan. Kriitikoiden mukaan mikään julkishyödykkeiden roolissa ei edellytä, että niitä tuottaisi tai edes niiden tuottamista kontrolloisi juuri pakkokeinoin turvautuva valtiovalta, vaan niiden tuotanto voitaisiin varsin hyvin antaa yksityisille yrittäjille; julkishyödykkeiden tuottamiseksi yksityisesti on esitetty lukuisia eri menettelytapoja. Lopputulos yksityisesti järjestetystä julkishyödykkeiden tuotannosta olisi valtiovallan kriitikoiden mukaan vähintäänkin yhtä hyvä kuin jos hyödykkeet olisivat julkisen vallan tuottamia, todennäköisesti parempikin. Tällä järjestelyllä olisi lisäksi se etu julkisvallan tuottamiin hyödykkeisiin nähden, että yksityinen tuotanto perustuisi vapaaehtoisuuteen¹¹. Tällaista näkökantaa edustaa esimerkiksi Friedman (Friedman 1989). Yksimielisyyttä julkishyödykkeiden ongelman suhteen ei libertaristien parissa vallitse. On kuitenkin selvää, että kysymys valtion lopullisesta legitimitetistä voidaan jättää riippuvaiseksi julkishyödykkeitä koskevan kysymyksen ratkaisusta ainoastaan olettamalla, että valtion pakkokoneiston toimintaan äärimmilleen supistetussa muodossaan ei liity mitään vaikeita moraalisia ongelmia. Niille libertaristeille, joille valtion toiminta perustuu aina väkivaltaan ja on näin moraalisesti epäoikeutettua ei julkishyödykkeitä koskevan kysymyksen ratkaisu vaikuta legitimiisyyksykysymykseen millään tavalla.

2.2.2 Anarkokapitalismin suhde muuhun anarkistiseen traditioon

Anarkistisen libertarismin – ”anarkoliberalismin” tai ”anarkokapitalismin”, kuten sitä usein kutsutaan – ja paremmin tunnetun, ”perinteisen” anarkismin välillä on kuitenkin tärkeitä eroja. Näitä toisistaan poikkeavia suuntauksia erotellaan, silloin kun niistä molemmista käytetään nimikettä *libertarian*, toisinaan puhumalla ”oikeistolibertaristeista” (*right libertarians*) ja ”vasemmistolibertaristeista” (*left libertarians*) (esim. DeLeon 1978; Marshall 1992, s.642-643). Tämä terminologinen erottelu on kuitenkin jokseenkin hankala johtuen yhtäältä siitä, että erottelua ”oikeisto-” ja ”vasemmisto”libertaristeihin käytetään myös jonkin verran suppeammassa merkityksessä (tästä ks. luku 4.1.3 sekä erityisesti Vallentyne 2000) ja toisaalta siitä, ettei anarkistisen libertarismin ja traditionaalisemman anarkismin erottaminen toisistaan

¹¹ Tähän liittyen ks. myös julkisen valinnan koulukuntaa koskeva maininta kappaleessa 3.1.1).

ole aina kovin helppoa, onhan molempien suuntausten äänekkäimpien vastalauseiden kohteena juuri valtio ja muu julkinen pakkovalta kaikissa muodoissaan. Yksi ilmeinen ero on kuitenkin löydettävissä anarkoliberaalien ja anarkistien taloutta ja taloudellista toimintaa koskevista näkemyksistä.

Anarkistien näkökantaa on kuvannut George Woodcock anarkismin historiassaan (Woodcock 1962). Woodcockin mukaan ”All [anarchists] recognize that if anarchist hopes are fulfilled and political domination is brought to an end, *economic relations will become the main field in which organization is necessary*” (mts. 22, kursivointi lisätty). Woodcock katsoo myös, että anarkismille on tyypillistä pyrkimys yhteiskunnallisten olojen yksinkertaistamiseen, joka “arises not from any desire for the more efficient working of society, nor even entirely from a wish to eliminate the organs of authority that destroy individual freedom, but largely from a moral conviction of the virtues of a simpler life”; “To enable men to live in luxury – – has never appealed to the anarchists” (mts. 28). Samansuuntaista näkemystä edustaa toinen anarkismin historioitsija, Peter Marshall, jonka mukaan “[anarchism] is not committed to a policy of economic growth and mass production and consumption” (Marshall 1992, s.652). Woodcock väittää lisäksi, että “the anarchist sees progress not in terms of a steady increase in material wealth and complexity of living, but rather in terms of the moralizing of society by the abolition of authority, inequality, and economic exploitation” (mt.).

Ensimmäiseen Woodcockilta siteerattuun lauseeseen sisältyvä ajatus poikkeaa olennaisesti siitä keskeisestä libertaristisesta näkemyksestä, jonka mukaan minkäänlainen (pakotettu) taloudellisten suhteiden järjestäminen (Woodcockin ”organization”) ei ole moraalista syistä sallittua, sillä kaikenlainen pakotettu omaisuuden uudelleenjärjestely merkitsee ainakin joidenkin yksilöiden loukkaamista. Lisäksi taloudellisten suhteiden järjestely anarkistiseen yhteiskuntaa siirryttäessä ei olisi edes tarpeellista, sillä talous on täysin tai lähestulkoon täysin itsesäätelevä suhteiden verkosto.¹² Tämän jälkimmäisen väitteen tukena libertaristeilla on vahva taloustieteellinen argumenttien arsenaali, jota ei ole tarvetta esitellä tässä tarkemmin. Perusideana on, että vapaa vaihdanta markkinoilla on yksilöille aina tehokkain tapa saavuttaa tavoitteensa maailmassa, jossa resurssit ovat niukat. Tärkeänä argumenttina taloudellista sääätelyä vastaan libertaristeilla on lisäksi käytössään muun muassa

varsinkin F.A. Hayekin pitkälle kehittelemä väite siitä, että talouden säätelyminen on jo *epistemologisista* syistä mahdotonta. Tämän argumentin logiikka voidaan tiivistää seuraavasti: mikä tahansa vähänkin suurempi moderni talousyksikkö on niin kompleksinen ilmiö, ettei yksikään inhimillinen toimija kykene saamaan käyttöönsä kaikkea sitä tietoa, joka olisi relevanttia talouden säätelyn kannalta. Täydellisen informaation saavuttaminen ei siis ole reaalisesti mahdollista. Talouden sääntely syrjäyttää tärkeimmän informaation välittämisen välineen, markkinoilla vapaasti määräytyvät hinnat. Markkinatalous on toki organisoitunutta siinä mielessä, että siinä on havaittavissa hyvinkin suurta järjestystä. Kuitenkaan tämä järjestys ei ole tulosta tietoisesta ja kokonaisvaltaisesta suunnittelusta; se ei ole tulosta minkään koko taloutta koskevan suunnitelman toteuttamisesta, vaan se on syntynyt *spontaanisti* rationaalisten ja omien preferenssiensä perusteella omaksi edukseen toimivien miljoonien henkilöiden toiminnan tuloksena – näkymättömän käden toiminnan seurauksena. (Tästä esim. Hayek 1988; ks. myös Gray 1986, s.68-70; Barry 1986, s.74-79; Boaz 1997a, s.54.) Ajatus taloudellisten ja muidenkin ihmisten välisten suhteiden luonnollisesta ”järjestämättömästä järjestyksestä” on keskeinen liberalistiselle ja siten myös libertaristiselle traditiolle, ja perusteltiin sitä sitten juuri epistemologisilla syillä tai ei. Juuri tähän ajatukseen David Boaz viittaa puhuessaan libertaristien uskosta ”spontaanisiin järjestykseen” ja ”intressien harmoniaan” (ks. luku 2).

Myös toisessa Woodcock-sitaatissa ilmaistu eräänlaisen hyveellisen asketismin ajatus on sekin vieras libertarismille. Se, jakoivatko kaikki klassiset anarkistit ajatuksen materiaalisesti niukemman elämäntavan toivottavuudesta on kiistanalainen kysymys; esimerkiksi David Miller on esittänyt, että anarkistit ovat argumentoineet oman ideaaliyhteiskuntansa puolesta myös väittämällä, että vasta anarkistinen yhteiskunta vapauttaa työtätekevien todellisen tuotannollisen potentiaalin ja mahdollistaa näin vallitsevaa tilannetta paljon tehokkaamman tuotannon (Miller 1984, s.52). Siinä määrin kuin sitä esiintyy, taloudellista tehokkuutta koskeva argumentaatio on kuitenkin ollut klassisilla anarkisteilla aina toissijaista moraalisiin perusteluihin nähden; lisäksi tietyt anarkistiset suuntaukset kuten ekoanarkismi suhtautuvat selkeän kriittisesti luonnon kustannuksella tapahtuvan jatkuvan talouskasvun ajatukseen. Voitaneekin yhtyä

¹² Luonnollisesti libertaristit eivät individualisteina halua puhua taloudesta minkäänlaisena autonomisena meta-oliona, vaan viime kädessä yksinkertaisesti yksilöiden yksittäisten tekojen summana.

Marshallin näkemykseen, jonka mukaan ”[Anarchism] is not committed to a policy of economic growth and mass production and consumption” (Marshall 1992, s.652).

Merkittävä osa libertaristien argumentaatiosta oman yhteiskuntamallinsa puolesta taas perustuu taloustieteestä otetuille argumenteille, ja taloustiede vuorostaan on kiinnostunut ennen kaikkea tehokkaasta tavasta hoitaa asioita. Sinänsä tämän ei tietenkään tarvitse merkitä kannanottoa suuntaan tai toiseen tavoiteltavan päämäärän suhteen (asketismi vaiko yltäkylläisyys), sillä taloustieteellistä tarkastelutapaa voidaan ongelmattomasti hyödyntää myös asketismin edellyttämää tarkoituksellisen niukkuuden tilaa analysoitaessa. Libertaristien argumentaatioissa taloustieteelliset argumentit palvelevat kuitenkin useimmiten sen todistamista, että libertaristinen yhteiskunta mahdollistaa ”enemmistölle enemmän”. Kuten Boaz toteaa, markkinoihin kohdistuvan interventionismin johdosta ”we are not nearly as prosperous as we could be”, ja ”more reliance on markets and individual enterprise would mean more wealth for all of us” (Boaz 1997a, s.4).¹³

Anarkistit ovatkin perinteisesti katsoneet, että sosiaalista epäoikeudenmukaisuutta tuottaa paitsi valtion pakkokoneisto, myös kapitalistinen talousjärjestelmä. Kapitalismin katsotaan tuottavan hierarkioita, pakottavan työtätekevät sisällöllisesti tyhjiin palkkatyöhön ja johtavan yleisesti ottaen eriarvoisuuksiin, joita ei tule hyväksyä. Anarkismissa on näin ollen ollut yleensä vapauden lisäksi myös tasa-arvoa korostavia, *egalitaarisia* piirteitä. Näissä suhteissa perinteisellä anarkismilla on selviä yhteyksiä sosialismiin, ja sitä pidetäänkin yleensä yhtenä sosialistisen tradition ajatussuuntauksista (vrt. Marshall 1992, s.640; Miller 1984, luku 4). Jotkut anarkistit ovat myös sitoutuneet vallankumoukselliseen luokkavastakohtaisuuksien teoriaan ja mieltävät valtion omistavien luokkien työkaluksi, jolla omistavat luokat takaavat omistamattomia kohtaan harjoittamansa riiston jatkuvuuden (näin esim. Meltzer 1981; ks. myös Miller 1984, s.47-50). Perinteinen anarkismi hyökkää näin paitsi valtiota, myös kaiken libertarismin keskeistä ajatusta, markkinoiden täydellistä vapautta ja siitä seuraavaa ”luonnollista” eriarvoisuutta vastaan.

Anarkismi jaotellaankin toisinaan individualistiseen ja kommunistiseen anarkismiin, joista edellistä voidaan pitää anarkistisen libertarismin aatehistoriallisena edeltäjänä.

¹³ Libertaristi voisi kuitenkin huomauttaa, että toimintojen taloudellinen tehostaminen vapauttaa resursseja muuhun käyttöön siinäkin tapauksessa, että tuotannon määrä pysyy vakiona.

Individualistista anarkismia on pidetty ennen kaikkea amerikkalaisena anarkismin muotona, tunnetuimpina edustajinaan sellaiset henkilöt kuin Josiah Warren, Lysander Spooner ja Benjamin Tucker. Individualistinen anarkismi painottaa yksilöiden suvereenisuuden ja yksilöllisen vapauden merkitystä, ja mieltää myös yksilöiden henkilökohtaisen omaisuuden tärkeäksi osaksi näitä (Miller 1984, s.30-31; Marshall 1992, luku 23). Tässä perinteiseksi nimittämäni Bakuninin, Kropotkinin ja muiden eurooppalainen anarkismi taas on ollut valtaosin kollektivistista tai kommunistista anarkismia, jossa painotus on individualismin sijaan ollut solidaarisuuden ajatuksessa, käsityksessä siitä, että ihminen on luontaisesti yhteisöllinen olento (Miller 1984, s.45). Kollektivistinen anarkismi on tämän mukaisesti etsinyt oman anarkistisen yhteiskuntamallinsa perusteita yksilöllisyyden sijaan yhteisöllisyydestä.

Perustavammalla tasolla syitä anarkismin ja libertarismien välisille eroille on etsitty myös näiden ajatussuuntausten erilaisista vapauskäsitteistä. Siinä missä anarkoliberaalit seuraavat muita libertaristeja omaksumalla negatiivisen vapauskäsitteksen (ks. luku 4.1.2), klassisten anarkistien on katsottu edustaneen positiivista vapauskäsitteistä. Tunnetussa esseessään *Two Concepts of Liberty* Isaiah Berlin katsoi positiivisen vapauskäsitteksen juontavan juurensa näkemyksestä, joka asettaa ideaaliksi yksilön itsensä hallitsemisen. Tämän näkemyksen mukaan yksilö on vapaa siinä määrin kuin hän hallitsee itse itseään. Yhdessä sen huomion kanssa, että ihmiset toimivat usein heteronomisesti – antautuvat intohimojen vietäväksi, toimivat vastoin ”parempaa harkintaansa” ja niin edelleen – itsehallinta samaistetaan helposti jonkin ylevämmän, ”todellisen” minän voitoksi heikommasta sielunosasta. Ihmisellä olisi näin kaksi minää, todellinen (rationaalinen, transsendentaalinen tms.) ja epätodellinen (vieraantunut, irrationaalinen, empiirinen tms.). Vapaus merkitsee tältä kannalta katsottuna todelliseksi ymmärretyn minän vapautta. (Berlin 1969, s.131-132.) George Crowderin tulkinnan mukaan klassiset anarkistit (Godwin, Proudhon, Bakunin, Kropotkin) ovat positiivisen vapauskäsitteksen edustajia sikäli, että heille vapaus on rationaalisen ja sikäli ”todellisen” minän vapautta:

”When the anarchists talk about the freedom they uphold as a social and political ideal, they are talking about the liberation not of an empirical, open-ended self, but of a perfected self which is in part constituted by ethical commitments sanctioned by reason. –
– Man is free, his true potential realized, when that part of him that expresses his full

humanity -- is released from bondage to his merely animal component.” (Crowder 1991, s.13-14; ks. myös Marshall 1992, s.36)¹⁴

Libertaristeilla ei tällaista idealismia esiinny. Mikäli yksilö haluaa ottaa päämääräkseen itsensä täydellistämisen, tätä ei pidä vastustaa. Libertaristi ei kuitenkaan periaatteessa voi hyväksyä sitoutumista sellaiseen ilmeisen *objektiiviseksi* miellettyyn hyvän elämän ideaaliin, mitä anarkistinen kanta näyttää edellyttävän asettaessaan päämääräksi ihmisen tasapainoisen kehityksen. Tässä suhteessa libertarismi edustaa mitä selkeimmin sitä modernille liberalismille keskeistä näkemystä, jonka mukaan poliittisen päätöksenteon tulee olla neutraalia erilaisten hyväksitysten välillä (Dworkin 1978a, s.127, Narvesonin 1988, s.8 mukaan). Lisäksi Crowderin tulkinnasta esiin nouseva anarkistien rationaalisuuskäsitys on ilmeisen ”täydellinen”, sillä se esittää vahvoja normatiivisia oletuksia paitsi sen suhteen, kuinka yksilöiden tulee uskomustensa puitteissa tai niiden seurauksena toimia, myös sen suhteen, *mitä* näiden uskomusten tulee olla. Useimmat libertaristit taas edustavat rationaalisen valinnan teoriasta tuttua ”ohutta”, instrumentaalista rationaalisuuskäsitystä, joka ei puutu yksilöiden uskomusten ja preferenssien varsinaiseen sisältöön (tästä terminologiasta ks. Elster 1983, luku I).

¹⁴ Lagerspetzin analyysiin viitaten voidaan katsoa, että Crowder tarkoittaa tässä positiivista vapautta ainakin yhdessä, mahdollisesti myös kahdessa Berlinin sanalle antamassa merkityksessä: rationaalisen moraalilain noudattamisena (Lagerspetz 1998a, s.92) ja mahdollisesti myös mahdollisuutena realisoida kykyjään (mts.93-94).

3. Libertarismi ja politiikka

Libertaristien näkemysten normatiiviset implikaatiot kiteytyvät nykyisessä poliittisessa tilanteessa yhteen vaatimukseen: valtion valtaa on radikaalisti kavennettava nykyisestään. Libertaristit pyrkivät näin Yhdysvaltojenkin mittakaavassa erittäin laajamittaiseen poliittiseen muutokseen. Onkin paikallaan tarkastella, miten tällainen teoreettinen suuntaus, jonka periaatteet näyttäisivät edellyttävän hyvinkin suurta poliittista aktivismia suhtautuu ”itse asiaan”, *politiikkaan*.

Ensi katsomalta on kiinnostavaa, että luettaessa libertaristien tekstejä kursorisestikin niistä nousee esiin tietty puhetapa, jota voidaan varsin ilmeisessä mielessä nimittää *antipoliittiseksi*. Poliitiikkaan liitetään libertaristien kirjoituksissa ennen kaikkea pakkokeinot. Esimerkiksi Rothbardin mukaan ”politics is the exercise of regularized violence” (Rothbard 1978, s.54). Koska hän samalla korostaa libertarismin luonnetta väkivallanvastaisena, vain itsepuolustustarkoituksiin pakkokeinot hyväksyvänä oppina, näyttäisi sen suhde politiikkaan muodostuvan hankalaksi. Libertaristit katsovat, että politiikassa vallitseva pakkokeinojen käyttö kaventaa yksilön vapautta päättää itse asioistaan. Kuten Boaz asian ilmaisee: ”In a civil society, you make the choices about your life. In a *political society*, someone else makes those choices.” (Boaz 1997a, s.15, kursiv. lisätty). Vastakohtaksi politiikalle asettuu tässä ”kansalaisyhteiskunta”. Boazilla vastakkainasettelu ”kansalais-” ja ”poliittisen” yhteiskunnan välillä viittaa liberalistiselle perinteelle tyypilliseen, muiden muassa Thomas Painen pamfletissaan *Common Sense* tekemälle vastakkainasettelulle *society*n ja *governmentin* välillä.¹⁵ Edellinen oli ihmisten tarpeiden ja halujen pohjalta ja niiden tyydyttämiseksi syntynyt yhteenliittymä, kun taas jälkimmäisen varsinainen funktio oli taata jäsentensä turvallisuus; kuten Paine asian ilmaisee, ”Society is produced by our wants and government by our wickedness” (Paine 1776, s.3; Boaz 1997a, s.42-43). Boaz sisällyttää *civil societyyn* myös yksilöiden väliset taloudelliset suhteet, markkinat. Täten myös yksilöiden vapaiden valintojen pelikenttänä toimivat markkinat eroavat ratkaisevalla tavalla politiikasta, sillä ”[i]n the marketplace, you get lots of choices; *politics forces* you to choose among a few” (Boaz 1997a, s. 190, kursiv. lisätty). Jos

¹⁵ Kansalaisyhteiskunnan käsitteestä ks. Pulkkinen 2000, s.14-16. Todettakoon, että Boazin *civil society*n käsitteestä näyttää puuttuvan kokonaan *kansalaisuuden* ulottuvuus, joka Pulkkinen mukaan on liberalistiselle kansalaisyhteiskunnan käsitteelle tärkeä (Pulkkinen, mts. 15).

politiikka antaakin toisinaan tilaa valinnoille eri vaihtoehtojen välillä, on vaihtoehtoja kuitenkin tarjolla vähemmän kuin markkinoilla.

Politiikkaa vastaan puhuu myös se, että se johtaa konflikteihin; esimerkiksi tärkeä kysymys eri elämäntapojen keskinäisestä paremmuudesta on poliittisena kysymyksenä ongelmallinen, sillä ”consensus on the best [way of life] is unlikely to be reached and – – when such matters are placed in the *political realm*, conflict is inevitable” (Boaz 1997a, s.106, kursiv. lisätty). Konfliktit muodostuvat ongelmallisiksi myös julkiseksi katsotun omaisuuden – julkiset tiet, luonnonsuojelualueet, radioaalto ja niin edelleen – tapauksessa, minkä vuoksi ”it would be best to privatize as much property as possible, to *depoliticize* decision making about the use of property” (Boaz 1997a, s.93, kursiv. lisätty), sillä poliittinen päätöksenteko ei johda kaikkia tyydyttävään ratkaisuun.

Politiikkaan liittyy selkeä *vallankäytön* ulottuvuus, joka istuu huonosti yhteen libertaristisen yksilösuvreenisuuden ajatuksen kanssa. Kuten Friedman muistuttaa: ”Politics does not run on altruism or pious intentions. Politics runs on power.” (Friedman 1989, s.44) Vallankäytön ilmentymänä on esimerkiksi tietty elitismi, jossa vaikkapa virantäytössä yksilöiden henkilökohtaiset meriitit ovat toissijaisia poliittisiin tekijöihin nähden: “We all know that judges, for example, are not selected according to their wisdom, probity, or efficiency in serving their consumer, but are *political hacks* chosen by the *political process*.” (Rothbard 1978s. 222-223, kursiv. lisätty). Niinpä libertaristeilla on selkeä päämäärä: ”the object of [a libertarian revolution] would be as nearly as possible the complete absence of power, properly speaking – certainly of *political power*, at any rate” (Narveson 1988, s.325).

Politiikka on vallankäyttöä; politiikassa joku muu tekee sinua koskevat päätökset puolestasi; politiikka johtaa väistämättä konfliktiin; poliittisessa prosessissa tehtäviin valitaan poliittisia broilereita, ei päteviä ihmisiä; poliitikkoja eivät toimi hyvien aikomusten, vaan vallanhimon pohjalta ja niin edelleen. Boaz kirjoittaa siitä miten ”the Age of Politics has failed to make good on itse promises” (Boaz 1997a, s.11); Friedman taas siitä, kuinka “if there were no politics, everyone’s income would be much higher” (Friedman 1989, s.154). Kirjoittaessaan tällä tavoin politiikasta libertaristit operoivat dikotomioilla, jotka ovat rakenteeltaan muotoa

politiikka

X

missä X vaihtelee. Toisinaan X on markkinat tai markkinatalous, toisinaan kansalaisyhteiskunta, toisinaan vapaus, toisinaan tuotteliaisuus, toisinaan rehellisyys tai työ. Keskeistä näissä vastakkainasetteluissa on se, että politiikka ja siihen liittyvät asiat mielletään niissä *huonoksi*, kun taas se, joka asetetaan politiikalle vastakkaiseksi, katsotaan *hyväksi*. Tältä pohjalta ei ole yllättävää, että libertaristit viittaavat toisinaan saksalaisen sosiologi Franz Oppenheimerin luokitteluun kahden eri käytettävissä olevan tarpeidentyydyttämiskeinon välillä: ”poliittinen” keino oli *ottaa* toisten tuottamat hyödykkeet itsellen; ”taloudellinen” keino oli *tuottaa* hyödykkeet itse tai hankkia ne vapaalla vaihdolla (Boaz 1997a, s.187-188; Rothbard 1978; s.50-51).¹⁶ Edellä esitetyn dikotomian voidaan siis katsoa olevan vain erikoistapaus yleisestä vastinparista

paha
hyvä

Ennen kuin voidaan tarkastella tämän vastakkainasettelun syitä, on kuitenkin syytä luoda katsaus siihen, mistä puhutaan kun puhutaan politiikasta.

3.1 ”Mitä politiikka on?”

Mitä politiikka on? Vastauksia tähän kysymykseen on lähestulkoon yhtä monta kuin kysyjäkin. Koska kattavan vastauksen antamiseksi on kirjoitettu kokonaisia monografioita (esim. Palonen 1978), en yritä samaa tässä. Yhden oikean vastauksen sijaan operoin tässä työssä kahdella erilaisella, mutta toivoakseni hyvin perusteltavissa olevalla politiikkakäsityksellä. Tarkoitukseni on hyödyntää näitä tapoja ymmärtää politiikka pääasiassa ”käänteisesti”, tarkastelemalla sitä mikä näistä näkökulmista on liberaristien teksteissä epäpoliittista. Tässä luvussa täsmennän yhtä käsitystä politiikasta ja libertarismien suhtautumista siihen. Toisen katsauksen politiikan käsitteeseen luon luvussa 5.

3.1.1 Ensimmäinen vastaus: valtiollinen politiikkakäsitys

Ensimmäistä käyttämäni politiikkakäsitystä voisi kutsua ”valtiolliseksi”. Tämän käsityksen mukaan politiikka on ennen kaikkea *valtioon* ja sen elimiin liittyvää toimintaa. Tästä näkökulmasta tärkeimpiä politiikan areenoja ovat parlamentin ja

¹⁶ ”Es gibt zwei grundsätzlich entgegengesetzte Mittel, mit denen der überall durch den gleichen Trieb der Lebensfürsorge in Bewegung gestetzte Mensch die nötigen Befriedigungsmittel erlangen kann: Arbeit und Raub, eigne Arbeit und gewaltsame Aneignung fremder Arbeit. Ich habe – vorgeschlagen, die eigne Arbeit und den äquivalenten Tausch eigener gegen fremde Arbeit das »ökonomische Mittel«, und die unentgeltene Aneignung fremder Arbeit das »politische Mittel« der Bedürfnisfriedigung zu nennen.“ (Oppenheimer 1929, s.19-20)

hallituksen kaltaiset organit, merkittävimpiä tapahtumia taas vaalit; tämä näkemys kiinnittää siis huomionsa pääasiassa poliittisiin järjestelmiin. Valtiollinen politiikkakäsitys vastaa uskoakseni melko pitkälle sitä, mitä arkikielessä politiikalla tarkoitetaan. Valtiollinen politiikkakäsitys on myös *sektoraalinen*: politiikka mielletään yhdeksi yhteiskunnallisen toiminnan sektoriksi muiden (talous, kulttuuri jne.) rinnalla, ja nämä sektorit mielletään toisistaan suhteellisen autonomisiksi (Palonen 1979, s.24-26).

Valtiollis-sektoraalinen käsitys politiikasta vastaa parhaiten sitä, mitä libertaristit politiikalla yleensä ymmärtävät. Tämä käsitys on ilmeinen esimerkiksi Nozickin teoriassa; Nozickin mukaan "[t]he fundamental question of political philosophy – is whether there should be any state at all" (Nozick 1974, s.4). Libertaristeille politiikan ymmärtäminen valtiosidonnaiseksi korostaa politiikan viimekätistä luonnetta legitiiminä vallankäyttönä: poliittiset päätökset ovat päätöksiä, joita tukemaan voidaan tarvittaessa panna koko valtion pakkovaltakoneisto (tästä Rothbardin edellä siteerattu väite politiikasta säännöllistettynä väkivaltana). Valtion erityispiirre, joka erottaa sen kaikista muista organisaatioista on libertaristeille siinä, että modernissa yhteiskunnassa vain valtiolla ja sen organeilla on legitiimiksi väitetty oikeus pakottaa yksilöitä alistumaan päätöksiin, joihin he eivät ole antaneet suostumustaan – tästä Boazin näkemys, jonka mukaan politiikassa joku toinen tekee yksilön päätökset hänen puolestaan. Tältä kannalta libertarismi on melkein pä trivialisissa mielessä epäpoliittista, pyrkiihän se valtion toimivallaan äärimmilleen supistamiseen tai jopa valtion hävittämiseen kokonaan. Valtio nähdään suurimmaksi yksilöiden vapautta rajoittavaksi tekijäksi ja politiikka pääasiassa erilaisten intressiryhmien keskinäiseksi ja periaatteessa epäoikeutetuksi kamppailuksi resursseista, jotka on kerätty verotuksella ja muilla libertaristien mielestä viime kädessä illegitiimeillä tavoilla. Libertaristien onkin tämän vuoksi helppo hyväksyä Oppenheimerin näkemys "poliittisista" keinoista anastukseen rinnastettavina.

Valtiollisen politiikkakäsityksen kannalta anarkistinen libertarismi, kuten anarkismi yleensäkin, on tietysti "absoluuttisen" epäpoliittista tähdätessään valtion ja samalla politiikan täydelliseen lopettamiseen. Nozick katsoo, että "anarchist theory, if tenable, undercuts the whole subject of *political* philosophy" (Nozick 1974, s.4, kurssiivi alkuperäinen). Narveson on samoilla linjoilla todetessaan: "It is interesting to speculate

on the character of political life in a fully libertarian society – since, after all, it seems that there wouldn't *be any*, as we are currently accustomed to it" (Narveson 1988, s.289). Poliitiikka on anarkokapitalisteille väkivallan harjoittamista valtion kautta, ja koska valtiolla ei – päinvastaisista väitteistä huolimatta – ole todellisuudessa oikeutta väkivallan harjoittamiseen, on poliitiikkaa pidettävä illegitiiminä toimintana.

Valtion legitimitettiin uskovillakin libertaristeilla on myös suuri epäily ”poliittista prosessia” kohtaan. Tärkeänä perusteluna tälle näkemykselleen libertaristit viittaavat usein taloustieteen julkisen valinnan (*public choice*) koulukunnan tutkimustuloksiin. Näin eräs suomalainen libertaristi: ”Public-choice teoria [sic] – löysi monia ’lainalaisuuksia’ poliittisesta prosessista ja siten antoi tieteelliset perustelut libertaristien politiikanvastaisuudelle” (de Wit 1996, s.185). Julkisen valinnan taloustiede tutkii ”poliittisia markkinoita” (kuten äänestämistä ja byrokratiaa) taloustieteen menetelmin ja ottaa lähtökohdakseen sen, että poliittisia toimijoita on tutkittava samalla tavalla kuin toimijoita markkinoilla: rationaalisina, omia etujaan tavoittelevina yksilöinä. Lähtökohtana on siis kiistää näkemys, että poliittisessa toiminnassa olevat ihmiset olisivat altruistisia, yhteistä etua palvelevia toimijoita ja tarkastella yksilöitä *homo economicuksina* (tällainen ajatus on taustalla Friedmanin näkemyksessä, että politiikan toimintaa ei voi selittää poliittisten toimijoiden hyvillä aikoimuksilla, vaan heidän vallanhimollaan). Näistä ekonomistisista lähtökohdistaan julkisen valinnan koulukunta päätyy usein tuloksiin, jotka ovat vähemmän mairittelevia poliittisen järjestelmän julkilausuttujen päämäärien kannalta. Varsinkin julkisen valinnan uusioikeistolaiseksikin (*new right*; ks. Dunleavy 1991) kutsuttu malli katsoo, että poliittisella järjestelmällä on poliittisten päätöksentekijöiden omista intresseistä käsin tai erilaisten intressiryhmien painostuksesta tai myötävaikutuksella taipumus päätyä ratkaisuihin, jotka suosivat tiettyjä kansalaisia toisten kustannuksella. Minarkistilibertaristit katsovat, että valtion ainoana legitiiminä tehtävänä on tarjota julkishyödykkeitä; *new right* –mallin mukaan valtio kuitenkin päätyy intressiryhmien painostuksesta ja poliittisen pelin seurauksena tosiasiaassa usein tuottamaan hyödykkeitä tai päätöksiä, jotka eivät vastaa julkishyödykkeille asetettuja ehtoja. (Dunleavy, mts. 36-42). Narvesonin sanoin: ”The idea that there are lots and lots of strictly public goods in which – prosperity consists is a Leftist illusion, not a demonstrable fact” (Narveson 1988, s.196). Vastaavasti valtaosalla valtion harjoittamaa sääntelyä, kuten tuotteisiin liittyvillä turvallisuusmääräyksillä tai vuokrasääntelyllä, ei ole mitään tekemistä

julkishyödykkeiden kanssa, vaan kyse on *new right* –koulukunnan mukaan vain peitelystä muodosta tukea tiettyjä kansalaisryhmiä toisten kustannuksella (Dunleavy, mt.). Siinäkin ihanteellisessa tilanteessa, että poliittisia päätöksiä tehtäisiin näistä ongelmista vapaassa ympäristössä, julkisen valinnan taloustiede osoittaa, että demokratia on usein yksinkertaisesti tehotonta: vaikka demokraattisten päätösten päämäärät katsottaisiinkin hyviksi, käyvät ne useimmiten kalliimmiksi kuin vaihtoehtoiset, ei-poliittiset tavat hoitaa asioita (esim. Narveson 1988, s.214).

Syitä tällaisille poliittisten instituutioiden patologiselle toiminnalle voidaan julkisen valinnan teoriassa esittää useita. Yhtäältä voidaan kiinnittää huomiota esimerkiksi siihen, että poliitikoille voi äänien varmistamiseksi seuraavissa vaaleissa olla rationaalisempaa miellyttää tiettyjä erityisryhmiä kaikkien kansalaisten sijaan tekemällä päätöksiä, jotka antavat edellisille joitain taloudellisia erityisetuja eikä esimerkiksi päätöksiä kaikkia tasapuolisesti hyödyttävistä veronalennuksista. Toisaalta voidaan kiinnittää huomiota vaikkapa siihen, että julkisella sektorilla työskenteleville viranhaltijoille on yleensä rationaalista pyrkiä oman virastonsa budjetin kasvattamiseen ja näin oman tilanteensa turvaamiseen. Molemmissa tapauksissa tuloksena on valtion menojen paisuminen ja valtiovallan levittäytyminen sen varsinaisen toimenkuvan ulkopuolisille alueille. (Buchanan 1975, luku 9).

Poliittisessa ajattelussa on perinteisesti esitetty perustuslaki rajoitteena valtion orgaanien valtaa vastaan ja täten kansalaisen turvana valtiota vastaan, mutta monet libertaristit epäilevät myös perustuslaillisten säädösten varaan rakentuvien menetelmien mahdollisuuksia suojella yksilöiden oikeuksia ja torjua ekspansiivisen valtion levittäytymistä. Pääasiassa Yhdysvaltain esimerkkiin viitaten he huomauttavat, että vankassakin perustuslaillisessa järjestelmässä, jossa lakiin on kirjattu tarkasti valtion oikeutetun toimivallan rajat, päädytään helposti ajan saatossa yhä löyhempiin perustuslain tulkintoihin ja tätä kautta valtiovallan hitaaseen levittäytymiseen yhä uusille elämänalueille. Jotkut libertaristit kuten Boaz katsovat, että tällainen kehitys on pysäytettävissä ja käännettävissä takaisin omaksumalla erittäin tiukka tulkinta Yhdysvaltain perustuslaista – jollainen vastaa heidän mukaansa myös perustuslain laatijoiden alkuperäisiä intentioita (Boaz 1997a, s.121-126). Skeptisemmät liberaristit kuten Rothbard ovat eri mieltä. Rothbardin näkemyksen mukaan lakia tulkitsevat elimet

kuten parlamentti tai perustuslakituomioistuimet kuuluvat kiinteästi valtiokoneistoon, ja näiden elinten jäsenet ovat ymmärrettävästi solidaarisia ”omaa” instituutiotaan kohtaan.

”It is true that, in the United States, at least, we have a constitution that imposes strict limits on some powers of government. But, as we have discovered in the past century, no constitution can interpret or enforce itself, it must be interpreted by *men*. And if the ultimate power to interpret a constitution is given to the government’s own Supreme Court, then the inevitable tendency is for the Court to continue to place its imprimatur on ever-broader powers for its own government.” (Rothbard 1978, s.48)

Rothbardin näkemyksen taustalla on anarkismille tyypillinen käsitys valtiosta instrumenttina, joka palvelee tietyn hallitsevan eliitin etuja. Rothbardin mukaan ”the normal and continuing condition of the State is *oligarchic rule*: rule by a coercive elite which has managed to gain control of the State machinery” (mts. 50). Tämä elitistinen käsitys valtiosta on vallitseva libertaristien parissa yleisemminkin vaikkei aina yhtä jyrkässä muodossa. Jos elitistinen käsitys valtiosta yhdistetään *public choice* –tyyliseen teoriaan poliittisten instituutioiden käyttäytymisestä, voidaan esittää ainakin yksi todennäköinen selitys perustuslain tulkintojen löyhentymiselle:

- (1) Valtaapitävät haluavat lisää valtaa, sillä se merkitsee heille enemmän etuuksia.
- (2) Yhä laveammat perustuslain tulkinnat antavat valtaapitäville mahdollisuuden saavuttaa lisää valtaa.
- (3) Perustuslakia tulkitsevat henkilöt ovat valtaapitäviä tai hyötyvät siitä, että valtaapitävät hyötyvät, joten
- (4) Perustuslakia tulkitsevien on rationaalista päätyä yhä laveampiin perustuslain tulkintoihin.

Yleisemmällä tasolla perustuslaillisten valtarajoitteiden ongelman voi skeptisestä näkökulmasta katsoa olevan siinä, että parhainkin perustuslaki tarvitsee aina välttämättä tulkitsijan, ja tulkinnan välttämättömyys tuo pitkällä aikavälillä lakiin väistämättä tietyn epävarmuuden momentin.¹⁷

3.1.1.1 Sananen demokratiasta

Edellä esille tuodun johdosta on paikallaan käsitellä suppeasti libertaristien suhtautumista demokratiaan. Heidän kantansa on tässä suhteessa varsin selkeä: demokratia ei ole itsessään erityisen arvokasta, ainakaan mikäli demokratialla ymmärretään tavalliseen tapaan enemmistöperiaatteen käyttöä poliittisessa päätöksenteossa: ”Libertarians, as the name implies, believe that the most important

¹⁷ Hyvä analyysi erilaisista keinoista rajoittaa lainsäädäntöteitse valtion valtaa kansalaisiinsa sekä näiden rajoitteiden rajoitteista on Elster 1993. Elsterin lopputulos on pitkälti sama kuin Rothbardin: yksikään esitetystä rajoitteista ei voi olla täydellisen pitävä.

political value is liberty, not democracy” (Boaz 1997a, s.14). Yksilönvapauksien ja demokratian kytkös on libertaristiselta kannalta parhaimmillaankin kontingentti. Kärjistäen: libertaristiselta katsantokannalta yksilönvapaudet ovat kukoistaneet demokraattisissa yhteiskunnissa ei demokratian ansiosta, vaan pikemminkin siitä huolimatta.

Libertaristit esittävät demokratiaa vastaan kahdenlaisia argumentteja, jotka voidaan jakaa karkeasti ”praktisiin” argumentteihin ja moraalisiin argumentteihin, joista molemmista esitän joitakin esimerkkejä. Praktisen argumenttityypin argumentit korostavat esimerkiksi sitä kansalaisen kannalta ongelmallista demokratian piirrettä, että toisin kuin varsinaisilla markkinoilla, äänestävällä yksilöllä on ”poliittisilla markkinoilla” vain rajoitetut mahdollisuudet harjoittaa valinnan vapautta. Asiakeskeinen äänestäjä, jolle vaaleissa on tärkeää vain yksi tai vain muutama kysymys, ei voi valita ehdokasta tekemään päätöstä pelkästään näistä äänestäjälle tärkeistä kysymyksistä, vaan hänen valintansa on aina ”package deal”. Jos kansalainen valitsee ehdokkaansa vaikkapa sen perusteella, että ehdokas lupaa alentaa veroja, on ehdokas valituksi tultuaan päättämässä myös sellaisista kysymyksistä, jotka eivät liity veroihin lainkaan ja joista äänestäjä on hänen kanssaan mahdollisesti eri mieltä. Näin äänestäjän valinta ei edistä hänen etuaan kuin osittain; lisäksi niiden muiden päätösten kustannukset, joita ehdokas valitsemallaan päästyään tekee, voivat hyvin ylittää sen hyödyn, minkä äänestäjä katsoi veronalennuksesta saavansa. Pahimmassa tapauksessa käy tietysti niin, että äänestäjän ehdokas ei lainkaan tule valituksi, jolloin äänestäjän valinta jää merkityksettömäksi. (Boaz 1997a, 189-190). Tämä ja eräät muut demokraattisen päätöksenteon prosessien ongelmiin, kuten erilaisiin äänestysparadokseihin, liittyvät argumentit ovat teoreettisia argumentteja sikäli, että ne osoittavat demokratian olevan ongelmallinen päätöksentekomenettely siinäkin tilanteessa, että toimijat toimivat täysin sovittujen pelisääntöjen mukaan (eli ilman ”pahaa tahtoa”). Parhaassakin tapauksessa demokratian järkevyyttä voidaan siis asettaa kyseenalaiseksi. Asetta verran empiirisemmältä kannalta tarkasteltuna voidaan viitata siihen, että demokraattiset järjestelmät ovat yhtä alttiita julkisen valinnan taloustieteen esille tuomille ongelmille kuin muutkin poliittiset järjestelmät: demokraattinen päätöksenteko on useimmiten taloudellisesti tehottomaa. Poliittisen arkikäytännön tasolla taas voidaan kiinnittää huomiota siihen, että demokraattisetkaan järjestelmät eivät ole vapaita poliittisesta

korruptiosta, kuten poliittisen päätöksenteon ja vallankäytön tutkimus on osoittanut (esim. Boaz, mts.189-193).

Libertaristien moraaliset argumentit demokratiaa vastaan perustuvat sille käsitykselle, että demokratia on aina ainakin potentiaalisesti joukkovaltaa, jollaisena sillä on useita tunnettuja ongelmia. Valtion legitiimin väkivallan tuen taakseen saavien ja näin kansalaisia sitovien päätösten tekeminen demokraattisin keinoin antaa käytännössä enemmistölle aseet harjoittaa, sen niin halutessa, täysin mielivaltaista ja epäoikeudenmukaista valtaa vähemmistöjä kohtaan. Vaikka oletettaisiin päätökset viime kädessä tekevän enemmistön olevan kuinka valistunutta tahansa, ei tämä anna demokratialle legitimeettiperustaa. Pakkotoimenpiteisiin nojautuvien sitovien päätösten tekeminen enemmistöperiaatteella on moraalisesti epäoikeudenmukainen menettelytapa, sillä se ei kunnioita yksilöiden oikeutta päättää itse omista asioistaan. Asia on kahtalaisesti hankala nykyisenkaltaisissa suurissa yhteiskunnissa. Koska poliittiset oikeudet omaavien kansalaisten lukumäärä on nykyisissä poliittisissa yksiköissä – ennen kaikkea kansallisvaltioissa – suuri, joudutaan niissä useimmiten turvautumaan edustukselliseen demokratiaan suoran demokratian sijasta. Edustuksellisen demokratian käyttö nostaa kuitenkin esiin kysymyksen kansan edustajien mandaatin luonteesta. Millä tavalla esimerkiksi parlamentin jäsenet voivat todella ”edustaa” muita kansalaisia – myös niitä, jotka eivät heitä äänestäneet? Libertaristien näkökulmasta edustuskysymykseen voi tuskin antaa lopullisesti tyydyttävää vastausta. Edustuksellisen demokratian oikeutus on tästä näkökulmasta siis hataralla pohjalla, ja vaikka olisikin mahdollista turvautua suoraan demokratiaan, tämäkin päätöksentekomenettely olisi kyseenalainen. Jyrkin moraalinen argumentti kaikenlaista, niin edustuksellista kuin suoraakin demokratiaa vastaan löytyy luonnollisesti anarkisteilta. Näin Rothbard:

”The government does not in any accurate sense ‘represent’ the majority of the people, but even if it did, even if 90% of the people decided to murder or enslave the other 10%, this would still be murder and slavery, and would not be voluntary suicide or enslavement on part of the oppressed minority. Crime is crime, aggression against rights aggression, no matter how many citizens agree to the oppression.” (Rothbard 1978, s.49)

4. Oikeudet ja yhteisöt poliittisessa keskustelussa

Yksilönoikeuksien käsitteen ja niiden ympärille nivoutuvan diskurssin merkitys on libertarismille suuri. Yksilönoikeuksien käsite on se näkökulma, josta käsin useimmat libertaristit jäsentävät koko poliittisen teoriansa. Tämä juontaa libertaristien käsityksestä siitä, mikä poliittisen filosofian ja teorian tarkoituksena on. Useimmat libertaristit allekirjoittanevat Robert Nozickin näkemyksen poliittisen filosofian päämääristä: ”Political philosophy, as I see it, is mainly the theory of what behavior may legitimately be enforced, and of the nature of the institutional structure that stays within and supports these enforceable rights.” (Nozick 1981, s.503) Koska libertaristeille poliittinen filosofia käsittelee, Nozickin sanoin, legitiimiä pakkovallankäyttöä ohjaavaa institutionaalista rakennetta – mikä libertaristeille merkitsee valtiota, joka heille on weberiläisesti tietyllä alueella legitiimin väkivallan monopolia hallussaan pitävä orgaani – nousevat poliittiselle filosofialle keskeiseksi kysymykset siitä, mitä kukin saa ja ei saa tehdä toisille. Tätä taas määrittävät libertaristien näkemyksen mukaan yksilöiden oikeudet ja tietyssä mielessä *vain* ne. Näin David Boaz: ”For libertarians, the basic political issue is the relationship of the individual to the state. What rights do individuals have (if any)? What form of government (if any) will best protect those rights? What powers should government have?” (Boaz 1997a, s.15). Jyrkkää luonnonoikeudellista näkökantaa edustava Murray Rothbard ilmaisee oikeuskeskeisen libertaristisen näkemyksen äärimmäisessä muodossaan:

”The central core of the libertarian creed – – is to establish the absolute right to private property of every man: first, in his own body, and second, in the previously unused natural resources which he first transforms by his labor. These two axioms, the right of self-ownership and the right to ‘homestead’ *establish the complete set of principles of the libertarian system.*” (Rothbard 1978, s.39, kursiv. lisätty)

Kaikki relevantit poliittiset kysymykset koskevat näin ollen yksilöiden oikeuksia: sitä, mitkä niiden rajat ovat; sitä, onko niitä loukattu ja jos on, kenen toimesta; sitä, miten parhaiten suojata näitä oikeuksia ja kuinka loukkaajaa tulee rangaista ja niin edelleen.

Mielenkiintoisena kysymyksenä voi pitää sitä, missä määrin libertarismin nivoutuminen juuri yksilönoikeusdiskurssin kuvastaa tiettyjä kulttuurisia erityispiirteitä. Oikeuksien historian kannalta yhtenä kanonisena tekstinä voidaan pitää Yhdysvaltain perustuslakia, jossa yksilönoikeuksien merkitys ja asema saa klassisen muotoilunsa: ”We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their

Creator with certain unalienable Rights...”¹⁸ Leimallisesti amerikkalaisena suuntauksena libertarismi seuraa vahvasti tätä traditiota. Kysymystä amerikkalaisen alkuperän merkityksestä libertarismille ei kuitenkaan voi käsitellä tarkemmin tässä. On paikallaan myös todeta, että oikeusdiskurssin hallitseva merkitys ei tänä päivänä tietenkään ole ominaista yksinomaan libertarismille tai edes amerikkalaiselle tai englanninkieliselle politiikan teorialle; kuten L.W. Sumner toteaa, julkisten ja poliittisten kysymysten käsittelystä oikeuksien termein on tullut yleinen tapa länsimaissa ja muuallakin, kuten viimeistään erilaiset tällä vuosisadalla tehdyt kansainväliset ihmisoikeuksien julistukset ovat todistaneet (Sumner 1984, s.20; Sumner 1987, s.1; vrt. aiheesta yleisemmin myös Helminen & Lång 1987).

4.1 Oikeuksien määrittely

Yksi tärkeä käsitteellinen ero joka oikeuksista puhuttaessa on syytä tehdä, on ero *moraalisten* ja *juridisten* oikeuksien välillä. On paikallaan korostaa, että libertaristeille tärkeissä oikeuksissa on kysymys ennen kaikkea moraalista oikeuksista. Näiden välinen ero on ainakin intuitiivisesti selkeä: juridisia oikeuksia voi olla olemassa ainoastaan siinä tapauksessa, että jokin olemassaoleva oikeusjärjestys ne määrittää ja tunnustaa, kun taas moraalisten oikeuksien olemassaolo ei ole riippuvainen niiden institutionaalisesta tunnustamisesta. Moraaliset ja juridiset oikeudet eivät myöskään välttämättä liity toisiinsa. Yksilöllä *S* voi olla moraalinen oikeus *x*:ään, muttei juridista oikeutta siihen; vastaavasti *S*:llä voi olla juridinen oikeus *y*:hyn, muttei moraalista oikeutta siihen. Olettakaamme, että *S* on Suomessa asuva amfetamiinin käyttäjä. Jos pidämme hänen amfetamiinin käyttöönsä hyväksyttävänä, katsomme, että hänellä on moraalinen oikeus siihen. Juridista oikeutta hänellä ei siihen kuitenkaan ole, sillä amfetamiinin kaltaisten huumeiden käyttö on Suomessa kriminalisoitu. Olettakaamme seuraavaksi, että on olemassa valtio *M*, jonka laki antaa miehille oikeuden päättää oman omaisuutensa lisäksi myös aviovaimonsa omaisuuden käytöstä. Jos katsomme, että naisilla tulee miesten tavoin olla oikeus päättää omaisuutensa käytöstä, voimme sanoa, että *C*:ssä miehillä on juridinen, mutta ei moraalista oikeutta päättää vaimonsa omaisuuden käytöstä.

¹⁸ Amerikka-kommentaarissaan *Onko Amerikka totuus Euroopasta?* Risto Heiskala vertailee oikeusdiskurssin merkitystä suomalaiselle ja amerikkalaiselle poliittiselle keskustelulle tähän tapaan: ”Nyky-suomalainen ei oikein jaksaa liikutua luonnonoikeusteorioista vaikka onkin valmis vetoamaan YK:n Ihmisoikeuksien julistukseen esimerkiksi Etelä-Afrikan tapauksessa – Uudella mantereella on toisin. Siellä luonnonoikeusteoria ei ole vain oppihistorioitsijoiden tomunmakuista harrastusta vaan elävää perinnettä.” (Heiskala 1992, s.31)

Jeremy Waldron on tehnyt tässä yhteydessä relevantin erottelun oikeuksien käsitteen käytöstä poliittisessa filosofiassa. Waldron erottaa kolme oikeuksien merkitystä: (1) oikeudet institutionaalisina järjestelyinä, jotka antavat laillisen suojan yksilöiden intresseille, takaavat tietyn juridisen vaikutuksen yksilöiden valinnoille tai takaavat sen, että yksilöille tarjotaan tiettyjä hyödykkeitä tai mahdollisuuksia; (2) oikeudet oikeutettuina vaateina sen suhteen, että kohdassa (1) mainitut institutionaaliset järjestelyt saatettaisiin voimaan, niitä ylläpidettäisiin ja niitä noudatettaisiin; sekä (3) oikeudet tietynlaisena oikeutuksena kohdan (2) vaateille, eli oikeudet fundamentaalisina moraaliperiaatteina, jotka takaavat keskeisen roolin tietyille perustavalle arvolle, kuten tasa-arvolle, autonomialle tai moraalitoimijuudelle. Oikeudet merkityksessä (1) ovat juridisia oikeuksia, kun taas oikeudet merkityksessä (2) ja (3) ovat moraalisia oikeuksia. (Waldron 1987, s.443)

Käsitteellisesti tai loogisesti tarkastellen kumpikaan oikeuksien tyyppi – juridinen tai moraalinen – ei ole primäärinen toiseen nähden; ei voida esimerkiksi katsoa, että juridiset oikeudet olisivat moraalisten oikeuksien osajoukko (tai päinvastoin).¹⁹ Koska oikeuksien idean käyttö filosofisessa ja valtaosin myös poliittisessa argumentaatiossa perustuu kuitenkin oikeuksien ”moraaliseen voimaan”, siis koska oikeudet ovat poliittisissa ja moraalisia kysymyksiä koskevassa kielenkäytössä niin tärkeitä ja merkityksiltään latautuneita – kukaan vilpittömän ihminen tuskin haluaa puolustaa sellaisia juridisia oikeuksia, jotka hän katsoo moraalisesti kestävämmiksi – moraaliset oikeudet voidaan katsoa juridisiin nähden ensisijaisiksi.²⁰ Tämä on siis filosofinen ja poliittinen näkökulma asiaan; oikeustieteilijä ja juristi katsovat tilannetta luonnollisesti toisin. Yksilön juridiset oikeudet voidaan siis tässä omaksutusta näkökulmasta katsoa oikeutetuiksi vain siinä määrin kuin ne ovat yhteneväisiä hänen moraalisten oikeuksiensa kanssa. Libertaristien normatiivinen politiikan teoria pyrkii vastaamaan kysymykseen siitä, minkälaisen sääntöjen *tulisi* ohjata yksilöiden keskinäistä kanssakäymistä (tai, tarkemmin, tiettyä osaa tästä kanssakäymisestä). Näin ainoastaan yksilöiden moraaliset oikeudet ovat viime kädessä todellisia ja sellaiset juridiset oikeudet, jotka eivät ole moraalisia oikeuksia, ovat oikeuksia vain nimellisesti. Koska libertaristit ovat monessa suhteessa kriittisiä vallitsevaa lainsäädäntöä kohtaan

¹⁹ Sen sijaan tiukan oikeuspositivistisesta näkökulmasta katsottuna erottelu moraalisiin ja juridisiin oikeuksiin saattaisi olla pätemätön, riippuen oikeuksien käsitteen tulkinnasta.

merkitsee tämä sitä, että he katsovat monien nykyään institutionaalisesti ”oikein” säädettyjen ja näin laillisesti oikeuksiksi tunnustettujen vaateiden olevan tosiasiasa jotain muuta. Waldronin erotteluun viitaten voidaan siis sanoa, että moraalisesti legitiimissä oikeusjärjestelmässä oikeuksien merkityksessä (1) *tulee* jollain tavalla olla yhtenevät oikeuksien merkityksessä (2) ja (3) kanssa. Vastedes oikeuksista kirjoittaessani keskityn siten ennen kaikkea moraalisten oikeuksien käsittelyyn.

Tätä ennen on kuitenkin syytä lisätä, että libertaristeilla esiintyy myös juridisista oikeuksista lähtevää argumentaatiota. Tässä ilmenee libertarismin luonne spesifisti amerikkalaisena suuntauksena, sillä ne harvat etabloituneet juridiset oikeudet, joihin heidän teksteissään eksplisiittisesti vedotaan, ovat yleensä Yhdysvaltain itsenäisyysjulistus ja perustuslaki. Tavanomaisesti libertaristisessa keskustelussa on tullut kritisoida vallitsevaa amerikkalaista poliittista ja oikeudellista järjestelmää perustuslain vastaisena, ja viitata tämän näkemyksen tueksi perustuslain kirjoittajien (*”founding fathers”*) ”todellisiin” tarkoituksiin perustuslakeja säädettäessä ja Yhdysvaltain ”todellisiin” periaatteisiin valtiona ja kansakuntana. Murray Rothbardin näkemys, jonka mukaan *founding fathers* kannattivat todellisuudessa hyvinkin libertaristisia (so. liberaaleja) näkemyksiä, on varsin kuvaava (Rothbard 1978, 1982, passim.). Myös Boazin mukaan Yhdysvaltain itsenäisyysjulistus on ”probably the finest piece of libertarian writing in history” (Boaz 1997a, s.43). Näkemykseen Yhdysvaltain perustuslaista yksilöiden oikeudet ja rajoitetun sekä hajautetun valtiovallan takaavana liberalistisena/libertaristisena perustuslakina liittyy eräänlainen rappiokertomus: vuosien kuluessa alkuperäinen, Locken ja Thomas Painen kirjoituksille paljon velkaa oleva ja Thomas Jeffersonissa kiteytynyt amerikkalainen henki rapautui. Unohdetun totuuden – yksilön oikeuksien ja *limited government*’in – tilalle astui kilpailevia oppeja, joita kaikkia yhdisti jonkinlainen etatismi: nationalismi, progressivismi, ja lopulta liberalismi sanan nykyamerikkalaisessa merkityksessä. Uusien ajattelutapojen myötä myös perustuslakia alettiin tulkita sen säätäjien alkuperäisten ajatusten vastaisesti. Tähän vedoten Rothbardin kaltaiset liberaristit esiintyvät perustuslain kirjoittajine aatteellisina perillisinä: ”Libertarians are the only genuine current heirs of Jefferson, Paine, Jackson and the abolititonists – we are more truly traditional and more rootedly American than the conservatives” (Rothbard 1978, s.320). Vaikka tällaiset perustuslakiargumentit

²⁰ Toisaalta on huomattava, että mikään ei pakota ottamaan juuri *oikeuksia* lähtökohdaksi. Poliittisessa ajattelussa on paljon ”lockelaista” oikeuksien käsitteistä lähtevää keskustelua vanhempi traditio, jossa keskeiseksi mielletään oikeuksien sijasta *velvollisuudet*.

muodostavatkin vain eräänlaisen kuorutuksen libertaristien teorialle – libertaristeille teorian “kova ydin” on pätevä täysin välittämättä minkään valtion perustuslaeista – niiden merkitystä amerikkalaisessa poliittisessa debatissa ei luonnollisesti pidä aliarvioida. Sen sijaan niiden merkitys käsillä olevassa työssä on vähäinen, minkä vuoksi en käsittele niitä enempää.

4.1.1 Oikeuksien luonne

Libertaristien kesken vallitsee suuri yksimielisyys siitä, millaisia oikeuksia yksilöillä on; sen sijaan suurtakin erimielisyyttä vallitsee sen suhteen, ”miten” oikeudet ovat – miten ne ovat perusteltavissa. Kysymystä oikeuksien perustasta käsitelen myöhemmin; ensin on syytä tarkastella millaisiksi libertaristit ymmärtävät oikeudet.

Ensinnäkin, individualisteina libertaristeille ainoa oikeuksien ”sijoituspaikka” on yksilö. Vain yksilöillä voi olla oikeuksia, ja kaikki puhe mahdollisista yhteisöjen oikeuksista (esim. oikeudesta kansalliseen itsemääräämiseen) on joko käsitteellistä sekaannusta tai sitten valtapyyteiden peittelemiseksi käytettyä retoriikkaa. Rothbard ilmaisee tämän näkökannan seuraavalla tavalla:

”’Society’ is sometimes treated as a superior or quasi-divine figure with overriding ‘rights’ of its own – – The individualist holds that only individuals exist, think, feel, choose, and act; and that ‘society’ is not a living entity but simply a label for a set of interacting individuals. Treating society as a thing that chooses and acts, then, serves to obscure the real forces at work.” (Rothbard 1978, s.37; vrt. myös Nozick 1974, s.32-33)²¹

Toiseksi, libertaristien näkökulmasta yksilöiden oikeudet ovat käytännöllisesti katsoen kaikki *negatiivisia* oikeuksia. Seuraan tässä Jan Narvesonin esittämää määritelmää negatiivisille oikeuksille. Narvesonin lähtökohtana on eräs oikeuksia koskevan käsitteellisen pohdinnan perustavista lähtökohdista: oikeuksiin liittyy aina velvollisuuksia, jotka muodostavat eräänlaisen kääntöpuolen oikeuksille. ”To have a right to someone else’s action or inaction is for that person to have a duty to act or refrain (unless the right-holder waives his right): my right to your doing x is your duty to do x, unless I permit you to do otherwise” (Narveson 1988, s.45). Esimerkiksi se, että

²¹ Ankarasti ottaen Rothbard on väärässä väittäessään, että ainoastaan yksilöt ovat olemassa. Metodologisen individualistinkin on oletettava olemassa oleviksi yksilöiden väliset *relaatiot*, jotka eivät ole redusoitavissa yksilöihin. Osin tästä johtuen mielekkääksi määritelmäksi yhteiskunnalle ei riitä ”a set of interacting individuals”. Nämä huomiot eivät kuitenkaan ole tässä keskeisiä (individualismin ongelmista ks. Bhaskar 1989, luku 5). Rothbardin keskeinen väite on vain se, että yhteiskunta ei ole sellainen entiteetti, jonka voitaisiin katsoa omaavan oikeuksia. Tämän väitteen hyväksyminen ei välttämättä edellytä edes metodologisen individualismin omaksumista. Esimerkiksi Nozick ei näytä olevan täysiverinen *metodologinen* individualisti; sen sijaan hänen *eettisestä* individualismistaan ei ole epäilystä.

minulla on oikeus nauttia ostamastani hyödykkeestä – esimerkiksi kuluttamalla se tai hävittämällä se – merkitsee sitä, että ystäväilläni ja kaikilla muillakin on velvollisuus olla estämättä minua kuluttamasta kyseistä hyödykettä ellen sitä nimenomaisesti halua. Sama pätee, näin Narveson ja muut libertaristit väittävät, myös kaikkiin muihin oikeuksiin. Yksilön oikeudet ovat näin aina suunnatut jotakuta toista tai toisia vastaan: oikeudet asettavat rajoitteita muiden toiminnalle (mts. 46).

Oikeuksiin liittyvissä velvollisuuksissa voidaan puolestaan tehdä jaottelu negatiivisiin ja positiivisiin velvollisuuksiin: negatiiviset velvollisuudet merkitsevät jonkun yksilön tai yksilöiden joukon velvollisuutta *pitäytyä tekemästä* jotakin, kun taas positiiviset velvollisuudet merkitsevät velvollisuutta *tehdä* (aktiivisesti jotakin). Tästä päästäänkin helposti negatiivisten ja positiivisten oikeuksien väliseen eroon: negatiiviset oikeudet ovat niitä oikeuksia, joihin liittyy toisten taholta (ainoastaan) negatiivinen velvollisuus, positiiviset oikeudet vastaavasti niitä, joihin liittyy positiivinen velvollisuus (mts. 57-58). Edellä esittämäni hyödyke-esimerkissä on kyse negatiivisesta oikeudesta. Positiivisesta oikeudesta esimerkkinä voi ottaa vaikkapa oikeuden saada apua; tässä apuun oikeutetun oikeuteen liittyy jonkun muun tai muiden velvollisuus aktiivisesti toimia hänen auttamisekseen.

4.1.2 Negatiiviset oikeudet ja vapaus

Miksi libertaristit sitten katsovat yksilöiden oikeuksien olevan ennen kaikkea negatiivisia? Tähän vastaamiseksi on tarkasteltava sitä, mitä oikeuksien sisältönä libertaristeille on. Libertaristien yleisenä lähtökohtanaahan oli, että vapaus on tärkein poliittinen päämäärä – tästä nimi libertarismi. Ihmisten välisiä suhteita ja niiden järjestämistä punnittaessa yksilöiden vapautta on pidettävä ensisijaisimpana seikkana. Kuten luvussa 2 aiemmin todettiin, libertaristeille vapaus merkitsee ennen muuta niin kutsuttua negatiivista vapautta. Tämän angloamerikkalaiselle traditiolle tyypillisen vapauskäsitteen Tuija Pulkkinen on tiivistänyt seuraavasti: ”Liberty is basically understood as the freedom to act in accordance with one’s own will without encountering obstruction” (Pulkkinen 2000, s.11). Edelleen, koska tämän näkemyksen mukaan ”other people, and the social community, are necessarily obstacles of free

individual motion” (mt.), valtiovallan toimintaa tarkasteltaessa on aina kiinnitettävä huomiota siihen, missä määrin mikäkin toimi rajoittaa yksilöiden vapautta.²²

Useat libertaristit ottavat lähtökohdaksi ajatuksen siitä, että yksilöillä on vain yksi perustava oikeus: oikeus *vapauteen*. Tätä kantaa edustaa Boaz, jonka mukaan ”[the] one fundamental human right is the right to live your life as you choose as long as you don’t infringe on the equal rights of others” (Boaz 1997a, s.59). Samaa kantaa edustaa Narveson, joka pitää libertarismien keskeisenä teesinä ajatusta jokaisen yksilön oikeudesta vapauteen: “Libertarianism may certainly be characterized as the view that everyone has an equal right to liberty – everyone has the fundamental right to liberty – and – anything that deprives him or her of this, or violates or infringes it, is an injustice” (Narveson 1988, s.99). Rothbardin voidaan katsoa päätyvän samansuuntaiseen johtopäätökseen, vaikka hänen lähtökohdanaan onkin yksilön absoluuttisen omistusoikeus itseensä ja legitiimisti hankkimaansa omaisuuteen, sillä hän määrittelee vapauden tilaksi, jossa yksilön oikeuksia ei loukata: ”Freedom is a condition in which a person’s ownership rights in his own body and his legitimate material property are *not* invaded, are not aggressed against – Freedom and unrestricted property go hand in hand” (Rothbard 1978, s.41; Rothbard 1982, s.41-42).

Pulkkinen katsoo angloamerikkalaisen vapauskäsitteen periytyvän Hobbesilta, joka Leviathanissaan tunnetusti tähtäsi tieteelliseen (fysikalistiseen) kuvaukseen yhteiskunnasta (Pulkkinen, mts.10-11). Tämä tulkinta on tosin liiaksi yksinkertaistava, sillä harva liberalisti tai libertaristi allekirjoittaa sellaisenaan Hobbesin edustaman ”luonnontieteellisen” vapauskäsitteen, jossa vapaus merkitsee kappaleen rajoittamatonta liikkumista ja jossa vapauden rajoitteina voivat toimia myös luonnollisesti, ilman ihmisen myötävaikutusta esteinä olevat fyysiset objektit (Raphael 1984, s.30-34). Tällaisessa vapauskäsitteessä ei itsessään ole mitään loogista tai moraalista vikaa. Ongelmana tällaisessa näkemyksessä kuitenkin on, että sitä on yleensä pidetty poliittisen teorian näkökulmasta liian laajana. Jos omaksutaan hobbesilainen näkemys, joudutaan sanomaan, että yksilö ei ole vapaa esimerkiksi silloin, kun hän on epäonneaan pudonnut kaivoon eikä pääse sieltä pois. Lisäksi Hobbes katsoi määritelmänsä soveltuvan samalla tavoin myös elottomaan luontoon kuuluvien olioiden

²² Berlinin tapaan angloamerikkalaiselle vapauskäsitteelle vaihtoehtoiseksi Pulkkinen asettaa saksalaiseksi nimittämänsä vapauskäsitteen, jossa vapaus kytketään järjellisen moraalilain noudattamiseen, ei esteettömään toimintaan (Pulkkinen, mts. 11-13).

– kivien, meteoriittien, veden ja sen sellaisen – vapaudesta puhumiseen. Näissäkin tapauksissa voidaan toki pitää mielekkäänä jonkinlaisesta vapaudesta puhumista; kuitenkin useimmat kommentaattorit katsonevat, että tämä ei ole sellaista vapautta, jota politiikan teorian näkökulmasta on pidettävä relevanttina. Sillä voidaanko luonnollisia fyysisiä esteitä todella pitää poliittisesti merkittävinä vapauden rajoitteina? Eikö ihmisen vapauden ja vaikkapa virtaavan joen ”vapauden” välillä ole merkittäviä eroja?

Hobbesilaista käsitystä vapaudesta ja sen rajoitteista ei tarvitse kuitenkaan modifioida paljoakaan, jotta siitä saataisiin libertaristeille käyttökelpoinen. Siihen tarvitsee ainoastaan lisätä toteamus, että vapauden *todellisina* tai varsinaisina rajoitteina ovat ainoastaan ihmisten intentionaalisista teoista riippuvat asiointilat. Sen kaltaiset asiat kuin ihmisten vapaata liikkumista rajoittavat luonnolliset fyysiset esteet eivät todellisuudessa muodosta rajoitteita vapaudelle (näin esim. Narveson 1988, s.20-21; Rothbard 1982, s.33, 42). Kysymys ei tietenkään ole aivan näin yksinkertainen. Eikö ihmisten toiminnasta aiheutuvien rajoitteiden rajaaminen vapauden ainoiksi ”todellisiksi” esteiksi ole filosofiselta kannalta mielivaltainen raja – pyrkimys sulkea pois täysin valideja sanan ”vapaus” merkitysvivahteita jonkinlaiseen arkikielen auktoriteettiin nojaten?²³ Arkikieli on tunnetun epämääräinen vetoomustuomioistuin, sillä varsinkin vapauden kaltaisilla kiistanalaisilla käsitteillä on useita merkityksiä ja käyttötarkoituksia, eikä näiden luokittelu ensi- ja toissijaisiin ole aina niin helppoa. Kuten Eerik Lagerspetz toteaa: ”Onko lopultakaan niin omituista sanoa, että ihminen, joka on pudonnut kaivoon eikä pääse ylös, on epävapaa? Miksi hänen tilansa olisi riippuvainen siitä, onko hän pudonnut sinne vai onko hänet työnnetty?” (Lagerspetz 1998a, s.89). Perspektivistisestä politiikkanäkökulmasta voitaisiin lisäksi väittää, ettei ole millään tavalla poissuljettua, etteikö erilaisilla luonnollisilla ihmisen toiminnan esteillä (kuten vuorten tai merien kaltaisilla fyysisen luonnon piirteillä) voisi olla myös poliittisia piirteitä ja merkityksiä. Rothbardin stipulatiivisen vapauden määritelmän – yksilö on vapaa siinä määrin kuin hänen oikeuksiaan ei loukata – tapauksessa taas voisi kysyä, mikä *toisten* yksilöiden oikeuksien merkitys vapaudelle on. Jos muiden omistusoikeudet rajoittavat omaa liikkumistani esimerkiksi suljettujen maa-alueiden muodossa, eikö ole epäintuitiivista väittää, että vapauttani ei rajoiteta? (Vrt. Barry 1986, s.180-181)

²³ Tyypillinen arkikieleen ja sanan *freedom* ”perinteiseen” merkitykseen vetoava vastaus libertaristien vapauskäsitteeseen kohdistuviin kritiikkeihin on löydettävissä artikkelista (Palmer 1997, s.446).

Tällaiset käsitteelliset erittelyt on kuitenkin syytä siirtää tässä syrjään. Narvesonin ja muiden libertaristien tekemää vapauden käsitteen rajaamista ihmisten intentionaalisen toiminnan esteistä vapaaksi toiminnaksi voidaan perustella usein argumentein. Perustavin näistä on kenties se, että – kuten edellä onkin jo mainittu – libertaristiselta kannalta politiikka on etiikan jatke sikäli, että se edellyttää poliittisia teorioita arvioitavan moraalisesta näkökulmasta. Moraalinen näkökulma taas määrittyy näkökulmaksi moraalisiin toimijoihin, jolloin tarkastelun kohteeksi nousee ihmisten välinen toiminta ja tämän seuraukset, ei esimerkiksi ihmisen ja hänen fyysisen ympäristönsä välinen suhde (vrt. Narveson 1988, s.26-27).²⁴ Libertaristeille politiikan teoria käsittelee legitiimin väkivallan kysymyksiä, jolloin inhimillisen toiminnan vapaudelle aiheuttamat esteet nousevat ymmärrettävällä tavalla teorian kannalta keskeisiksi.

Kysymykseen vapaudesta liittyy myös kysymys siitä, *miksi* vapaus on arvokasta. Tähän voidaan vastata kahdella tapaa. Yhtäältä voidaan esittää, että vapaus on itsessään arvokasta, että vapauten vapautena liittyy jokin sellainen (moraalinen) arvo, joka tekee siitä olennaisen tärkeän poliittiselle teorialle. Toisaalta voidaan taas katsoa, että vapaudella on puhdas välineellinen arvo: vapaus on arvokasta, koska se luo edellytykset tai mahdollisuuden johonkin toimintaan, joka on arvokasta. Libertaristien kanta tähän ei ole kaikilta osin yhtenevä. Yhtäältä heidän vapauden ylistyksensä olisi houkuttelevaa tulkita siten, että ”puhtaalla vapaudella” sinänsä olisi heille keskeinen merkitys. Tarkemmassa analyysissä näin ei kuitenkaan ole. Esimerkiksi Narveson puolustaa näkemystä vapaudesta arvokkaana yksinomaan välineellisistä syistä: vapaus on välttämätön edellytys sille, että yksilöt voivat tavoitella sitä, mitä he pitävät hyvänä. Narveson myös kritisoi vapauden itsearvoisuutta puolustavaa kantaa huomauttamalla, ettei ole lainkaan selvää, mitä vapaus ”itsessään” edes olisi (Narveson 1988, s.166). Lähimmilleen vapauden nostamista itsearvoiseen rooliin tulee luonnonoikeusteoreetikko Rothbard. Hänellekin kuitenkin keskiössä ovat yksilön oikeudet; vapaus on vain yksilön oikeuksien kunnioittamisesta syntyvä sivutuote, sinänsä tervetullut seikka joka ei kuitenkaan ole Rothbardin argumentaatiossa keskeinen.

²⁴ Ongelmaksi – vaikkakaan ei välttämättä vakavaksi – nousee tällöin tietysti kysymys siitä, ketkä tai mitkä ovat ”moraalisia toimijoita”.

Kysymystä vapauden arvokkuuden syistä en kuitenkaan käsittele tässä tarkemmin. Ymmärrettiin vapaus sitten välineellisesti tai itsessään arvokkaaksi, voidaan nyt nähdä syy sille, miksi vapauden ensisijaisuuteen uskovat libertaristit katsovat ensisijaiset oikeutemme negatiivisiksi. Syy on se, että positiiviset oikeudet eivät yksinkertaisesti takaa siinä määrin vapautta yksilöille kuin negatiiviset oikeudet. Jos yksilöllä *S* on positiivinen oikeus vaikkapa tiettyyn toimeentulominimiin, merkitsee se sitä, että muilla on velvollisuus tarjota tämä minimi hyödykkeiden tai palveluiden muodossa. Tällainen velvollisuus puolestaan merkitsee sitä, että muut joutuvat uhraamaan ainakin osan työtään ja aikaansa näiden hyödykkeiden ja palveluiden tuottamiseksi. Tärkeätä on huomata, että muut *eivät välttämättä* halua tuottaa näitä hyödykkeitä tai palveluita – tai ainakaan antamaan niitä *S*:lle. Positiivisten oikeuksien olemassaolo merkitsee sitä, että osa ihmisistä pakotetaan tai voidaan pakottaa tekemään jotain, mitä he eivät itse tekisi jos he itse saisivat valita. Negatiiviset oikeudet taas vaativat vähemmän. Myös negatiiviset oikeudet saattavat vaatia sitä, että yksilöt joutuvat tekemään jotain, jota he eivät haluaisi tehdä. Väsymyksen ja unen puutteen uuvuttamana saatan haluta rikkoa ikkunani ulkopuolella palavan katulampun, joka öisin valaisee makuuhuoneeni liian kirkkaasti. Jos lampun omistajalla kuitenkin on negatiivinen oikeus omaisuutensa loukkaamattomuuteen, en saa toteuttaa mielihaluani. Negatiivisten oikeuksien vastapuolena toimivat negatiiviset velvollisuudet ovat kuitenkin vähemmän rajoittavia kuin positiiviset velvollisuudet: lamppujen tuhoaminen vaatii enemmän vaivaa kuin lamppujen tuhoamatta jättäminen; toimeentulon takaaminen *S*:lle vaatii enemmän vaivaa kuin tämän jättäminen *S*:n omaksi huoleksi ja niin edelleen. Negatiiviset oikeudet rajoittavat näin vähemmän – *merkittävästi* vähemmän, katsovat libertaristit – toisten vapautta kuin positiiviset oikeudet. Narvesonin sanoin: "*Not promoting the liberty of others*", mitä positiiviset oikeudet edellyttävät niiltä, joita kohtaan oikeuden omaajalla on vaade, "*does not constitute interfering with their liberty*" (Narveson 1988, s.31, kursiv.alkup.).

Vaikka libertaristit katsovatkin, että yksilöiden oikeudet ovat ensisijaisesti negatiivisia, katsovat he yksilöillä olevan kuitenkin tietyissä tilanteissa myös positiivisia oikeuksia. Esimerkiksi sopimukseen liittyviä oikeuksia on vaikea ymmärtää muutoin kuin positiivisinä oikeuksina. Jos *S* lupaa myydä *K*:lle onkin esineen ja *K* maksaa tästä

sovitun hinnan, *S*:llä on tällöin positiivinen velvollisuus luovuttaa esine *K*:lle.²⁵ Positiivisten oikeuksien merkitys on libertaristien hahmottelemassa yhteiskuntamallissa itse asiassa melkoisen suuri, sillä markkinatalouden toiminta perustuu juuri sopimussuhteille (jotka vuorostaan perustuvat siis lupauksille). Libertaristit katsovat kuitenkin, että tällaiset positiiviset oikeudet eivät ole sillä tavalla perustavia kuin yksilöiden negatiiviset oikeudet, sillä positiivisten oikeuksien tulee perustua jollakin tavalla negatiivisille oikeuksille. Sopimusten synnyttämät positiiviset oikeudet perustuvat negatiivisten oikeuksiensa puitteissa toimivien osapuolten molemminpuoliseen suostumukseen.²⁶

4.1.3 Omistusoikeus

Libertaristisessa teoriassa ajatukseen yksilöiden oikeudesta vapauteen liittyy olennaisesti omistusoikeuden (varallisuus-oikeuden) ajatus. Libertaristisen näkemyksen mukaan kullakin yksilöllä on ensisijainen omistusoikeus itsessään. ”Libertarianism – – holds that all agents are, initially at least (e.g. prior to engaging in any commitments or unjust actions), full self-owners, and that any violation of self-ownership is unjust” (Vallentyne 2000, s.2). Murray Rothbard määrittelee koko libertarismien lähtien yksilön absoluuttisista omistusoikeuksista omaan ruumiiseensa ja työllään muokkaamiin, alkujaan omistamattomiin luonnonvaroihin (Rothbard 1978, s.39). Myös Norman Barry on korostanut itseomistajuuden (*self-ownership*) merkitystä libertaristisen teorian lähtökohtana. Barry pitää ankaraa tulkintaa yksilön omistusoikeudesta itseensä keskeisenä libertaristisia suuntauksia perinteisemmästä klassisesta liberalismista (jolle on Barryn mukaan tyypillistä taloustieteelle ominainen konsekventialismi) erottavana piirteenä (Barry 1991, s.165; Barry 1986, s.18).²⁷

Vapauden ja omistusoikeuden välinen kytkös ei ole niin mielivaltainen kuin ensi katsomalta voisi olettaa. On mahdollista väittää, että yksilön oikeus vapauteen ja yksilön omistusoikeus itseensä ovat tietyssä mielessä sama asia. Jos lähtökohtana on

²⁵ Voidaan myös ajatella, että mikäli *S* ei luovuta esinettä *K*:lle, on *S* tällöin velvollinen *korvaamaan* sen jollakin tavalla. Kompensatiosta ks. Nozick 1974, luku 4; Rothbard 1982, luku 13; Narveson 1988, 229-231.

²⁶ Joseph Razin mukaan perustavien oikeuksien (*core rights*) ja johdannaisten oikeuksien (*derivative rights*) välillä on oikeuttava, justifikatorinen suhde: ”The relation between a derivative rights and the core right (or any other right) from which it derives is a justificatory one. The statement that the derivative right exists must be a conclusion of a sound argument (non-redundant) including a statement entailing the existence of the core right.” (Raz 1986, s.168).

Rothbardin tavoin stipulatiivinen määritelmä vapaudesta tilana, jossa yksilön oikeuksia kunnioitetaan, on vapauden ja omistusoikeuksien yhtenevyys tietysti selviö. Tämän suuntaiselle käsitykselle vapaudesta voidaan kuitenkin antaa varsin vakuuttavia perusteluja. Libertaristi Hillel Steiner on – Rothbardista riippumatta – perustellut vapauden ja oikeuksien välistä kytköstä seuraavasti: jos yksilöiden oikeudet ja niihin liittyvät velvollisuudet ovat yksilöille valinnan tai toiminnan vapauden takaavia puitteita ja jos näiden puitteiden on määrä olla ei-satunnaisesti yhteensovitettavissa, tällöin omistusoikeuksien käsite antaa täsmällisen kuvauksen näiden oikeuksien luonteesta (Steiner 1998, s.269-270). Steinerin perustelu rakentuu lähinnä omaisuuden käsitteen selitysvoimaan: oikeuksien yksilöille takaamat vapauden piirit voidaan mieltää yksilöiden omaisuudeksi, jolloin näiden oikeuksien käsitteellistäminen omistusoikeudeksi antaa eksplanatorisesti mielekkään kuvan niiden luonteesta (tästä tarkemmin ks. luku 4.4).

Historiallisesti itseomistajuudesta lähtevän näkemyksen perusta löydetään yleensä John Lockelta, jonka mukaan jokaisella on ”a property in his own person” (Locke 1690, sect. 27, Pietarinen 1990, s.83). Locken mukaan tämän oikeuden seurauksena jokaisella on oikeus ylläpitää omaa elämäänsä, mikä vuorostaan edellyttää oikeutta hyödyntää luonnonvaroja. Näkemyksestä seuraa myös se, että jokaisen yksilön synnynnäiset ja henkiset ominaisuudet on katsottava hänen yksityisomaisuudekseen (Pietarinen, mt.). Rothbardin viittaus aikaisemmin omistamattomiin luonnonvaroihin pohjautuu sekin lockelaiselle näkemykselle: Locken mukaan yksilö saa omistusoikeuden ruumiinsa ulkopuolisiin esineisiin ”sekoittamalla työtään” – joka on jo hänen omaansa – niihin.²⁸ ”Whatsoever [Man] removes out of the State that Nature hath provided, and left it in, he hath mixed his *Labour* with, and joyned to it something that is his own, and thereby makes it his *Property*” (Locke, mt.). Kaikki libertaristit eivät kannata lockelaista appropriatioteoriaa sellaisenaan, sillä sen voidaan katsoa sisältävän libertaristiselta kannalta ongelmallisia piirteitä. Locke esimerkiksi asettaa tunnetusti ehtoja sille, kuinka suuressa määrin yksilö saa ottaa haltuunsa luonnonvaroja; hänen mukaansa yksilöllä on oikeus ottaa itselleen omaisuutta ihmiskunnan alun perin yhteisesti omistamasta luonnosta sillä ehdolla, että ”there is enough, and as good left in common for others”

²⁸ Libertaristien voisi katsoa näin edustavan mitä suurimmassa määrin – ja varmastikin Locken kaltaisia ajattelijoita aidommin – *possessiivista individualismia*, jos tätä Macphersonin hiukan kyseenalaista termiä haluaa käyttää.

(mt.). Jotkut libertaristit, kuten Nozick, seuraavat tässä Lockeä asettamalla myös tiettyjä rajoituksia sille, missä määrin yksilöillä on oikeus ottaa luonnonvaroja omistukseensa. Hyvin karkeasti ilmaisten, Nozick asettaa haltuunotolle seuraavan rajoituksen: mikäli se, että yksi henkilö ottaa haltuunsa jonkin luonnonvaraisen objektin tekee mahdottomaksi muiden mahdollisuuden parantaa asemaansa, voidaan tämän yhden henkilön väitettyä omistusoikeutta haltuunottamaansa objektiin tietyin ehdoin pitää pätemättömänä (Nozick 1974, s.175-182). Vastoin tällaista näkemystä toiset libertaristit, kuten Rothbard, katsovat etteivät yksilöiden omistusoikeudet salli tällaisiakaan poikkeamia, sillä ne ovat absoluuttisia.

Huolimatta siitä, missä määrin eri libertaristien appropriatioteoriat ovat uskollisia Lockelle, on selvää, että kaikki itseomistajuuden lähtökohdakseen ottavat omistusoikeusteoriat edellyttävät *jonkinlaista* oikeuttavaa periaatetta, jolla yksilö voi legitimiin muuttaa ulkopuolista maailmaa omaisuudekseen – ainakin mikäli teoriassa halutaan päätyä libertaristisiin lopputuloksiin. Tätä valaisee ero tässä käsiteltävän libertarismien ja siitä poikkeavan, usein vasemmistolibertaristiseksi (*left libertarianism*) kutsutun suuntauksen välillä. Tätä vasemmistolibertarismia luonnehtii oikeistolibertarismien kanssa, paitsi angloamerikkalainen alkuperä, myös yhteinen näkemys yksilöiden ehdottomasta omistusoikeudesta itseensä. Tässä suhteessa se poikkeaa suuresta osasta traditionalisempaa anarkismia, jota myös toisinaan kutsutaan englanniksi nimellä *left libertarianism* (ks. luku 2.2.2). Poikkeuksena oikeistolibertaristeista vasemmistolibertaristit kuitenkin katsovat, että yksilöiden ulkopuoliset objektit – ”maailma” ympärillämme kaikkine luonnonvaroineen – eivät ole sillä tavalla vapaasti yksilöiden haltuunotettavissa kuin oikeistolibertaristit esittävät, vaan *kaikilla* yksilöillä on moraalinen oikeus niihin tietyin ehdoin (esim. Steiner 1981, 1994; Vallentyne 2000; ks. myös Cohen 1993, s.131-133). Siinä missä oikeistolibertarismi suhtautuu väheksyyn tai jopa vihamielisesti materiaaliseen tasa-arvoon normatiivisena periaatteena, vasemmistolibertarismi pyrkii eräänlaiseen vapauden ja tasa-arvon synteisiin, jossa edellinen toteutuu yksilöiden ehdottomassa omistusoikeudessa itseensä ja jälkimmäinen kaikkien elävien ihmisten yhteisenä omistusoikeutena ”ekstrapersonaalisiiin” objekteihin. Käytännön seurauksiltaan vasemmistolibertaristien teoria poikkeaa aivan ratkaisevalla tavalla

²⁸ Locke olettaa tässä, että samoin kuin yksilön ominaisuudet, myös hänen tekonsa ovat hänen omaisuuttaan (Pietarinen 1990, s.84).

oikeistolibertaristien teoriasta, sillä vasemmistolibertarismi näyttää edellyttävän erittäin laajamittaista omaisuuden uudelleenjakoa oikeudenmukaisuusvaateidensa toteuttamiseksi.²⁹

4.2 Oikeuksien perusta

Edellä todettiin, että libertaristien kesken vallitsee varsin suuri yksimielisyys sen suhteen, millaisia oikeuksia yksilöillä on. Suurta erimielisyyttä sen sijaan vallitsee sen suhteen, mikä on oikeuksien perusta, ”kuinka oikeudet oikein ovat”. Tämän kysymyksen suhteen libertaristien keskuudessa ja oikeuksien filosofian suhteen yleensäkin voidaan erottaa karkeasti kaksi eri suuntausta: luonnollisten oikeuksien teoriat ja konventionaalisten oikeuksien teoriat.

4.2.1 Luonnonoikeuden traditio ja luonnolliset oikeudet

Luonnollisten oikeuksien käsite liittyy historiallisesti katsoen tiiviisti luonnonoikeuden ja luonnollisen lain käsitteisiin. Luonnonoikeuden käsitteellä on alkuaan vahvasti teologinen lähtökohta. Kaarlo Tuorin mukaan esimodernissa eurooppalaisessa maailmankuvassa ”niin ihmisellä, poliittisella yhteisöllä kuin ulkoisella luonnollakin oli oma paikkansa ja oma luonnollinen hyvänsä, *teloksensa*, osana kokonaisuutta” (Tuori 1990, s.4). Näkemys maailmasta järjestettynä kokonaisuutena oli perua jo ainakin klassisen Kreikan ajoilta; huipentuneen muotoilunsa sen katsotaan saaneen Tuomas Akvinolaisen filosofisessa järjestelmässä. Vaikutusvaltaisen tomistisen tulkinnan mukaan jumalalliseen järjestykseen kuului ikuinen jumalallinen laki, *lex aeterna*, joka koski kaikkia ihmisiä kaikkina aikoina. Ihminen oli tämän käsityksen mukaan rationaalinen olento, koska hän oli osa ikuista jumalallista järjestystä, ja järjellään hän kykeni tavoittamaan tuon objektiivisen järjestyksen periaatteet ja lait. Objektiiviset, luonnolliset lait olivat ihmisen järjessä synnynnäisinä ideoina. Luonnollisten lakien noudattaminen oli ihmiselle välttämätöntä, jotta hän voisi saavuttaa kaiken olevaisen suuressa järjestelmässä hänelle määrätyn päämäärän, *teloksensa*. (Tuori, mts.7-10.)

Uuden ajan murroksessa luonnonoikeuden käsitteelle annettiin kuitenkin uusi sisältö. Traditionaalisen, teosentrisen maailmankuvan murtuessa luonnonoikeutta ei enää aikaisemmasta poiketen pyritty perustelemaan yksilön ulkopuoliseen objektiiviseen järjestykseen vedoten, vaan sen perustaksi otettiin omat tarpeensa ja viettinsä omaava

²⁹ Omistusoikeuden perustasta tarkemmin ks. esim. Waldron 1988.

yksilö ja hänen ”subjektiivinen luontonsa”, kuten Tuori asian ilmaisee (mts. 10). Samalla tapahtui myös painopisteen siirtymä ihmistä velvoittavista luonnollisista laeista yksilöiden luonnollisiin oikeuksiin. Tuori kuvaa muutosta seuraavasti:

”Traditionaalisen luonnonoikeuden ihminen oli ennen kaikkea niiden velvollisuuksien kantaja, joita objektiiviset, jumalallisiin käskyihin perustuvat luonnolliset lait hänelle asettivat. Sen sijaan uudessa luonnonoikeudessa ihminen vapaana yksilönä oli ensisijaisesti luonnollisten oikeuksiensa subjekti. Luonnolliset lait ja niihin perustuvat velvollisuudet oli tässä järjestelmässä alistettu luonnollisille oikeuksille.” (Tuori 1990, s.10)

Siirtymä merkitsi myös muutosta luonnolliseen lakiin sisältyvässä rationaalisuuskäsityksessä. Uusi luonnollisen lain konseptio oli edelleen luonnollinen sikäli että lain katsottiin olevan periaatteessa kaikkien ihmisten järjen tavoitettavissa. Ihmisjärki miellettiin nyt kuitenkin ”objektiivisesta järjestä” – maailman objektiivisessa olemisen järjestyksessä realisoituneesta Jumalan järjen ilmauksesta – erilliseksi ”subjektiiviseksi järjeksi”. Objektiivinen järki ei enää voinut toimia aikaisemman tavoin luonnollisen lain perustana, vaan kunkin yksilön subjektiivisen järjen tehtävänä oli löytää itsenäisesti universaalit rationaaliset lait. Luonnollisen lain uudennainen käsittäminen pääasiassa luonnollisten oikeuksien kautta nosti vallan legitimiisyyksymykset poliittisen ajattelun keskiöön. Uudelle, vapaalle individille maallinen valta esiintyi nyt vapauden rajoitteena, jonka positiivisten lakien muodossa yksilöön kohdistaman vallan oikeuttaminen nousi aikaisempaa merkittävämmäksi ongelmaksi. Tuorin mukaan yhteiskuntasopimusteoriat – Hobbesin, Locken, Rousseauin ja muiden – olivat vastausyrityksiä tähän uudella tavalla kärjistyneeseen legitimititeetti-ongelmaan. (mts.10-12.)

Libertaristeille keskeinen luonnonoikeusteoreetikko on ennen kaikkea Locke. Locken jokaiselle yksilölle määrittämät oikeudet *to life, liberty, and property* ovat jotain, joka jokaisella yksilöllä on ennen minkään hallitusvallan (*government*) alaisuuteen siirtymistä. Locken yhteiskuntasopimusteoria rakentuukin juuri tämän ajatuksen varaan: yksilöillä on ”sivilisaatiotilaa” edeltävät oikeudet, joista jokainen sopimuksen osapuoli sopii luovuttavansa osan yhteiselle hallitusvallalle, joka näin toimii alamaistensa valtuuttaman toimijana. Sopimus oikeuksien luovuttamisesta edellyttää Locken mukaan ensinnäkin sitä, että osapuolet antavat sille suostumuksensa. Toiseksi sopimuksella on spesifi pätevyysalue: hallitusvallan olemassaolon ainoa oikeutus on yksilöiden omaisuuden ja oikeuksien suojeleminen. Tässä Locke tunnetusti eroaa Hobbesista, jonka sopimusteorialla on myös ollut oma merkityksensä joillekin libertaristeille (esim.

Narveson); Hobbeshan katsoi tarpeelliseksi absoluuttisen vallan keskittämisen suvereenille.

Locken teorian lähtökohdissa on kuitenkin tämän päivän näkökulmasta katsoen useita ongelmia. Tuorin mukaan Locke ei ole samanlainen täysverinen uuden luonnonoikeusajattelun edustaja kuin esimerkiksi Hobbes tai Rousseau vaan ”eräänlainen siirtymävaiheen edustaja”, sillä Locken argumentaatio pohjautuu vielä joiltakin osin hyvin vahvasti teologisiin lähtökohtiin (Tuori 1990, s.14, alaviite). Lockelle luonnollinen laki on edelleen Jumalan säätämä. On tosin esitetty, että tämä perustelu ei argumentatiivisesti yksin riittänyt hänelle. James Tully toteaa, että Locke ja eräät muut luonnonoikeusteoreetikot pyrkivät argumentoimaan, paitsi ateistista moraalista skeptisismiä ja nihilismiä vastaan, myös sellaista (muun muassa Filmerin edustamaa) voluntaristista näkemystä vastaan, jonka mukaan Jumalan säätämän lain oikeellisuus perustui yksinomaan siihen, että se oli Jumalan säätämä. Tätä vastaan Locke esitti, että luonnollisen lain noudattaminen voidaan rationaalisesti perustellen esittää *hyväksi* ihmisille; perusteluksi ei riitä se, että se on korkeimman mahdollisen auktoriteetin säätämä. Lockelle luonnolliset lait eivät ole imperatiiveja. (Tully 1984, s.66-68.) Tätä kautta on löydettävissä myös syy sille, miksi Jumala on säätänyt lain sellaiseksi kuin se on: luonnollinen laki on se, mikä on ihmisille hyväksi. ”God wills natural law *because* it is good for man; it is not solely good because God will it” (Tully, mts. 67). Vastoin tällaista tulkintaa Richard Ashcraft on kuitenkin huomauttanut, että erityisesti luonnonoikeutta koskevissa kirjoituksissaan Locke sitoo luonnollisen lain auktoriteetin tiukasti Jumalan tahtoon; viime kädessä Lockellekin lain velvoittavuus kumpuaa siitä, että se on Jumalan säätämä (Ashcraft 1987, s.38-40). Kysymys on kiistanalainen; mahdollisesti Locke on ollut yksinkertaisesti epäjohdonmukainen (vrt. Laslett 1988, s.82). Teologisen taustan olemassaoloa hänen luonnonoikeutta koskevassa ajattelussaan ei kuitenkaan voi kiistää.

4.2.1.1 Libertaristiset luonnonoikeusteoriat

Vaikka tämän päivän näkökulmasta Locken luonnonoikeusteorian teologinen tausta on ongelmallinen, hänen ajatuksensa yksilöiden oikeudesta elämäänsä ja omaisuuteensa hallitusvaltaa vastaan voidaan kuitenkin katsoa tärkeäksi innovaatioksi; lisäksi libertaristeille lockelainen teoria on tärkeä myös siksi, että heille keskeiseen Yhdysvaltain perustuslakiin sisältyvä tulkinta yksilöiden luovuttamattomista oikeuksista

mielletään yleensä lockelaiseksi (esim. Boaz 1997b, s.140).³⁰ Ne libertaristit, jotka edustavat luonnonoikeudellista kantaa pyrkivätkin yleensä esittämään jonkinlaisen *rationalistisen* luonnonoikeusteorian, joka substantiaalisilta osin vastaa lockelaista teoriaa, ennen kaikkea *lifen*, *libertyn* ja *propertyn* osalta.

Hyvän määritelmän siitä, mikä tekee luonnollisten oikeuksien teoriasta *luonnollisten* oikeuksien teorian on antanut L. W. Sumner, jonka mukaan moraaliteoria on luonnollisten oikeuksien teoria, mikäli se (1) sisältää joitakin moraalisia oikeuksia, jotka se sitoo (2) joidenkin luonnollisten ominaisuuksien omistamiseen, ja joita oikeuksia se pitää (3) perustavina (*basic*) sekä (4) objektiivisina (Sumner 1987, s.95). Keskeisenä pidetään yleensä ehtoa (2), ajatusta oikeuksista johonkin tai joihinkin luonnollisiin ominaisuuksiin – sellaisiin, jotka ovat kaikille ihmisille syntyjään yhteisiä – perustuvina. Tyypillisenä tässä suhteessa voidaan pitää seuraavaa John Rawlsin näkemystä: "[natural rights] claims depend solely on certain natural attributes the presence of which can be ascertained by natural reason pursuing common sense methods of inquiry. The existence of these attributes and the claims based upon them is established independently from social conventions and legal norms" (Rawls 1999, s.442, alaviite). Sumner kuitenkin esittää, että täsmällisempi luonnehdinta luonnonoikeusteorioista painottaa ehtoja (3) ja (4); hänen tulkintansa mukaan Rawlsin luonnehdinta riittää enimmillään *ekstensionaalisesti* luonnollisten oikeuksien määrittämiseen, toisin sanoen sellaisten oikeuksien määrittämiseen, jotka jakaantuvat tietyn ei-mielivaltaisen luonnollisen kriteerin perusteella (Sumner, mts. 103 ja passim.; vrt. Narveson 1988, s.56-57). Koska muunkinlaiset oikeusteoriat saattavat tuottaa vastaavanlaisen oikeuksien distribuution, on luonnollisten oikeuksien teorian erityispiirrettä etsittävä jossain määrin metafysisemmältä tasolta, tässä tapauksessa yhtäältä käsityksestä oikeuksista moraalisesti perustavina ja toisaalta käsityksistä oikeuksista objektiivisina ja tässä mielessä faktuaalisina.

Tässä käsitellyistä libertaristeista Murray Rothbard esittää selkeän rationalistisen ja tietoisien luonnonoikeudellisen teorian, jonka perusteita hän esittelee teoksessaan *The Ethics of Liberty* (Rothbard 1982). Rothbardin lähtökohta on, että jokaisella ihmisellä on luovuttamaton luonnollinen ja absoluuttinen omistusoikeus itseensä ja haltuun ottamaansa, entuudestaan omistamattomaan "maahan" (land; Rothbard sisällyttää tähän

³⁰ Nyansoitu kuvaus Yhdysvaltain itsenäisyysjulistukseen sisältyvästä luonnollisen lain tulkinnasta löytyy

käsitteeseen luonnonvarat ylipäättään; Rothbard 1982, s.29). Moderniksi tomistiksikin itseään nimittävän Rothbardin (mts.21, alaviite) mukaan ihmisillä on oma luontonsa siinä missä muillakin maailman olioilla; ihminen on tietyn tyyppinen olio, jolla on oma erikoisluonteensa. Koska muidenkin olioiden "käyttäytymistä" säätelevät luonnolliset lait - kivi putoaa irti päästettynä, tietty metalli sulaa tietyssä lämpötilassa - olisi Rothbardin mukaan absurdia väittää, että ihmisen kohdalla näin ei ole. Ihminen, jonka erityispiirteenä on *järjellisyys*, kykenee järjellään tavoittamaan myös omaa toimintaansa ohjaavat luonnolliset lait, jotka pätevät aikaan ja paikkaan katsomatta. Nämä luonnolliset lait ovat objektiivisia, sillä järki on objektiivinen, ei subjektiivinen kyky. (Rothbard 1982, s.3-24.) Rothbardin näkemykseen sisältyy myös ajatus, että ihmisen käyttäytymistä ohjaavat moraaliset normit ovat johdettavissa järjen avulla ihmisluonnosta, ja hän hylkää näin ajatuksen naturalistisesta virhepäätelmästä (mts. 13-15). Rothbardin eksplisiittisen teleologisen lähtökohdan voisi itse asiassa katsoa olevan lähempänä vanhempaa luonnonoikeusajattelua kuin uuden ajan yksilönoikeuksiin keskittyvää ajattelua. Se, että Rothbard johtaa tältä pohjalta ankaran individualistisen yksilönoikeuskonseptin tekee hänen teoriastaan omalaatuisen synteetin, joka tuskin sijoittuu yhtä luontevasti luonnonoikeudellisen ajattelun historialliseen jatkumoon kuin Rothbard esittää (mts. 3-24).

Rothbard on valitettavan epäselvä sen suhteen, kuinka yksilön oikeudet tarkalleen ottaen ovat johdettavissa ihmisen luonnosta (vrt. Barry 1986, s.176-177). Oikeuksien alkuperää selventääkseen hän esittää kuitenkin hypoteettisen Robinson Crusoe - skenaarion, jonka pohjalta on konstruoitavissa seuraavanlainen argumentti.³¹ Argumentin ensimmäisenä premissinä on tavanomainen libertaristinen käsitys siitä, että jokainen yksilö omistaa itsensä. Rothbardin mukaan tämä on todistettavissa yhtäältä sillä, että yksilö voi todeta luonnostaan hallitsevansa omaa ruumistaan (Rothbard 1982, s.31), toisaalta sillä, että muut vaihtoehdot, joissa yksilöiden ei katsota olevan oman itsensä omistajia, osoittautuisivat käytännössä kestäättömiksi (mts. 45-47). Toisena premissinä argumentille on Rothbardin aristotelinen näkemys siitä, että jokaisen yksilön tulee tavoitella sitä, mikä on hänen luontonsa mukaista; "luonnollisen" tavoittelu on hyvää (Rothbard 1982, s.11). Koska ihmisen luonnon toteutuminen edellyttää sitä, että hän voi ylläpitää elämäänsä ja terveyttään, tulee ihmisen tavoitella sitä, mikä ylläpitää

teoksesta (Haakonssen 1996).

³¹ Korostettakoon, että kyseessä on *oma* tulkintani Rothbardin argumentista.

hänen elämäänsä ja terveyttään (mts. 32, 46-47). Edelleen, elämän ja terveyden ylläpito edellyttää sitä, että ihmisellä on oikeus paitsi omaan ruumiiseensa, myös luonnonvaroihin - elääkseen ihminen tarvitsee ruokaa, juomaa, suojaa ja niin edelleen. Ihminen voi elää vain *tuottavana* olentona, ympärillään olevan luonnon raaka-aineita käyttöönsä sopiviksi muokkaamalla (mts. 30).

Rothbardin Crusoe –skenaariossa tarkastellaan yksittäistä ihmistä autiolla saarella. Hän omistaa oman ruumiinsa ja hengen ja ruumiin voimansa. Koska hän välttämättä tarvitsee elämäänsä ylläpitääkseen materiaa ympäristöstään, ja koska hän voi hyödyntää tätä materiaa ainoastaan siinä määrin kuin hän omalla työllään muokkaa sitä käyttöönsä sopivaksi, hankkii hän *omistukseensa* sen ”maan” minkä hän työllään muokkaa, ja omistaminen merkitsee tässä sitä, että olisi muilta väärin viedä yksilöltä valtaa päättää tällä tavalla haltuunsa hankkiman materian käytöstä (Rothbard 1982, s.29-34). Tässä on tiivistetysti Rothbardin argumentti omistusoikeuden puolesta, joka on luonteeltaan varsin samankaltainen kuin Locken oman työn ”sekoittamiseen” luonnonvarojen kanssa perustuva argumentti. On huomattava, että vaikka kysymys omistamattoman omaisuuden haltuunotosta on tämän päivän yhteiskunnan näkökulmasta käytännössä yksinomaan heuristinen – maailmasta ei tällä hetkellä löytyne maata, joka ei enemmän tai vähemmän selkeästi olisi jonkun hallussa (Barry 1986, s.178) – on se (muihin kuin itseän kohdistuvien) omistusoikeuksien perustan oikeuttamisessa varsin keskeinen.³² Tämä johtuu siitä yleisemminkin libertaristien jakamasta käsityksestä, että omaisuuden distribuutio yksilöiden joukon R keskuudessa on oikeudenmukainen, mikäli jokainen R :n jäsen on saanut hallussaan pitämänsä omaisuuden haltuunsa oikeutetusti. Koska libertaristisesta näkökulmasta kaikki osapuolten vapaasta tahdosta tapahtuva omaisuuden vaihto on oikeudenmukaista (jokainen markkinatransaktio sanan varsinaisessa merkityksessä on oikeudenmukainen), on kokonaisdistribuutiokin välttämättä oikeudenmukainen mikäli yksilöiden *alkuperäinen* omistus hallussaan oleviin objekteihin on oikeutettu (Nozick 1974, s.150-153). Rothbardin tapauksessa omistusoikeuden oikeuttamisen merkitys nousee aivan olennaiseksi, sillä hän määrittää *kaikki* yksilöiden oikeudet pohjimmiltaan omistusoikeuksiksi. Luonnollisten oikeuksien struktuuri on valmis, kun omistusoikeuksien perusta on määritetty.

³² Itseomistajuuden oikeuttaminen on tämän kysymyksen rinnalla verraten epäproblemaattista.

Rothbardin lisäksi myös Nozickin teorian voi katsoa sisältävän luonnonoikeudellisia piirteitä. Nozickin teorian lähtökohtana on luonnontilakonseptio, jonka on lockelainen sikäli, että yksilöiden keskinäistä kanssakäymistä ohjaa kunnioitus toisten yksilöiden oikeuksia kohtaan (Nozick 1974, s.10-12). Nozick on Rothbardiakin epämääräisempi siitä, mikä yksilöoikeuksien perustana hänen teoriassaan oikein on. Monessa suhteessa hän vain olettaa yksilöoikeuksien idean teoriansa itsestään selväksi lähtökohdaksi; hänen teoksensa alkaa tunnetulla julistuksella: ”Individuals have rights, and there are things no person or group may do to them” (Nozick 1974, s. ix). Nozickin onkin väitetty edustavan ”perustaa vailla olevaa libertarismia” (Nagel 1982; Narveson 1988, s.5), ja hän itsekin toteaa olevansa tietoinen teoriansa moraalisen perustan vajavuudesta (Nozick, mts. 9).

Nozickin oikeuskonseptio ei todellisuudessa kuitenkaan leiju aivan täysin ilmassa. Hän esittää, vaikkakin suppeasti, useampiakin syitä sille, miksi oikeuksien ajatus tulisi ottaa vakavasti. Ehkä keskeisin on Nozickin kantilainen käsitys siitä, että ketään yksilöä ei saa kohdella pelkkänä välineenä, vaan aina myös päämääränä sinänsä (Nozick, mts.30-31). Jokainen yksilö on *erillinen* ihminen, jolla on oma erillinen olemassaolonsa ja omat päämääränsä; yksilön oikeuksien loukkaaminen merkitsee hänen hyväksikäyttämistään muiden päämäärien hyväksi. Erityisen relevantti poliittisen teorian kannalta on Nozickin huomautus siitä, että tämä koskee myös ”yhteiseksi hyväksi” tehtäviä uhrauksia: ”[T]here is no *social entity* with a good that undergoes some sacrifice for its own good. There are only individual people, different individual people, with their own individual lives. Using one of these people for the benefit of others, uses him and benefits the others” (mts. 32-33). Nozick katsoo, että näistä lähtökohdista voidaan eräänlaisen formaalisen argumentin pohjalta päätyä spesifisti libertaristiseen yksilöoikeuskonseptioon, jonka ytimenä kielto harjoittaa ”aggressiota” toisia kohtaan (mts. 33-34). Tätä täydentää vielä selitys siitä, miksi yksilöiden vapautta tulee pitää keskeisenä. Nozick esittää, että yksilöiden erillisen eksistenssin ja oikeuksien sille takaaman autonomian merkitys ja tärkeys on juonnettavissa siitä, että muodostamalla itselleen omia suunnitelmia, päämääriä ja tavoitteita yksilö *antaa elämälleen tarkoituksen*; se, että loukkaan toisen yksilön oikeuksia estämällä häntä tekemästä mitä hän haluaa merkitsee sitä, että puutun hänen mahdollisuuksiinsa luoda elämälleen tarkoitus (mts. 48-51; Blomgren 1997, s.108-111). Tätä kautta voi nähdä miksi myös

paternalismi, jossa ei ole kyse ainakaan suoraviivaisesta aggressiosta, on moraalisesti kestäväntöntä.

Rothbardin ja Nozickin rationalististen teorioiden lisäksi libertaristisen keskustelun parissa esiintyy toisinaan myös sellaisia perusteluja luonnollisten oikeuksien olemassaololle, joita voi nimittää *intuitionistisiksi*. Intuitiivisen perustelun oikeuksien olemassaololle tiivistää hyvin Boaz, jonka inspiraation lähteenä on Yhdysvaltain itsenäisyysjulistus. Hän kirjoittaa: "I rather like [Thomas] Jefferson's simple declaration: Natural rights are self-evident" (Boaz 1997a, s. 62). Boazin mukaan "It is intuitively right that individuals enjoy the security of such rights; the burden of explanation should lie with those who would take rights away" (mts.16). Tästä näkökannan mukaan oikeuksien olemassaolo on siis kaikkien havaittavissa ja perusteltavissa jonkinlaiseen moraaliseen intuitioon vedoten.

4.2.2 Sopimusteoreettinen oikeuskäsitys

Luonnonoikeudellisista oikeuksien perusteluista poikkeavat sopimusteoreettista kantaa edustavat näkemykset.³³ Tunnetuin viimeaikainen sopimusteoria englanninkielisessä politiikan filosofiassa on tietysti John Rawlsin oikeudenmukaisuusteoria, jonka Rawls itse katsoo jatkavan yhteiskuntasopimusteorioiden perinnettä abstraktimmalla tasolla (Rawls 1999, s.10-11). Muita kontribuutioita sopimusteoriaan esimerkiksi James Buchananin teos *The Limits of Liberty* (Buchanan 1975) ja David Gauthierin *Morals by Agreement* (Gauthier 1986). Rawlsin ja muiden esittämässä muodossa sopimusteoria rakentuu monilta osin rationaalisen valinnan teoriasta ja peliteoriasta peräisin oleville käsitteille. Keskeisenä tavoitteena on tarkastella, minkälaiset fundamentaaliset moraaliperiaatteet valittaisiin hypoteettisessa sopimustilanteessa ("luonnontilassa"), jossa sopimusta tekemässä olisivat kaikki ja jossa pätevyyden ehdoksi asetetaan sopimusosapuolten yksimielisyys. Teorioiden tarkoitus on johtaa moraaliperiaatteet kollektiivisen valinnan prosessin kautta, jossa yhdistetään useiden erillisten yksilöiden tahdot yhdeksi yhteiseksi tahdoksi (Sumner 1987, s.129, 152).

Tässä tarkasteltava Jan Narvesonin libertaristinen sopimusteoria poikkeaa niin metodiltaan kuin johtopäätöksiltäänkin olennaisesti Rawlsin teoriasta. Narvesonin teorian tavoitteena on sopimusteoreettisen (*contractarian*) metodin kautta esittää,

³³ Vaikka nämä kaksi lähestymistapaa oikeuksiin kattavat tässä käsitellyt libertaristiset oikeusteoriat, eivät yhdessä luonnollisestikaan kata koko oikeuksien filosofisten perusteluyritysten kenttää.

millaiset olisivat ne yksilöiden fundamentaaliset oikeudet, joihin rationaaliset valitsijat harkintansa perusteella päätyisivät. Sopimusteoreettiset oikeudet täyttävät kolme neljästä aiemmin esitetystä Sumnerin määrittämästä luonnollisten oikeuksien olemassaolon ehdoista: ne sisältävät moraalisia oikeuksia, jotka ne sitovat luonnollisten ominaisuuksien omistamiseen ja jotka ne katsovat perustaviksi. Sen sijaan sopimusteoriat eivät täytä neljättä ehtoa, mikä edellyttäisi oikeuksien käsittämistä *objektiivisiksi*. Sopimusteoreetikoille on ominaista *subjektivistinen* käsitys oikeuksista tai arvoista ylipäätään (Sumner 1987, s.127-128, 130; Buchanan 1975, s.1-2; Narveson 1984, s.171; Narveson 1988, s.166). Koska moraaliset oikeudet tai arvot eivät ole ”objektiivisesti” olemassa – ja koska sellainen arvo-objektivismi, jota esimerkiksi Rothbardin luonnonoikeusteoria edustaa, on tämän johdosta väärässä – on oikeuksien ja moraalin oikeutusta etsittävä kysymällä, millaisiin toimintaamme rajoittaviin periaatteisiin me kaikki voisimme suostua, jos päättäisimme niistä yhdessä. Moraalisten normien oikeutus ja velvoittavuus perustuu tästä näkökulmasta sille, että niihin on *järkevää* suostua; moraaliperiaatteiden noudattaminen palvelee yksilön omia päämääriä (jotka vaihtelevat henkilöstä toiseen). Moraalin vastainen teko on vastaavasti irrationaalinen ja jollain tarkemmin määritellyllä tavalla yksilön omien tavoitteiden vastainen. Sopimusteorioiden ”konstruktivistisesta” luonteesta johtuen niiden moraaliperiaatteiden ontologinen status ei ole objektiivinen – ainakaan siinä mielessä kuin esimerkiksi fyysisten kappaleiden liikettä määräävät luonnonlait ovat objektiivisia. Kuten Sumner asian ilmaisee, ”such theories treat their basic rights not as natural facts which we are capable of discovering but as artefacts which we are capable of inventing” (Sumner 1987, s.130).

Narvesonin teorian keskeisenä taustavaikuttajana on David Gauthier, joka teoksessaan *Morals by Agreement* (Gauthier 1986) pyrkii esittämään peliteorialle rakentuvan perustelun ja oikeutuksen moraaliperiaatteille. Gauthierin teorian yksityiskohtiin ei ole tarvetta mennä tässä; seuraavassa vain äärimmäisen tiivistetty ja karkeistettu yhteenveto siitä. Gauthierin pyrkimyksenä on johtaa moraalit täysin ekstramoraalisista seikoista käsin: moraalin – ihmisten keskinäistä kanssakäymistä ohjaavien universaalien normien – omaksuminen ja siihen sitoutuminen on rationaalista rationaalisen valinnan teoriasta tutuille, ainoastaan oman utiliteettinsa odotusarvoon maksimointiin pyrkiville yksilöille. Keskeisenä ongelmana, johon teoria pyrkii vastaamaan, on jo edellä mainittu vangin ongelmaasta tuttu vapaamatkustajaongelma (ks. luku 2.2.1): miten perustella yksilölle

moraaliin sitoutumisen rationaalisuutta tilanteessa, jossa yksilö voisi ansaita itselleen ylimääräistä etua olemalla noudattamatta moraalia samalla, kun kaikki muut sitä noudattavat? Jos yksilöt pyrkivät aina oman odotetun utiliteettinsa maksimointiin, näyttäisi siltä, että tällainen moraaliperiaatteisiin sitoutuminen ei voi olla rationaalista. Gauthier pyrkii heroisesti osoittamaan, vastoin perinteisiä peliteoreettisia oletuksia, että moraaliin sitoutuminen voi näissäkin tilanteissa todella olla rationaalista. Argumentin ytimenä on väite, että tiettyjen ehtojen vallitessa yksilön on rationaalista valita itselleen taipumus tai dispositio suostua vängin ongelman kaltaisissa tilanteissa yhteistyöhön – mutta vain saman disposition omaavien samankaltaisten yhteistyöhön suostuvien osapuolten kanssa.

Gauthierin teoriaa voidaan pitää laajassa mielessä libertaristisena, sillä sen substantiaaliset lopputulokset – rajoittamattoman markkinatalouden puolustus muutamin harvoin poikkeuksin puhtaasta *laissez faire* -periaatteesta – ovat suuressa määrin yhtenevät libertaristien ajattelun kanssa. Narveson väittää että Gauthierin sopimusteoreettinen päättely johtaa juuri libertarististen oikeuksien legitimointiin, poiketen joissakin suhteissa Gauthierin omista näkemyksistä (ks. Narveson 1988, s.195-197, 204-206). Narvesonin mukaan yksilöt, jotka ovat Gauthierin kuvaaman kaltaisessa luonnontilassa, päätyvät valitsemaan keskinäistä kanssakäymistään rajoittavaksi normikseen seuraavan Gauthierin ”lockelaiseksi ehdoksi” nimittämän periaatteen: kaikki saavat tehdä muutoin mitä haluavat, mutta kukaan yksilö A ei saa toimillaan heikentää yksilön B asemaa siitä, mikä B:n asema olisi, jos A:ta ei olisi olemassa (Narveson 1988, s.176). Tämä periaate mahdollistaa yksilöiden keskinäisen kaikkia osapuolia hyödyttävän yhteistyö, mutta kieltää heitä parantamasta omaa tilannettaan toisten kustannuksella. Tämä on maksimaalinen kaikkien rationaalisesti hyväksyttävissä oleva rajoite omalle toiminnalleen, ja sen implikaationa on yksilöiden negatiivisten libertarististen oikeuksien tunnustaminen, eli sen tunnustaminen, että yksilöillä on omistusoikeus omassa itsessään ja legitiimisti haltuunsa hankkimissa luonnonvaroissa (mts. 175-177). Laajempien tai tästä poikkeavien oikeuksien hyväksyminen ei olisi enää rationaalista.

4.3 Välihuomautus, eli ”Mitä politiikka on?” - toinen vastaus

Ennen kuin siirrytään tarkastelemaan oikeuksien funktiota libertaristisessa teoriassa, on paikallaan palata vielä takaisin luvussa 3 esitettyyn kysymykseen ”Mitä politiikka on?”

ja esitellä toinen vastausyritykseni siihen. Toinen tässä työssä hyödyntämäni politiikkakäsitys on *konfliktuaalinen* politiikkakäsitys, joka poikkeaa merkittävästi valtiollis-sektoraalisesta politiikkakäsityksestä. Sen sijaan, että politiikkaa pidettäisiin minään tietynä sosiaalisen elämän erityis sektorina tai sidottaisiin tiukasti valtion käsitteen ympärille, konfliktuaalinen näkökulma politiikkaan siirtää katseen pois vakiintuneista institutionaalisista puitteista kohti poliittista *toimintaa*. Poliitikalle määrittäväksi ja keskeiseksi nousee tästä näkökulmasta ajatus kamppailusta, kiistasta ja kyseenalaistamisesta. Tarkasteltaessa politiikkaa konfliktuaalisesta näkökulmasta keskeiseksi nousee ajatus vastustajista: politiikasta ei voi puhua ilman vastustajia (Palonen 1988, s.19). Konfliktinäkemys politiikasta on samalla myös, Kari Palosen termin ilmaisten, aspektinäkemys politiikkaan. Palonen pelkistää aspektinäkemysten seuraavaan teesiin: ”*Millä tahansa ilmiöllä on/voi olla poliittinen aspektinsa, millään ilmiöllä ei ole välttämättä poliittista aspektia, mikään ilmiö ei ole varmasti 'suojattu' poliittisuudelta*” (Palonen mts. 19, kursiv. alkup.) Poliitikkaa voi konfliktuaalisesta perspektiivistä katsoen löytyä myös poliittisen järjestelmän ja vakiintuneiden instituutioiden ulkopuolelta.

Miksi kuitenkin hyödyntää tällaista näkemystä politiikasta valtiollis-sektoraalisen näkemyksen rinnalla? Lähtökohtana politiikkakäsityksen laimentamisessa on tietysti näkemys siitä, että valtiollis-sektoraalinen politiikkakäsitys on jollakin tavalla *epätyydyttävä*: se voidaan nähdä suoranaisesti virheelliseksi, tai sitten puutteelliseksi, yksipuoliseksi tai jollain muulla tavalla vajavaiseksi. Oma perusteluni konfliktuaalisen politiikkakäsityksen käytölle on yksinkertaisesti se, että valtiollis-sektoraalisen politiikkakäsityksen edellyttämä institutionaalinen näkökulma tarjoaa liian suppean näkökulman poliittisiksi katsottavien konfliktien tutkimiseen. Tämä rajoite on erityisen korostunut libertarismien kaltaisten anarkismien taipuvaisten poliittisten teorioiden tapauksessa – onhan niiden implikaationa se, että tiettyjen edellytysten vallitessa on mahdollista päästä tilaan, jossa tarvetta poliitikalle ei ilmene.

Toisaalta ajatus valtiollisen politiikkakäsityksen epätyydyttävyydestä ja sen täydentämisestä konfliktuaalisella politiikkakäsityksellä tuo eteen kysymyksen siitä, mitä tutkimisen arvoista konfliktissa sitten itsessään on? Miksi juuri konfliktien ja kamppailun – sellaistenkin, jotka eivät tapahdu esimerkiksi vaalien kaltaisten tunnustettujen poliittisten instituutioiden yhteydessä – pitäisi olla politiikan tutkimuksen

kiinnostuksen kohteena? Vastauksia tähän kysymykseen voisi halutessaan etsiä relativistisista filosofisista näkemyksistä tai kenties määrittämällä konflikteille jokin olennainen yhteiskunnallinen funktio jonkinlaisen funktionalistisen yhteiskuntateorian puitteissa. Yksinkertaisin vastaus tähän kysymykseen on kuitenkin vain todeta, että konfliktit ja erimielisyydet ja niiden myötä, tässä omaksutun politiikkakäsityksen johdosta, myös politiikka ovat väistämätön osa inhimillistä todellisuuttamme. Poliitiikan ”harmoniamallien” (vrt. Palonen 1988, s.19) implisiittisesti edellyttämä yksimielisyyden oletus, tai pikemminkin sen vaatimus, on kenties filosofisesti mielekäästä, mutta käytännössä kestämätöntä ja poliittisen analyysin kannalta vähintäänkin harhaanjohtavaa. Oletukset siitä, että ihmiset voisivat jossain tilanteessa – oli kyse sitten herruudesta vapaasta kommunikaatiotilanteesta tai edessä siintävästä libertaristisesta ihanneyhteiskunnasta – todella päästä yksimielisyyteen esimerkiksi valtion legitiimeistä funktioista tai yksilöiden oikeuksien lopullisesta täsmällisestä määrittelystä ovat yksinkertaisesti vääriä – epärealistisia, jos näin halutaan sanoa. Se, että erimielisyyksiä ei tietyssä tilanteessa ja kaikissa suhteissa nouse esille ei merkitse sitä, etteikö niitä vastaisuudessa voisi nousta.³⁴ Tämä näkökulma konflikteihin on siinä mielessä arvovapaa, ettei siinä tarvitse ottaa kantaa konflikteja tarpeellisuuteen tai haluttavuuteen

4.3.1 Miksi konfliktit?

4.3.1.1 Poliittisen subjektin rakentuminen

Viimeaikaisessa ”poliittisen” käsitteeseen keskittyvässä kirjallisuudessa on tullut tyypilliseksi lähestyä politiikkaa juuri konfliktin ja antagonismin ideoiden kautta. Kari Palosen kirjoituksiin aiheesta on viitattu jo edellä; hänen lisäkseen politiikkaa juuri konfliktin ja vastakkainasettelun kautta on lähestynyt esimerkiksi Chantal Mouffe, joka Carl Schmittiä seuraten ottaa ystävä/vihollinen – jaottelun keskeiseksi politiikalle (Mouffe 1993; vrt. Schmitt 1932, s.26: ”Die spezifisch politische Unterscheidung – – ist die Unterscheidung von *Freund* und *Feind*.“). Mouffin lähtökohtana on Schmittin valtiollista politiikkakäsitystä kohtaan esittämä kritiikki, jonka mukaan politiikan käsitettä ei voi ymmärtää valtion käsitteen kautta, vaan tilanne on paremminkin päinvastoin. Mouffe radikalisoi ja soveltaa Schmittin teesiä ystävä/vihollinen – jaottelusta omaan ”antiessentialistiseen” näkemykseensä identiteettien politiikasta.

³⁴ Tässä yhteydessä voisi kysyä, eikö kiistan mahdollisuuden tunnustaminen merkitse sittenkin jonkinlaista sitoutumista relativismiin. Itse pitäisin positiotani kuitenkin vain hyvään tieteellisen käytännön mukaisesti *fallibilistisena*, minkä ei nähdäkseni tarvitse johtaa relativismiin.

Koska kaikki identiteetit ovat Mouffin mukaan relationaalisia, koska kaikki identiteetit määrittyvät ”konstitutiiviseen toiseen” tehtävän eron kautta, on erottelu itseen ja toiseen, meihin ja muihin alituisesti läsnä ihmisten keskinäisissä suhteissa. Koska erottelu omiin ja vieraisiin saattaa aina kärjistyä ystävä/vihollinen –tyyppiseksi erotteluksi, on poliittisuus täten potentiaalisesti läsnä kaikissa ihmisten välisissä suhteissa. (Mouffe 1993, s.2-3.)

Mouffin lisäksi poliittisuutta konfliktien kautta on pyrkinyt tarkastelemaan Bonnie Honig. Honig kritisoi teoksessaan *Political Theory and the Displacement of Politics* politiikan ”virtue”-teoreetikoiksi nimittämiään teoreetikoita, kuten Kantia, Rawlsia ja Michael Sandelia, siitä, että he pyrkivät siirtämään konfliktit syrjään ja palauttamaan politiikan hallintoon ja juridiseen näkökantojen sovitteluun. ”Virtue”-teoreetikot haluavat luoda pysyviä politiikan subjekteja sekä pysyvät, heidän keskinäistä kanssakäymistään ohjaavat puitteet, joiden varassa kukin voi toteuttaa yhtäläisellä tavalla omaa hyväksitystään. Vastavoimaksi ”virtue”-teoreetikoille Honig nostaa esiin politiikan ”virtù”-teoreetikot, kuten Arendtin ja Nietzchen. ”Virtù”-teoreetikoilla Honig tarkoittaa teoreetikoita, jotka mieltävät politiikan ainaisena katkoksa ja tiettyä epäjärjestyä vakiintuneen järjestelmän oloissa ja menettelytavoissa aiheuttavaksi toiminnaksi. ”Virtù”-perspektiivistä lähtökohdaksi on, että mikään tietty tapa järjestää yhteisön elämä, oli se sitten vaikkapa rawlsilainen oikeudenmukaisuusperiaate, kommunitaristinen arvoyhteisö Sandelin tapaan tai kantilainen käytännöllisen järjen sanelema järjestys, voi antaa lupaamaansa lopullista ratkaisua niihin ongelmiin, jotka se pyrkii voittamaan. Poliittikka jättää aina jälkensä ja omat ”jäämänsä” (*remainders*), joita ei voi lopullisesti pyyhkiä pois. (Honig 1993.) Mouffin tavoin myös Honig kytkee käsityksensä politiikasta kysymykseen identiteeteistä: hän haluaa kiinnittää huomiota siihen epäpolitisoiivaan rooliin, joka ”virtue”-teoreetikoiden oletuksilla yksilöiden sopivuudesta heidän hahmottelemiensa ideaaliregiimien raameihin on. ”Whereas virtue theorists assume that their favored institutions fit and express the identities or the formations of subjects, *virtù* theorists argue that no such fit is possible, that every politics has its remainders, that resistances are engendered by every settlement” (Honig 1993, s.3).

Mouffin ja Honigin lisäksi aihetta on käsitellyt Tuija Pulkkinen, joka teoksessaan *The Postmodern and Political Agency* hahmottaa ”postmodernia” näkökulmaa politiikkaan

(Pulkkinen 2000). Pulkkinen ei suoranaisesti tematisoi kysymystä politiikasta konfliktuaalisena toimintana, mutta hänen postmodernin lähestymistapansa voi katsoa merkitykselliseksi myös tältä kannalta. Pulkkinen katsoo postmodernin lähestymistavan olevan ”perustaton” (*anti-foundational*), irtisanoutunut siitä ”alkuperäisen” ajatuksesta, joka Pulkkisen mukaan on ”modernille” tyypillinen. Kun ”moderni” lähestymistapa pyrkii etsimään ilmiöiden alta niiden todellista ydintä, esimerkiksi ”todellista” seksuaalisuutta tai ”todellista” naista, luopuu postmoderni lähestymistapa tällaisesta alkuperän ajatuksesta ja keskittää tarkastelun genealogisen lähestymistavan hengessä ilmiöiden sosiaaliseen konstruktion ja tämän rakentumisen historiaan (Pulkkinen 2000, luku 2). Pulkkinen yhdistää tähän postmodernistiseen perustan kiistämiseen foucaultlaisen analyysin vallasta ja valtasuhteista. Mouffen ja Honigin tavoin Pulkkinen tarkastelee politiikkaa ennen kaikkea identiteettikysymyksen kautta. Hän irtisanoutuu yhtäältä liberalistiselle ajattelulle keskeiseksi katsomastaan näkemyksestä, jonka mukaan politiikassa on kyse intressiryhmien välisestä kamppailusta, ja toisaalta hän irtisanoutuu myös siitä hegeliläis-marxilaisesta näkemyksestä, joka asettaa ”alkuperäisen” yhteisön identiteetin perustaksi (Pulkkinen 2000, s. 136-137).

4.3.1.2 Gray, arvopluralismi ja valistuksen loppu

Edellä mainittujen ajattelijoiden lisäksi konfliktin teemaa politiikan teoriassa on käsitellyt brittiläinen John Gray. Gray tuli tunnetuksi ensin yhtenä Iso-Britannian 70- ja 80-lukujen taitteen ”uuden oikeiston” teoretikoista, joka kääntyi myöhemmin aiempia näkemyksiään vastaan ja on sittemmin esittänyt useita kriittisiä katsauksia uusliberalismiin ja valistukseen pohjautuviin poliittis-filosofisiin projekteihin yleensäkin (Gray 1986, 1993a, 1993b, 1995, 1998, 2000; ks. myös Saastamoinen 1998, s.204-205). Grayn näkemykset ovat muuttuneet vuosien saatossa useampaankin otteeseen, mutta yhtenä hänen suhteellisen jatkuvista peruslähtökohdistaan voidaan pitää käsitystä, että valistus ideologisena ja poliittisena projektina on historiallisen ja kulttuurisen kehityksen valossa aikansa elänyt ja että siihen liittyvä ajatus yhdestä, koko ihmiskunnalle yhteisestä oikeudenmukaisen elämän ja instituutioiden mallista on samalla osoittautunut vääräksi. Gray luonnehtii valistuksen projektia seuraavasti:

“The core project of the Enlightenment was the displacement of local, customary or traditional moralities, and of all forms of transcendental faith, by a critical or rational morality, which was projected as the basis of a universal civilization. Whether it was conceived in utilitarian or contractarian, rights-based or duty-based terms, this morality would be secular and humanist, and it would set universal standards for the assessment of human institutions. The core project of the Enlightenment was the construction of such a

critical morality, rationally binding on all human beings, and, as a corollary, the creation of universal civilization. (Gray 1995, s.123).

Koska tämä käsitys on nyt osoittautunut vääräksi, pitää Gray myös omaa aikaisempaa lempiprojektiaan, universaalial liberalistista teoriaa, käyttökelvottomaksi käyneenä. Liberalistisessa teoriassa – suurelta osin jo sellaisena kuin sitä edustivat Locken ja Millin kaltaiset liberalismiin klassikot, mutta ennen kaikkea Hayekin, Rawlsin ja muiden edustamassa uudessa liberalismissa – on keskeisessä osassa ajatus siitä, että liberalistiset periaatteet voidaan rationaalisisessa tarkastelussa nähdä parhaiksi kaikkien ihmisten keskinäistä kanssakäymistä ohjaavien instituutioiden muodostamista koskeviksi periaatteiksi. Tämä paremmuus katsotaan universaaliksi: liberalistiset periaatteet ovat parhaat *kaikille* ihmisille *kaikissa* yhteisöissä (Gray 1993b, s.286). Klassisen liberalismiin perusajatuksena on määrittää joukko perusperiaatteita ”which prescribe the best regime, the ideally best institutions, for all mankind” (Gray 1995, s.64). Tällainen liberalismi on poliittisena filosofiana eräänlaista konstitutionalismia, jolle keskeisenä ideana on yleispätevän ideaalisen perustuslain, politiikkaa ohjaavien – ja politiikkaa *edeltävien* – sitovien normien määrittäminen ja muotoilu: ”The goal of political philosophy is an ideal constitution, in principle universally applicable, which specifies a fixed framework of basic liberties and human rights” (Gray 2000, s.14).

Liberaaliin universalistiseen näkemykseen sisältyy Grayn mukaan implisiittisesti ajatus siitä, että ihmiskunnan historia on asteittaista edistystä kohti tiettyä yhteiskuntamuotoa – liberaalia demokratiaa. Se, että tällä hetkellä vallitsevat yhteiskuntamuodot eivät kaikki vastaa liberalistien ihannemallia ei merkitse mitään itse tämän syvemmän konvergoitumistendenssin kannalta, sillä ajatuksena on, että *kun* kaikki ihmiset kaikkialla maailmassa tulevat tietoisiksi omasta luonteestaan tietynlaisissa puitteissa toimivina rationaalisisina olentoina, he väistämättä valitsevat liberalismiin tarjoaman mallin (mallin erityispiirteet riippuvat luonnollisesti siitä, kenen visiosta on kyse) keskinäisten suhteidensa järjestämisen perustaksi. Edellytykset liberaalin yhteiskunnan saavuttamiselle eivät aina täyty; tämä ei kuitenkaan tee tyhjäksi sitä, että kyseinen yhteiskuntamuoto on paras mahdollinen ja tavoittelemisen arvoisen. Tämän valistuksen rationalistisen ideaalin taustalla on Grayn mukaan tietty filosofinen antropologia, jossa kulttuurierot nähtiin täysin aksidientaalisisina ja jopa irrelevantteina tekijöinä ihmisten elämässä ja historiassa, tekijöinä joiden paikka on parhaimmillaankin rajattu ihmisten yksityiselämään. (Gray, 1995, s.65) Näkemys ihmiskunnan historiallisesta kehityskulusta kohti liberalismiin voittoa ei ole vain liberalismiin ”isien”

ajalle tyypillistä ja nyt jo edesmennyttä historianfilosofista spekulointia, vaan Grayn mukaan tämä sitoutuminen edistyskertomukseen on edelleen nähtävissä liberaalissa teoriassa. Liberalismiin *teloksenaan* johtavaan edistyksen käsityksen tunnetuimpana viimeaikaisena esityksenä Gray mainitsee Francis Fukuyaman teesin ”historian lopusta”, jossa liberaalille demokratialle annetaan ihmiskunnan ideologisen kehityksen päätepisteen rooli (Gray 1993b, s.245-250; Fukuyama 1989). Fukuyaman eksplisiittisen Hegel-inspiroitu historianfilosofia on luonnollisesti äärimmäinen esimerkki tästä liberaalista eskatologiasta. Sama historianfilosofinen tendenssi ilmenee kuitenkin muuallakin liberalistisessa teoriassa. ”All political philosophies express a philosophy of history”, Gray toteaa ja lisää, ”This is most obviously true of those varieties of liberalism that deny possessing any such thing” (Gray 2000, s.23). Gray katsoo, että esimerkiksi John Rawlsin näennäisen neutraalia oikeudenmukaisuusteoriaa voidaan pitää relevanttina eri yhteiskunnissa eläville ihmisille vain mikäli samalla oletetaan, että eri yhteiskunnat muuttuvat yhä enemmän amerikkalaisen yhteiskunnan kaltaisiksi (mt.).³⁵ Tämä soveltuu tämän päivän anglosaksisen liberalismiin *mainstreamiin* – niin Rawlsiin kuin Nozickiin, niin Popperiin kuin Hayekiin – yleensäkin (mts. 137).

Gray kohdistaa kritiikkinsä näihin universalistisiin käsityksiin ja kääntää liberalismiin filosofisen narratiivin toisinpäin: sen sijaan, että katsottaisiin liberalistien tavoin kulttuurien erilaisuuden olevan jotain aksidentaalista ja ohimenevää, hän katsoo, että yhteisöjen ja yksilöiden keskinäinen eroavuus ja erilaisuus onkin itse asiassa yksi tärkeimmistä antropologisista tosiseikoista.

”[T]he propensity of cultural difference is a primordial attribute of the human species; human identities are plural and diverse in their very natures, as natural languages are plural and diverse, and they are always variations of particular forms of common life, never exemplars of universal humanity.” (Gray, mt.)

Gray katsoo ihmiskunnan historian tukevan tätä näkemystä: hänen mukaansa emme ole nähneet valistusliberalismin suurten teoreetikoiden lupaillemaa yhteistä marssia kohti liberaalin yhteiskunnan utopiaa, vaan pikemminkin olemme saaneet todistaa sitä, että liberalistien vaalimat instituutiot markkinataloudesta demokraattisiin päätöksentekoeleimiin, siten kuin ne liberalismiin teoreetikoiden teosten sivuilla

³⁵ Tässä suhteessa on mielenkiintoista tarkastella Richard Rortyn tarkoituksellisen ”vahvaa” Rawls-tulkintaa teoksessa (Rorty 1991, s.175-196). Rortyn mukaan ”Rawls is not attempting a transcendental deduction of American liberalism or supplying philosophical foundations for democratic institutions, but simply trying to systematize the principles and intuitions typical of American liberals” (Rorty 1991, s.189). Näin Rorty väittää Rawlsin esittävän oikeudenmukaisuusteoriansa tietoisesti kulttuurisidonnaisena teoriana – mikä on päinvastaista Grayn näkemykselle Rawlsista moraalifilosofisena universalistina.

esiintyvät, ovat sittenkin ratkaisevalla tavalla kulttuurisidonnaisia ja sellaisina leimallisesti länsimaisia ilmiöitä – kuten todistavat esimerkiksi vahvasti epädemokraattisia piirteitä omaavien aasialaisten kapitalististen maiden nousu ja Itä-Euroopan maiden kommunismin jälkeisellä aikakaudella kohtaamat markkinatalouden omaksumiseen liittyvät vaikeudet. Grayn mukaan liberalismikin on näin ymmärrettävä vain yhdeksi elämäntavaksi muiden joukossa, jolla on kyllä oma paikkansa tietyssä historiallis-sosiaalisessa kontekstissa, mutta ei sen apologeettojen esittämää universaalista pätevyyttä. (Gray 1995.) Gray on eri yhteyksissä kritisoinut varsinkin markkinafundamentalisteja, jotka hänen mukaansa esittävät vain yhden kapitalismin mallin oikeutettuna ja muut taloudelliset järjestelmät vain vääristyminä tästä tai esteinä tämän yhden kapitalismin mallin toteutumiselle (ks. esim. Gray 1998).

Ihmisyksilöiden perustavan erilaisuuden ja maailman kulttuurisen monimuotoisuuden vuoksi Gray esittää, Isiah Berlinin (ja osin Joseph Razin) näkemyksille rakentaen, että eräs inhimillisen maailmamme keskeisimmistä piirteistä on *arvojen pluralismi*: ei ole olemassa yhtä ainutlaatuista arvoa (vapaus, oikeudenmukaisuus, tasa-arvo tms.), joka voitaisiin asettaa tärkeimmäksi tai keskeisimmäksi eri ihmisille eri kulttuureissa ja eri olosuhteissa. Edelleen, ihmisten moninaiset arvot saattavat myös olla aidosti yhteensovittamattomia (*incommensurable*). Vapauden ja tasa-arvon vaatimukset, vain tunnetuimman esimerkin ottaakseni, eivät ole kovinkaan yksinkertaisesti yhteen sovittavissa, kuten libertaristit muiden muassa ovat perustellusti osoittaneet. Gray toteaa berliniläisestä arvopluralismista seuraavaa:

”Berlin’s master idea is that ultimate values are objective and knowable, but they are many, they often come into conflict with one another and are uncombinable in a single human being or a single society, and that in many of such conflicts there is no overarching standard whereby the competing claims of such ultimate values are rationally arbitrable.” (Gray 1993b, s.65)

Berlinin ja Grayn edustama arvopluralismi on objektivistista sikäli, että se katsoo arvojen olevan havaittavissa ja tiedostettavissa. Lisäksi se myöntää myös sen mahdollisuuden, että voimme erehtyä arvoa koskevien uskomustemme suhteen. Gray korostaa, että arvopluralismissa ei ole kyse sen enempää relativismista (jonka mukaan on olemassa toisistaan perustavasti poikkeavia maailmankatsomuksia, jotka eivät ole keskenään ymmärrettävissä) kuin subjektivismistakaan (jonka mukaan kaikki arvot

perustuvat puhtaasti henkilökohtaisiin preferensseihin) (Gray 2000, s.48-56).³⁶ Arvopluralismin objektivistisuus ilmenee myös siinä, että arvojen moninaisuuden perustana ovat Grayn mukaan ihmisten lukuisat ja toisinaan keskenään ristiriitaiset tarpeet, joiden perustana on ihmisen luonto: ihmisellä on luonnostaan erilaisia tarpeita, joiden tyydyttämisen ilmentymiä eri arvot ovat (Gray 2000, s.9-10). Arvot ovat Graylle sidoksissa erilaisiin *elämäntapoihin*: arvot ja arvostukset itsessään ovat valtaosin kulttuurisidonnaisia. Tässä suhteessa Grayn tarkastelutapa poikkeaa tyypillisestä liberalistisesta individualismista: hän tarkastelee pikemminkin kollektiiveja kuin yksilöitä (ks. hänen normatiivisen individualismin kritiikkensä teoksessa Gray 1993b, 306-313). Gray katsoo maailman sisältävän lukuisia, toisistaan poikkeavia ja lopulta myös yhteensovittamattomia kulttuureja sanan laueassa merkityksessä. Eri elämäntavat ja kulttuurit arvostavat erilaisia asioita, ja niillä on erilaisia käsityksiä siitä, mikä hyvän elämän ideaali on.

Grayn arvopluralismi suuntautuu sitä länsimaisen filosofian traditiolle keskeistä näkemystä vastaan, että maailmassa *havaittu* arvojen pluralismi – tiukinkaan arvomonisti tuskin kieltää sitä, että ihmiset *näyttävät* pitävän eri arvoja tärkeänä – merkitsee jonkinlaista väärinkäsitystä tai puutetta ymmärryksessämme, eikä se paljasta mitään ihmisten ja maailman todellista ominaisuutta. Tälle moraalikonseptiolle on tyypillinen käsitys, että näennäisen arvojen moninaisuuden alta paljastuu rationaalisessa tarkastelussa kuitenkin vain yksi oikea arvojärjestys ja yksi hyvän elämän ideaali. Grayn mukaan tämä oletus on ollut keskeinen myös liberalistiselle poliittiselle ajattelulle. Teoksessaan *Two Faces of Liberalism* (Gray 2000) Gray esittää liberalismin historian sisältävän kaksi erilaista suvaitsevaisuuden (*toleration*) käsitystä, joista yksi on suvaitsevaisuus ymmärrettynä pyrkimykseksi kohti ideaalista elämäntapaa. Tämä näkemys suvaitsevaisuudesta oikeuttaa liberalismille keskeisen periaatteen erilaisten elämäntapojen suvaitsemisesta instrumentaalisesti: elämäntavoiltaan monimuotoinen liberaali yhteiskunta edesauttaa parhaiten edistymistä kohti ideaalista elämäntapaa. Oletuksena on, kuten John Stuart Millillä, että ajan mittaan ihmiset kykenevät päätymään rationaaliseen yhteisymmärrykseen siitä, mikä tämä ideaali on (Gray 2000, s. 57).

³⁶ Grayn tarkka kanta arvopluralismin epistemologisen statuksen suhteen on muuttunut ajan mittaan jonkin verran; viimeisimmässä teoksessaan (Gray 2000) hän hylkää aiemmin kannattamansa sisäisen realismin ja katsoo nyt olevansa eettinen irrealisti. Eettinen irrealismi on ”the claim that we can identify errors without there being any single reality that our ethical beliefs track” (Gray 2000, s.63).

Arvopluralismi eettisenä teoriana ei merkitse yksinkertaisesti näkemystä siitä, että ihmisillä on erilaisia mielipiteitä, preferenssejä ja elämäntapaihanteita, sillä kaikki eettiset teoriat ottavat näiden eriävyyden annettuna lähtökohtana. Ilman tällaisia yksilöidenvälisiä eroja etiikka ja politiikka olisivat tarpeettomia. Arvopluralisti vastustaa kuitenkin näkemyksiä, joiden mukaan erilaiset arvot voidaan saattaa yhteismitallisiksi. Arvopluralisti vastusta yhtäältä utilitaristista näkemystä siitä, että arvoja voidaan mitata yleisesti jollakin preferenssien tyydyttämisen asteikolla ja asetella näin järjestykseen. Toisaalta, ja tässä tarkasteltavan aiheen kannalta olennaisemmin, arvopluralisti vastustaa sitä ”kantilaista” oikeuksille perustuvaa kantaa, jonka mukaan eettisesti oikea toiminta ei missään tilanteessa voi johtaa tekoihin, jotka voisi katsoa moraaliselta kannalta vääriksi:

”Kantian theorists deny that the right action can ever contain wrong. For them, morality consists in a set of compossible injunctions. ‘Ought implies can’, they tell us, so it cannot be true that we ought to perform actions which are jointly impossible. Kantians accept that not all good things can be realized; some will crowd out others. Kant himself acknowledged that the great goods of life cannot live together. But, like his followers today, he insisted that doing right can never mean committing wrong.” (Gray 2000, s.46)

Kantilainen näkemys on toisin sanoen sellainen, jonka mukaan moraaliset ongelmat voidaan ratkaista tyhjentävästi ”oikein”, ilman moraalisia menetyksiä. Tämä kanta ei edellytä, etteikö moraalisesti oikealla toiminnalla ole kustannuksia (ilmaistakseni asian hiukan utilitaristisin termein). Se katsoo kuitenkin, että nämä kustannukset jäävät moraalisesti toisarvoisiksi: vain teon oikeellisuudella on merkitystä. Moraalin kova ydin, jonka oikeus/oikeudet määrittävät, on painoarvoltaan äärettömän paljon näitä toisarvoisia kustannuksia suurempi. Se, mikä utilitaristisessa ja kantilaisessa kannassa on arvopluralismin kannalta merkittävin puute on oletus siitä, että etiikka voi olla *universaalisti* preskriptiivistä, että on mahdollista muotoilla rationaalisesti perusteltu oppi oikeasta ja väärästä, joka pätee ihmisille aikaan ja paikkaan katsomatta. Tämä vuorostaan edellyttää oletusta siitä, että on olemassa jokin yksi arvo (tai yhteensovittettävien arvojen joukko) ylitse muiden. Tästä näkökulmasta eri arvot eivät voi rationaalisesti tarkasteltuna johtaa eettisesti ratkaisemattomiin ongelmiin. Arvopluralisti hylkää tämän näkemyksen.

Grayn mukaan arvopluralismi kuvastaa arvomonismia todellisemmin eettisen elämämme luonnetta. Hänen mukaansa ”[V]alue-pluralism is a view that aims for fidelity to ethical life. If ethical life contains conflicts of value that are rationally undecidable, that is a truth we must accept – not something we should seek to tidy away

for the sake of theoretical consistency.” (Gray 2000, s.35.) Kantilainen kanta pyrkii teoreettiseen johdonmukaisuuteen eettisen kokemuksemme kustannuksella. Tämä on Grayn mielestä eräänlaista teoreettista hybristä, joka seuraa kantilaisten (ja useimpien muiden liberalistien) etiikan luonnetta koskevasta väärinymmärryksestä. Etiikan koetinkivenä ei ole teoreettinen johdonmukaisuus, vaan uskollisuus eettiselle elämällemme (Gray 2000, s.41). Kantilaisen etiikan universaalien noudattamisen seurauksena olisi väistämättä se, että maailmassa menetetään jotain eettiselle elämälle ja kokemukselle tärkeää (Gray 2000, s.46). Väitteenä ei tarvitse olla se, että *kaikki* ehdottomasti menettäisivät jotakin, vaan että on olemassa ainakin joitakin elämäntapoja ja arvoja, joita tällainen etiikka ei riittäväällä tavalla kunnioita – seurauksena se, että tällainen etiikka ei lunasta sille asetettuja odotuksia universaalisuudesta.

Arvopluralismi ja sen perustana oleva näkemys arvojen kulttuurisidonnaisuudesta ei kuitenkaan, kuten todettua, merkitse kulttuurista tai eettistä relativismia. Paitsi että Gray katsoo, että arvopluralisti voi myöntää moninaisten arvojen olevan (tietyissä suhteissa) objektiivisia, katsoo hän myös, että on olemassa tiettyjä asioita, jotka ovat todella universaalisti pahoja ja hyviä. Ihmiskunta on kulttuurisesti monimuotoista, eikä universaalia ihmiskunnan moraalialia ole tämän seurauksena mahdollista muotoilla, mutta olisi väärin päätellä tästä (niin kuin Nietzsche Grayn mukaan tekee), ettei ole myöskään mitään sellaista universaalia pahaa, joka voisi estää kaikkia ihmisiä elämästä hyvin. Ihminen on lopultakin aina myös eläin, vähintäänkin fyysisessä mielessä, ja tällaisena hänellä on tietty joukko perustarpeita, jotka ovat suhteellisen vakioisia kautta aikojen ja olosuhteiden, kuten Hobbes muistuttaa. Näiden tarpeiden tyydyttämättä jääminen on aina paha: ”Like other animals, humans have a stock of needs that does not change much, and which constrains the forms of life in which they can thrive. Whenever the thwarting of a generically human need renders a worthwhile life unattainable, there is a universal evil.”. Mitään viime kädessä ehdotonta luetteloa ei näistä tarpeista voida antaa, mutta on selvää, että esimerkiksi kidutuksen kohteeksi joutuminen on vastoin kaikkien ihmisten elämälle tärkeitä intressejä. Muutokset moraalisisissa käytännöissämme ja uskomuksissamme eivät riitä muuttamaan tällaisten tosiseikkojen luonnetta yleisesti pahoina asioina, toisin kuin relativistit ja subjektivistit haluaisivat uskotella. Moraalikäsitykset, jotka eivät huomioi tämänlaatuisen universaalien pahan olemassaoloa ovat vakavasti puutteellisia ja harhaanjohtavia. (Gray 2000, s.66)

Tiettyjen yleispätevästi pahojen ja käänteisesti myös yleispätevästi hyvien asioiden olemassaolosta ei kuitenkaan Grayn mukaan siitäkään voida johtaa universaalia minimimoraalia. Eri elämäntavat antavat erilaisia ratkaisuja universaalisti pahojen asioiden aiheuttamiin ongelmiin, eikä mikään yksi näistä ole yksin oikea tai ainoa rationaalinen ratkaisu. Universaalisti pahojen ja hyvien asioiden olemassaolo on yhteensopiva sen ajatuksen kanssa, että on useita erilaisia moraaleja, jotka ovat päteviä. (Gray 2000, s.66-67)

4.3.1.2.1 Arvopluralismin merkitys politiikan kannalta

Arvomonistisen teorian implikaatiot poliittisen teorian kannalta ovat selkeästi nähtävissä. Jos katsotaan, että moraalifilosofian tehtävänä on antaa yleispäteviä ja yksiselitteisiä ohjeita siitä mikä on oikeaa toimintaa, ja jos poliittinen teoria mielletään liberalistien tavoin etiikan päälle rakentuvaksi siten, että etiikka muodostaa perustan, jonka pohjalta poliittinen teoria on enemmän tai vähemmän ankarassa mielessä deduktiivisesti johdettava, päädytään näkemykseen poliittisesta teoriasta oppina, joka etiikan tavoin antaa ainakin periaatteessa yleispäteviä ja yksiselitteisiä ratkaisuja poliittisiin ongelmiin. Jos eettisesti oikeaa toimintaa ohjaa yksi yleispätevä normisto, on näin oltava myös poliittisessa toiminnassa. Universaalien arvojärjestyksen pohjalta on mahdollista muotoilla yksi, yleispätevä oikeudenmukaisuusperiaate tai yksi perusoikeuksien joukko, joka on sovellettavissa kaikkiin olosuhteisiin, periaatteessa kaikkina aikoina.

Vastaavasti on helppo esittää myös arvopluralistisen näkemyksen seuraukset poliittisen teorian kannalta. Jos eettistä elämäämme ohjaavien arvojen kesken ei ristiriitatilanteissa voida päätyä yhteen, ainutlaatuisesti rationaaliseen ratkaisuun, vaan useampi ratkaisu saattaa olla rationaalinen (tai arvojen väliset ristiriidat saattavat olla jopa suorastaan ratkaisemattomia), tällöin ajatus yleispätevistä poliittisista toimintaa ohjaavista institutionaalisista puitteista osoittautuu vääräksi. Arvopluralismin näkökulmasta arvojen (ja ihmisten) väliset konfliktit ovat väistämättömiä. Erilaiset arvot, elämäntavat ja kulttuurit ovat moraalisisessa mielessä kilpailijoita keskenään, eikä voida olettaa, että jonkin yhden näistä on oltava ensisijainen kaikkiin muihin nähden. Liberaalin teorian konstitutionalistisen projektin kannalta seurauksena tästä on se, että myös erilaiset regiimit voivat olla *yhtä legitiimejä*. Jos näin on, ei poliittinen teoria voi antaa vain yhtä vastausta siihen, millainen hyvä valtio tai yhteiskunta on.

Grayn mukaan arvopluralismin ongelma on erityisen akuutti moderneissa yhteiskunnissa, jotka ovat yhä useammin ja yhä suuremmassa määrin kulttuurisesti pluralistisia. Kulttuurinen monipuolisuus tuo mukanaan myös arvojen ja elämäntapojen moninaisuuden, mikä vuorostaan johtaa yhä helpommin arvokonflikteihin. Sellaista yhtenäiskulttuuria, joka antaisi jäsenilleen myös yhteiset arvot, esiintyy moderneissa yhteiskunnissa yhä harvemmin. Eettisen arvopluralismin soveltaminen politiikkaan ei edellytä täten ainoastaan sitä, että tunnustetaan se mahdollisuus, että yhtäläisesti legitiimien regiimien välillä saattaa olla eroja siinä, millaisia instituutioita niissä on (ja millaisiin ratkaisuihin niissä on näin päädytty arvokonfliktien lievittämiseksi); se edellyttää myös sen käsittämistä, että *saman* regiimin sisällä saattaa olla välttämätöntä tehdä ratkaisuja yhteensovittamattomien arvojen välillä. Vieläkin enemmän: paitsi että sama yhteiskunta saattaa sisältää eri elämäntapoja, samat yksilöt saattavat kuulua eri elämäntapoihin. Näin jo yksittäinen yksilö saattaa omata arvoja, jotka voivat olla keskenään yhteensovittamattomia. Gray kritisoi tätä kautta niin vasemmistolaisten kommunitaristien kuin oikeistolaisten konservatiivienkin näkemyksiä yhteisöllisyydestä, jotka perustuvat Grayn mukaan sellaiselle yhtenäiselle yhteisön käsitykselle, joka on idealisoitu ja nykymaailman näkökulmasta auttamattoman epärealistinen (Gray 1993b, 1995, 2000, *passim.*). Grayn on aiemmin identifioinut itsensä konservatiiviksi ja hahmotellut omaa konservatistista näkökantaansa (varsinkin Gray 1993a, luku 2), ja oletettavasti hän edelleen tunnustaa konservatiivien (ja kommunitaristien) liberaaliin individualismiin kohdistaman kritiikin arvon. Tuoreimmassa teoksessaan Gray kuitenkin irtisanoutuu selkeästi konservatismista poliittisena projektina (Gray 2000, s.53-54). ”Paluu yhteisöön” tai perinteisiin ei voi olla vastauksena moraalien ja poliittisten normien perustaa koskevaan kysymykseen, koska konservatiivisten ja kommunitarististen teorioiden edellyttämää yhtenäistä ja sosiaalisesti vahvaa yhteisöä ei moderneista yhteiskunnista enää löydy.

Mikä on sitten *politiikan* paikka arvopluralistisessa skeemassa? Graylle politiikassa on kyse ennen kaikkea toiminnasta keskenään erilaisten elämäntapojen yhteensovittamiseksi: ”political life [is a] practical art of mutual accommodation” (Gray 1993a, s.xii). Poliittikka ei ole täsmällistä, fundamentaalisista teoreettisista perusteista kumpuavaa tiedettä, vaan käytännöllistä toimintaa *rauhan* mahdollistamiseksi; tässä suhteessa politiikka on hobbesilaisesti motivoitunutta, pyrkimystä pois alati uhkaavasta sotatilasta (vrt. Gray 1995, s.74). Rauha on tässä kuitenkin tulkittava paitsi suoranaisten

sodan puuttumiseksi, myös yleisemmäksi ajatukseksi erilaisten hyvien (*goods*) ja pahojen (*evils*) eräänlaisesta rauhanomaisesta rinnakkainelosta (Gray 2000, s.133). Tätä pyrkimystä Gray nimittää *modus vivendiksi*, ja se edustaa toista hänen erottelemistaan liberalismiin traditiosta esiintyvistä suvaitsevaisuus käsityksistä. Näiden liberalismiin ”toisten kasvojen” näkökulmasta politiikan lähtökohtana ei voi olla yksiselitteistä (moraalista) totuutta joidenkin selkeästi muotoiltujen perinsiippien muodossa, joita sitten tarvitsee vain soveltaa käytäntöön poliittisen praksiksen tasolla. ”[P]olitical reasoning [is] essentially circumstantial, – – not a reasoning from first principles that could ideally be demonstrative but instead a form of practical reasoning in which no step is necessitated, of which intimations can be found in Aristotle” (Gray 1995, s. 74). Koska poliittinen päätöksenteko ei ole aksiomaattisista perusprinsipiistä johdettua toimintaa, on se arvopluralismin valossa aina väistämättä olosuhteista riippuvaista ja sille on tunnusomaista tietty määrittymättömyys ja kontingenssi, sillä universaaleja, poliittista toimintaa ohjaavia arvoja ei ole, vaan poliittiset ratkaisut tehdään aina tietyissä olosuhteissa tietyssä historiallisessa tilanteessa. Poliittisen päätöksenteon lopputuloksia ei täten tule myöskään pitää ikuisina totuuksina, vaan väliaikaisina ja aina muutettavissa olevina ratkaisuuina. (Gray, mts. 76, 128)³⁷ Poliitiikan, kuten moraalinkin, mittapuuna on aina käytäntö, ei uskollisuus teoreettisille järjestelmille.

Grayn politiikkakäsityksessä on valtiollisen ja konfliktuaalisen politiikkakäsityksen erottelun näkökulmasta katsottuna nähtävissä piirteitä molemmista. Yhtäältä se korostaa arvopluralistisista lähtökohdistaan konfliktin väistämättömyyttä; toisaalta Grayn politiikkakäsityksen voi mieltää valtiolliseksi siltä osin, että poliittisen toiminnan kontekstina näyttää aina olevan hänelle, kuten muillekin liberaaleille, valtio. Poliitiikan motiivina on Graylle, kuten edellä todettu, erilaisten elämäntapojen ja regiimien rauhanomaisen rinnakkainelon mahdollisuuksien luonti ja konfliktien lievittäminen. Tällaisena politiikka on arvostettavaa, jopa jaloa toimintaa: ”the practice of politics is a noble engagement, precisely on account of the almost desperate humility of its purposes – which are to moderate the enmity of agonistic identities, and to generate conventions of peace among warring communities” (mt.)³⁸ Grayn kritisoimasta arvomonistisesta näkökulmasta poliittisen prosessin epämääräisyys, siinä esiintyvä läpinäkyvyyden puute ja sen väistämättömät kytkökset sovitteluun, neuvotteluun ja erilaiseen kaupankäyntiin

³⁷ Grayn näkemykset politiikasta ovat ilmeisesti lähellä tiettyä konservatiivisen poliittisen ajattelun suuntausta; vrt. hänen Michael Oakeshottia koskevat kommenttinsa (Gray 1993b, s. 41-42).

³⁸ Näin myös Gray katsoo politiikan kytkeytyvän identiteettikysymyksiin.

ovat selkeitä puutteita politiikassa, ja tämän seurauksena arvomonistiset liberalistiset teorit pyrkivätkin useimmiten luomaan politiikalle tiukasti rajatut ehdot, ennen kaikkea erilaisten juridisten mekanismien keinoin – toisinaan jopa korvaamaan politiikan lailla (mts. 129). Arvopluralismin vakavasti ottavan teorian kannalta politiikka näyttäytyy kuitenkin välttämättömänä.

Edellä käsitellyistä teorioista pidän vakuuttavimpana Grayn perustelua sille, miksi konfliktit ovat tärkeitä ja väistämättömiä. Vaikka arvopluralismin filosofisen vakuuttavuuden kiistäisi – ongelmaton doktriini se ei suinkaan ole – vaikuttaa se varsin luontevalta oletukselta juuri politiikan tutkimuksessa.³⁹ Kuten edellä todettiin, poliittisessa toiminnassa ei konfliktiperspektiivistä katsoen voida olettaa olevan yksimielisten toimijoiden joukkoa, vaan tarkastelun kohteeksi on otettava juuri *erimielisyys* ja sen mahdollisuus. Muista edellä tarkastelluista teoreetikoista ainakin Mouffen ja Honigin kritiikeissä vallitsevien liberalististen teorioiden epäpoliittisuutta kohtaan taustalla näyttää olevan libertaristiselta kannalta katsottuna tarpeellista eksplisiittistä perustelua vailla oleva sitoutuminen jonkinlaiseen yleiseen ”demokratisoimiseen”.⁴⁰ Pulkkinen edustama sinänsä kiinnostava postmoderni näkökanta taas poikkeaa liberalistisesta teoriasta lähtökohdiltaan siinä määrin radikaalisti, että se ei nähdäkseni sovi yhteen tässä tavoittelemani libertaristisen teorian immanentin kritiikin kanssa.

4.4 Oikeuksien funktio

Oikeuksien perusteiden tarkastelun jälkeen on aika kysyä, miksi oikeudet ovat sitten ylipäättään relevantteja? Mihin oikeuksien käsitettä tarvitaan? Vastausta tähän kysymykseen pidetään yleensä niin itsestään selvänä, että kirjallisuudesta on vaikea löytää perustavaa selvitystä siitä, mikä tekee oikeuksien käsitteestä merkityksellisen. Tämän päivän näkökulmasta oikeuksien käsitteen historiallisesti tärkein rooli on ollut asettaa rajoitteita ja esteitä sille, kuinka julkisen vallan haltijat ovat saaneet kohdella alamaisiaan. Oikeudet eivät kuitenkaan ole yksinomaan instrumentteja, joilla suojaudutaan *valtiota* tai hallitsijaa vastaan, vaan ne on ymmärrettävä yleisemmiksi

³⁹ Lisäksi sitä voi pitää (minä pidän!) intuitiivisesti mielekkäänä.

⁴⁰ Demokratian priorisointi on ongelmana myös esimerkiksi Benjamin Barberin esittämässä mielenkiintoisessa konfliktuaalisen politiikkakäsityksen puolustuksessa, joka ei keskity poliittista subjektia koskevaan kysymykseen (Barber 1984, 1988). Barberin etuna Mouffeen ja Honigiin verrattuna on tosin se, että hän pyrkii perustelevaan näkemyksensä demokratian tarpeellisuudesta – vaikkakaan ei nähdäkseni kovin onnistuneesti.

toimintaa koskeviksi rajoitteiksi – muutoinhan esimerkiksi anarkokapitalistien oikeuksille antama merkitys valtiottomassa yhteiskunnassa jäisi mysteeriksi.

Selkeän vastauksen kysymykseen oikeuksien roolista on antanut libertaristi Hillel Steiner oikeuksia käsittelevässä artikkelissaan (Steiner 1998). Steiner pyrkii kirjoituksessaan selventämään sitä, mitä oikeuksien käsitteellä tarkoitetaan arkipäiväisessä ajattelussamme. Steiner huomauttaa, että oikeudet nousevat aina esiin vastakkainasettelun olosuhteissa (*adversarial circumstances*). Tällaiset olosuhteet edellyttävät ensinnäkin erimielisyyttä kahden tai useamman osapuolen välillä siitä, mitä tietyissä tilanteissa tulisi tehdä. Erimielisyys ei kuitenkaan yksistään riitä; oikeuksien käsitteen ymmärtämiseksi tarvitaan vielä tilanne, jota Steiner nimittää tasapeliksi tai pattitilanteeksi (*deadlock*): ”Broadly speaking – – deadlock occurs when two disagreeing persons’ chosen course of action *intersect*: that is, when what each proposes to do or have done would preclude the occurrence of what the other proposes” (mts.237). Osapuolten on aina mahdollista yrittää selvittää erimielisyyksiään oikeuksiin vetoamalla, eikä tällaisen sovittelun onnistumiselle ole välttämättä esteitä. Samalla tavoin on kuitenkin mahdollista, että erimielisyyksien sovittelu *ei* onnistu, ja vasta tässä tilanteessa oikeuksien käsite pääsee todella rooliinsa. Steiner katsoo, että oikeuksien funktiona on *ratkaista tällaiset pattitilanteet ilman, että tilanteet aiheuttaneet erimielisyydet eliminoitaisiin*. Kahden henkilön välinen kiista ratkeaa myös silloin, jos toinen osapuolista muuttaa mieltänsä tai jos toinen osapuolista tappaa toisen; tällaiset ratkaisut eivät kuitenkaan edellytä *oikeuksiin* vetoamista. Oikeudet tarjoavat osapuolten omista päämääristä riippumattoman syyn konfliktien ratkaisulle. (mts.237-238.) Lopputuloksena on, että oikeudet määrittävät yksilöille eräänlaisen toiminnallisen piirin, jonka puitteissa hän voi toimia omien päämääriensä mukaisesti.

”The job of rights, on this view, is to demarcate *domains* – spheres of practical choice within which the choices made by designated individuals (and groups) must not be subjected to interference – and to specify those demarcations without reference to the content of the choices to be made within those spheres.” (Steiner 1998, s.238)

Rajatessaan yksilöiden toiminnan ja valinnanvapauden aluetta oikeudet samalla määrittävät kuinkin yksilön legitiimin toiminnan piirin ja sen, missä määrin muiden yksilöiden toiminta tätä voi rajoittaa. Ajatuksella yksilöiden oikeuksista pyritään selvittämään se, mikä on sallittua ja mikä kiellettyä – missä kulkevat hyväksytyt ja kielletyt toiminnan väliset rajat. Sana ”rajat” voidaan libertaristiselta kannalta todella tulkita melko konkreettisesti *fysisiä* rajoja merkitseväksi: Steinerin ja muiden

libertaristien mukaan ainoastaan *omistusoikeuksien* käsite antaa riittävän täsmällisen kuvauksen siitä, millaisia oikeutemme ovat, sillä ainoastaan ne kykenevät täsmentämään oikeuksien ulkoiset (ekstentionaaliset) ehdot (mts. 269-270).

Käsitys oikeuksista hyväksytyyn ja kiellettyyn toiminnan välistä rajaa merkitsevinä käsitteinä edellyttää kuitenkin varsin suppeaa tulkintaa siitä, mikä on hyväksyttyä ja mikä kiellettyä. Oikeuksiin liittyy libertaristeilla nimittäin tietty erityisrooli, jota muilla moraalisisilla normeilla ei ole: oikeudet ovat *enforceable claims*, toisin sanoen oikeudet ovat jotain, joiden loukkauksia yksilöillä on oikeus estää viime kädessä vaikka väkivalloin. Libertaristit eivät täten väitä – ja tätä on kenties edellä tekemiäni huomautusten valossa syytä korostaa – että moraalifilosofia olisi kokonaisuudessaan palautettavissa kysymyksiin oikeuksista. Boaz toteaa, että ”[r]ights theory can’t tell us what moral obligations we ought to feel towards family members” (s.86). Narveson myöntää auliisti, että yksilöillä voi olla muunkinlaisia moraalisia velvollisuuksia kuin ne, jotka ovat oikeuksien vastinpareina (Narveson 1988, s.263-264). Nozickin mukaan ”rights are not the whole of what we want a society to be like, or of how we morally ought to behave toward one another” (Nozick 1981, s.503). Libertaristit edustavat kuitenkin sitä näkemystä, että oikeuksien kieli on ainoa tapa ratkaista sellaiset kysymykset, jotka koskevat ihmisiin kohdistuvia fyysisiä pakkotoimenpiteitä. Libertaristiselta kannalta voidaan puhua esimerkiksi yksilöiden velvollisuudesta hyväntekeväisyyteen samaten kuin esimerkiksi yksilöiden velvollisuudesta olla käymättä fyysisesti käsiksi naapuriinsa tai satunnaisiin vastaantulijoihin. Ero on siinä, että edellisen kaltaisten velvollisuuksien noudattamista on sallittua kontrolloida ainoastaan ei-väkivaltaisain keinoin – paheksuvin katsein, huomautuksin ja niin edelleen – kun taas jälkimmäisen kaltaisia velvollisuuksia yksilöt voidaan fyysisesti *pakottaa* noudattamaan (vrt. Narveson, mts. 48-50). Esimerkiksi Rothbard tekee tiukan erottelun ”moraalisen” ja ”juridisen” (*legal*) välille (esim. Rothbard 1978, s.96; Barry 1986, s.179). Tämä Rothbardin erottelu ei ole sama kuin edellä tekemiäni ero moraalisten ja juridisten oikeuksien välillä, vaan tässä yhteydessä Rothbardille ”moraalinen” tarkoittaa sellaista yksilön elämää ohjaavien normien joukkoa, jota ketään ei saa pakottaa noudattamaan. Juridisella Rothbard taas tarkoittaa tässä nimenomaan yksilöiden oikeuksien järjestelmää ja niihin liittyviä väkivaltasanktioita:

”The libertarian holds that it is not the business of law – – to enforce anyone’s conception of morality. It is not the business of law – – to make anyone good or reverent or clean or upright. – – It is only the business of legal violence to defend people against the use of

violence, to defend them from violent invasions of their person or property.” (Rothbard 1978, s.104)

Libertaristien käsitys kahdesta ”moraalin” tasosta, suppeammasta ja laajemmasta, tai erosta ankarammin ymmärretyn ”etiikan” ja laveammin käsitetyn ”moraalin” välillä, tai oikeudenmukaisuuden (*justice*) ja pelkän moraalisen toivottavuuden välillä ei tietenkään ole uusi, vaan se esiintyy liberalistisessa traditiossa jo ainakin John Stuart Millillä (ks. esim Mill 1991, s. 183-190).

Useimmat libertaristit jakavat Locken käsityksen siitä, että valtiovallan ensisijaisena tehtävän on suojella yksilöiden oikeuksia itseensä ja omistuksiinsa. Tämän mukaisesti valtiovallan ainoana tehtävänä on tarkkailla ja pitää huolta siitä, että kenenkään oikeuksia ei loukata. Jyrkempää suuntausta edustavat anarkistilibertaristit katsovat, että valtiovallalle ei voida myöntää edes tällaisia valtuuksia, vaan myös kaikki oikeus- ja puolustusjärjestelmän tehtävät tulee luovuttaa yksilöiden vapaaehtoisten yhteenliittymien hoidettavaksi ja valtio väkivaltamonopolina tulee kerta kaikkiaan hävittää. Tämän suuntauksen edustajat eivät kuitenkaan katso valtiottoman yhteiskunnan olevan *laiton*, lakia vailla oleva yhteiskunta, vaan he katsovat lain instituutiona olevan periaatteessa riippumaton valtioinstituutiosta. Anarkistilibertaristeille valtiottomassa yhteiskunnassa vallitsee joko luonnollinen laki (Rothbard) tai sitten mikä tahansa sellainen laki, joka ”käy kaupaksi” valtiottoman yhteiskunnan täydellistä vapautta lähenevillä markkinoilla (Friedman).

Libertaristien oikeuksille antama merkitys on varsin suuri, sillä oletuksena on, että oikeuksien avulla on mahdollista selvittää mikä tahansa esille nouseva konflikti. Mikäli valtion tehtäväksi mielletään ainoastaan yksilöiden oikeuksien suojeleminen, poliittiset konfliktit käsitteellistetään aina automaattisesti oikeuksien kielellä; mikäli moraalilla on merkityksessä mielletään kysymyksiksi legitiimin väkivallan käytöstä, myös moraaliset konfliktit ovat aina käsitteellistettävissä oikeuksien kielellä. Libertaristeilla tähän liittyy se lisäoletus, että eri yksilöiden oikeudet *eivät voi olla keskenään ristiriidassa*. Näin esimerkiksi Boaz: ”Fundamental rights *cannot* conflict. Any claim of conflicting rights must represent a misrepresentation of fundamental rights.” (Boaz 1996a, s.89). Rothbard ilmaisee saman astetta jyrkemmin: “discovering and identifying the property rights involved will resolve any apparent conflicts of rights that may crop up” (Rothbard 1978, s.43). Samaa kantaa edustaa vasemmistolibertaristi Steiner, jonka mukaan ”in the event of apparently conflicting duties, reference to underlying property

rights will suffice to indicate – without appeal to external normative considerations – – which duty is not a valid one” (Steiner 1998, s.270). Mahdollisen konfliktitilanteen syntyessä voidaan tarkastelemalla sitä, missä yksilöiden oikeuksien rajat kulkevat määrittellä se osapuoli, jonka tulee “väistyä”.

Näiden näkemysten taustalla on varsin yksinkertainen oletus siitä, millaisen kaikkien oikeuksien yhdessä muodostaman järjestelmän tulee olla. Järjestelmä ei voi olla loogisesti ristiriitainen siten, että oikeuksien määrittämät velvollisuudet asettaisivat keskenään ristiriitaisia vaatimuksia. Mikäli mielekkään moraalikoodin edellytyksenä on sääntö ”sinä voit, koska sinun pitää”, eivät oikeudet voi asettaa yksilöille sellaisia velvollisuuksia, joiden toteuttaminen on mahdotonta. Keskenään ristiriidassa olevat oikeudet merkitsisivät juuri tätä. Lisäksi voidaan argumentoida, että jos oikeudet määrittävät yksilöiden sallitun moraalisen toiminnan piirin, ja jos moraalin on oltava yhtä lailla pätevä kaikkien ihmisten kohdalla, edellyttää tämä sitä, että yhden ihmisen oikeudet eivät voi ohittaa tai ylittää toisen ihmisen oikeuksia. Kaikkien aitojen oikeuksien on voitava toteutua, sillä kaikkien moraalien asettamien vaateiden on oltava toteutettavissa. (Steiner, mts. 265-274; Rothbard 1982, s.42-43.)

Libertaristien teoriassa yksilöoikeuksilla on lisäksi usein absoluuttinen luonne: ihmisillä on tiettyjä oikeuksia, joita kukaan ei saa missään olosuhteissa loukata. Voitaisiin väittää, että oikeuksilla on aina absoluuttinen luonne: yksilöoikeuksien käsitteeseen voi katsoa välttämättä sisältyvän ajatuksen siitä, että ne eivät ole loukattavissa, sillä muutoin oikeuksien käsite olisi joko tyhjä tai sitten palautettavissa johonkin muuhun käsitteeseen. Kuitenkin tässä absoluuttiseksi nimittämäni oikeuskäsitys saa erikoisluonteensa siitä, että sen mukaan ei ole kuviteltavissa olosuhteista, joissa jonkun yksilön joidenkin oikeuksien loukkaaminen olisi perusteltua. On nimittäin mahdollista ajatella tästä käsityksestä poiketen, että yksilöiden oikeudet ovat loukkaamattomia ainoastaan tiettyjen *ceteris paribus* –ehtojen vallitessa. Tällaista näkökantaa edustavat esimerkiksi tietyt utilitaristiset näkemykset, joissa oikeudet toimivat eräänlaisina toisen asteen moraalisisinä sääntöinä tai periaatteina, joiden noudattaminen on yleisesti ottaen tarpeellista, mutta joista voidaan joissakin tapauksissa poiketa onnellisuuden maksimoimiseksi.⁴¹ Oikeusabsolutistinen näkökanta kieltää tämän. Äärimmäinen legalistinen näkemys näyttäisi edellyttävän absolutistista

⁴¹En erittele tässä tarkemmin utilitarismin luonnetta moraaliteorianana.

oikeuskäsitystä, sillä jos oletetaan poliittisten konfliktien ratkaisun löytyvän *aina* oikeuksien kautta, on näiden oltava jollain tavalla perustavia, eräänlaisia poliittisen päättelyn pienimpiä mahdollisia yksikköjä.

Absolutistista oikeuskäsitystä tässä tarkastelluista libertaristeista edustaa etenkin Rothbard, mutta myös Nozick. Kuten edellä jo todettiin, Rothbardin libertarismien lähtökohdaksi on jokaisen yksilön *absoluuttinen* omistusoikeus itseensä, kehoonsa ja kykyihinsä sekä legitiimisti hankkimaansa muuhun omaisuuteen (Rothbard 1978, s.39). Nämä omistusoikeudet ja niiden loukkaamattomuuden periaate ”establish the complete set of principles of the libertarian system” (mt.). Muita periaatteita liberaristisessa teoriassa eettisenä ja poliittisena teoriana ei hänen mukaansa tarvita; kaikki muu seuraa loogisesti näistä perusolettamuksista. Anarkolibertaristina Rothbard joutuu muita enemmän korostamaan oikeuksien absoluuttista luonnetta, sillä valtion ja julkisen vallan takaamien turvallisuusraamien puuttuessa on oltava jokin oikeuksien kaltainen kiistanratkaisuinstrumentti, joka takaa sen, että anarkiasta ei seuraa siihen usein liitettyä epäjärjestystä. Samaa periaatteessa edellyttää esimerkiksi Narvesonin anarkistinen teoria, joskin Narveson esittääkin muutamia skeptisiä huomioita oikeuksien absoluuttisen loukkaamattomuuden suhteen (Narveson 1988, s.53-56). Nozickin edustama näkemys oikeuksista on luonteelta absolutistinen. Hän argumentoi huolellisesti ”oikeus-utilitarismiksi” (*utilitarianism of rights*) nimittämäänsä näkemystä vastaan, joka esittää moraaliseksi periaatteeksi säännön, jonka mukaan oikeuksien loukkaukset tulisi minimoida. Oikeus-utilitarismi ei tavoita Nozickin mukaan sitä, mistä oikeuksissa on kysymys, sillä oikeus-utilitarismi sallisi edelleen joidenkin yksilöiden oikeuksien loukkaamisen, mikäli tämä edesauttaisi vähentämään yhteisön oikeuksien loukkaamisen kokonaismäärää. Nozickin oma *side constraint* –näkemys oikeuksista taas esittää yksilön A oikeudet muiden yksilöiden toimintaa rajoittavina esteinä, joiden loukkaaminen ei yksinkertaisesti ole legitiimiä. (Nozick 1974, luku 3).⁴²

⁴² Alaviitteessä Nozick tosin antaa ilmi, että hän tietoisesti ohittaa kysymyksen siitä, olisiko yksilöiden oikeuksien loukkaaminen legitiimiä tilanteissa, jossa tällä voitaisiin välttyä ”katastrofaalisilta moraalisilta hirveyksiltä” (Nozick, mts. 30, alaviite).

5. Legalismi ja konfliktinratkaisu

Libertaristeille oikeudet ovat moraalisia olioita; libertaristien tehtävänä on tehdä niistä myös juridisia olioita. Kysymykset siitä, miten yksilöiden väliset kiistat ratkeavat oikeuksien avulla, kysymykset siitä kuinka oikeuksista on luettavissa lopputulos kiistaan, ovat ensisijaisesti tuomioistuinten erikoisalaa. Oikeudet punnitaan oikeudessa. Libertaristien lähtökohtana on näin ollen tietynlainen *legalistinen paradigma*, jossa auktoritatiiviseksi tavaksi ratkaista kiistoja nähdään tuomioistuimen menettelytapamalli. Libertaristien hahmottelemassa yhteiskunnassa yksilöiden välisten konfliktien ratkaisun paikka on ensisijaisesti juridiikan ja lainharjoittajien tehtävä. Ominaista tällaiselle mallille on muun muassa se, että konfliktitilanteen osapuolet ovat aina määriteltävissä (joku tai jotkut ovat kantajia, toiset vastaajia), että tilanteelle on aina löydettävissä puolueeton välittäjä, ja ennen kaikkea se, että konflikteille on aina saavutettavissa lopullinen ratkaisu. Tuomioistuimen on aina annettava käsiteltävästä asiasta joku päätös. Päätöksistä voidaan mahdollisesti valittaa ylempiin tuomioistuimiin, jos tällainen järjestelmä on käytössä; nämä kuitenkin vain lykkäävät lopullisen ratkaisun tekemistä astetta ylemmäksi. Voidakseen toteuttaa lain sille asettamaa tehtävää, jossain vaiheessa oikeuslaitoksen on julistettava annettu päätös lopulliseksi, jonka jälkeen kiista on katsottava käsitellyksi. Olennaista oikeuksien perustalta lähtevässä tuomioistuinmenettelyssä on myös se, että päätökset ovat edeltä käsin määriteltyihin normeihin perustuvia ja näin ainakin suhteellisen ennustettavia. Tuomioistuimen ja tuomarin tehtävänä ei ole säätää tai keksiä lakeja ja säännöksiä, vaan *soveltaa* jo olemassa olevia oikeusnormeja. Tuomarin päätösvalta on näin edeltä käsin rajoitettu tiettyihin normatiivisiin puitteisiin. Tässä ilmenee fundamentaalinen ero legalistis-juridisen ja sen, mitä voisi nimittää *poliittiseksi* päätöksenteoksi, välillä: siinä missä juridinen päätöksenteko on tiukasti sidottu ennalta käsin määriteltyihin normeihin, poliittinen päätöksenteko on tällaisista normeista suhteellisen vapaata. Olisi tietysti absurdia väittää, että poliittinen päätöksenteko on *täysin* vapaata rajoittavista normeista (millaista tällainen päätöksenteko voisi edes olla?), mutta olennaisia juridiselle päätöksenteolle asetettuja rajoitteita poliittisesta päätöksenteosta puuttuu. Tässä yhteydessä voidaan kiinnittää huomiota siihen keskeiseen seikkaan, että poliittiselle päätöksenteolle jää tässä erottelussa juuri normien *säätämisen* tehtävä: ”politiikka” tuottaa ne normit, joita ”juridiikka” soveltaa konkreettisiin tapauksiin.

Legalistisen mallin mukaisesti esitetyllä politiikan teorialla näyttää olevan mielenkiintoinen piirre: se asettaa poliittisen toiminnan normit itse poliittisen päätöksenteon ulkopuolelle. Libertaristinen teoria ilmentää tätä piirrettä varsin esimerkillisesti: lähtökohtana on niukka luettelo yksilöiden oikeuksista, joiden perusteella poliittisen toiminnan – jos se ylipäätään katsotaan oikeutetuksi – piiri määrittyy *jo etukäteen*. Kyse ei ole siitä, etteikö oikeuksien luonnetta, perustaa ja oikeutusta perusteltaisi libertaristien teksteissä; kuten edellä on huomattu, libertaristien tekstit ovat tällaisten argumenttien suhteen varsin rikkaita. Käsitys poliittisen toiminnan normien ennaltamääräytyneisyydestä liittyy yhtäältä libertaristien projektin konstitutionalistiseen luonteeseen, tavoitteenahan on sen selvittäminen, millaisten ihannevaltion moraalisten normien tulisi olla ja millä tavoin näiden normien varaan rakentuva yhteiskunta toimisi. Tässä käsitellyt libertaristit eivät ole niinkään kiinnostuneita poliittisen päätöksenteon proseduraalisista seikoista, vaan normien substantiaalisesta sisällöstä (proseduraalisia kysymyksiä tarkastelee sen sijaan mm. Buchanan 1975). Toisaalta käsitys poliittisen toiminnan normien ennaltamääräytyneisyydestä ilmenee libertaristien teoriassa sikäli, että nekin teoriat, joissa minimivaltio pyritään oikeuttamaan, ovat varsin vaiteliaita minimivaltiossa tapahtuvasta poliittisesta aktiviteetista. Boaz, joka kirjoittaa amerikkalaisena amerikkalaiselle yleisölle, käsittelee kyllä jossain määrin myös tätä kysymystä Yhdysvaltain perustuslain kannalta ja esittää muun muassa lyhyen listan ehdotuksista tämänhetkisen perustuslain parantamiseksi (Boaz 1997a, s.115-126). Sen sijaan Nozickin teoksessa, joka on tarkoitettu yleiseksi filosofiseksi esitykseksi aiheesta, ei millään tavalla käsitellä legitimiin minimivaltion poliittisia instituutioita ja prosesseja.

Konfliktiperspektiivin kannalta katsottuna legalistinen malli merkitsee sitä, että *fundamentaalis*en konfliktin mahdollisuus kiistetään. Libertaristinen legalismi olettaa periaatteellisen yksimielisyyden vallitsevista normeista, joten kaikkien esille nousevien konfliktien tulee olla ratkaistavista näiden normien sisäisin keinoin. Se edellyttää siten Grayn kritisoimaa arvomonistista käsitystä, jossa tietty hyvän ja oikeudenmukaisuuden konseptio ja samalla tietty poliittisen regiimin malli asetetaan yhdeksi ainutlaatuisen legitimiiksi ideaaliksi. Tämä malli ei jätä mahdollisuutta erimielisyydelle perustavista ja institutionalisoiduista normeista, ja libertarismille luonteenomainen poliittisten instituutioiden karsiminen pois vähentää samalla myös mahdollisuuksia kollektiivisesti *muuttaa* näitä normeja. Tätä kysymystä käsitellen tarkemmin jäljempänä.

Legalismia voidaan pitää yleisemminkin tyypillisenä nykyiselle angloamerikkalaiselle liberalismiin teorialle. Grayn mukaan “the legalistic model – – dominates American liberal thought – – according to [it] the structure of basic human liberties or equalities can be prescribed by a jurisprudential or constitutional theory” (Gray 1995, s.67). Epäpoliittisuuteen kohdistuvan kritiikin kohteena on ollut varsinkin tämän suuntauksen ikoniksi nostettu Rawls. Gray kritisoi Rawlsin ”poliittista” liberalismia siitä, että toisin kuin sen nimestä voisi päätellä, se ei yhteiskuntamallissaan jätä politiikalle ja poliittisille instituutioille oikeastaan ollenkaan tilaa, vaan se jättää oikeudenmukaisuuden periaatteiden soveltamisen tuomioistuinten tehtäväksi – itse periaatteet kun on määritetty Rawlsin teoriassa jo etukäteen (Gray 2000 s.16-17, Gray 1997, s.51-54; Gray 1995, s.76-77). Chantal Mouffin mukaan “Rawls – – seems to believe that disagreements only concern religious and philosophical questions and that by avoiding those controversial issues it is possible to reach a consensus on the way the basic institutions of society should be organized” (Mouffe 1993, s.49, 50). Benjamin Barber katsoo, että Rawls “responds to the plurality and incommensurability of understandings of the good in the public domain by constructing a set of unimpeachable, abstract constraints that constitute rationality, assuring us all the while that his aim is political” (Barber 1988, s.89). On mielestäni kuitenkin ilmeistä, että libertaristisessa ja etenkin anarkolibertaristisessa teoriassa tämä antipoliittisuus ilmenee paljon vahvemmassa muodossa kuin rawlsilaisessa poliittisessä liberalismissa tai muissa amerikkalaisen welfare state –liberalismiin varianteissa. Hyvinvointivaltioliberalismi on periaatteellisesti sitoutunut ei-minimaalisen valtion puolustamiseen, jolloin se jo lähtökohtaisesti jättää enemmän tilaa politiikalle – ainakin periaatteessa. Sen sijaan tiukasti rajoitettua minimivaltiota tai täydellistä valtiottomuutta puolustavat libertaristiset teoriat jättävät jo määritelmällisesti vähemmän tilaa politiikalle, kuten edellä jo todettiin (ks. luku 3.1).

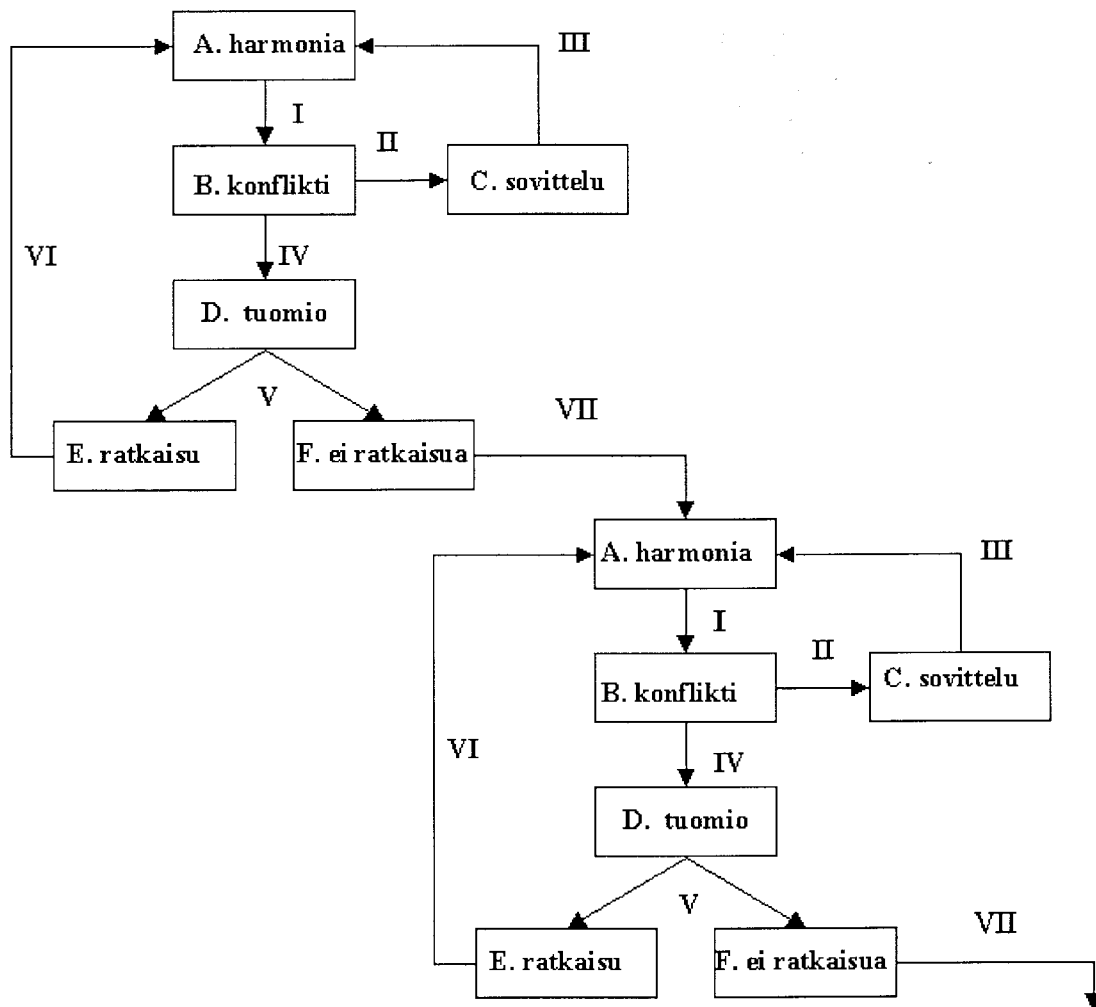
Puhuttaessa tässä yhteydessä epäpoliittisuudesta, kuten olen edellä tehnyt, tulee kuitenkin olla huolellinen. Tässä vaiheessa on käynyt jo ilmeiseksi, että libertaristiselta kannalta politiikassa sinänsä ei ole mitään arvokasta. Epäpoliittisuutta poliittisessa teoriassa on heidän kannaltaan pidettävä pikemminkin hyveenä kuin paheena: vähemmän tilaa politiikalle jättää enemmän tilaa tärkeämmille asioille. Tästä huolimatta on nähdäkseni kuitenkin yksi aivan keskeinen poliittinen kysymys, jonka libertaristiset teoriatkin väistämättä joutuvat kohtaamaan, ja jonka suhteen ainakin tässä tarkastellut

teoriat ovat yllättävän vaitonaisia. Tätä käsittelen luvussa 5.2; ensin on kuitenkin syytä luoda katsaus konfliktinratkaisun logiikkaan libertaristisen yhteiskunnan oikeusperustaisessa mallissa.

5.1 Konfliktien ratkaisu

Libertaristiset oikeudet muodostavat yhteensopivan järjestelmän, jossa kaikki oikeudet ovat yhtäaikaaisesti toteutettavissa. Yksilöiden oikeuksien välillä ei voi olla ristiriitaa, vaan erilaiset ristiriitatilanteet ratkeavat automaattisesti, kun tarkastellaan tarpeeksi tarkasti, missä yksilöiden omistusoikeuden rajat kulkevat. Poliitiikan konfliktiperspektiivistä katsoen tällainen doktriini on tietysti antipoliittinen sanan vahvimmassa merkityksessä, sillä se ei näytä jättävän mitään tilaa yksilöiden välisille konflikteille. Tätä väitettä on kuitenkin syytä täsmentää. Seuraavassa pyrin lyhyesti esittämään, että libertaristien oikeuspohjainen konfliktienratkaisumenetelmä on eräänlainen automaatti, joka suodattaa pois kaikki fundamentaalisen poliittisen konfliktin mahdollisuudet. Esittämäni malli on idealisoitu ja pelkistävä, mutta tuo esiin sen logiikan, jonka pohjalta oikeuksille rakentuvan libertaristisen yhteiskunnan katsotaan ratkaisevan esille nousevat ongelmat *ilman, että ongelmia tai niiden ratkaisuja missään vaiheessa politisoitaisiin* – ilman, että jouduttaisiin kohtaamaan se mahdollisuus, että ongelman ratkaisu voi perustua pelkkään ”perustaa vailla” olevaan päätökseen. Pelkistetystä luonteestaan johtuen esittämäni malli soveltuu parhaiten kuvaamaan anarkolibertaristista yhteiskuntaa, sillä tämä on lähimpänä puhdasta oikeuspohjaisen konfliktinratkaisun mallia.

Kuvio 1.



Oheinen kuvio ilmentää oikeuksien avulla tapahtuvan konfliktinratkaisun mallia (Kuvio 1). Lähtökohtana on harmoniaksi nimittämäni tila (A), joka tarkoittaa yksinkertaisesta tilannetta, jossa ei esiinny konflikteja ja jossa ”asiat kulkevat omalla painollaan”. Tämä tilanne voi parhaimmassakin tapauksessa olla kuitenkin vain tilapäinen; ennemmin tai myöhemmin harmoniasta seuraa aina siirtymä konfliktin tilaan (B), joka on katsottava epätoivottavaksi ja jota ei tämän vuoksi tule pitkittää. Konflikti nousee esiin tilanteissa, joissa kahden tai useamman yksilön teot eivät ole yhteensovitettavissa – tilanteissa, joissa yksilöiden teot ”leikkaavat toisensa”, Steinerin havainnollista ilmausta käyttäkseni.

Konfliktitilanteessa ensimmäinen ratkaisumahdollisuus on sovittelu (C): konfliktin osapuolet yrittävät omalla tai asiamiestensä välityksellä päästä selvyyteen siitä, mitä on tapahtunut (kenen oikeuksia ja mitä oikeuksia on loukattu, millä tavalla ja kenen toimesta jne.) sekä siitä, mikä olisi paras tapa ratkaista tilanne rahamääräisten tai

muiden väkivallattomien sanktioiden muodossa. Olennaista sovittelussa on, että siinä ei turvauduta väkivaltasanktioilla operoivaan ulkopuoliseen apuun – tuomioistuimiin, joilla on takanaan julkisen vallan tai, anarkistisessa yhteisössä, yksityisten suojelutoimistojen tuki. Jos sovittelu on onnistunut, seuraa paluu harmonian tilaan (nuoli III). Konfliktin olemassaolo ei näin pääse tuomaan epävakautta yhteisön harmonian tilaan.

Konfliktitilanne ei kuitenkaan välttämättä ratkea sovittelulla: osapuolet saattavat syystä tai toisesta olla kykenemättömiä pääsemään molempia tyydyttävään ratkaisuun keskenään. Kuten Friedman toteaa, sovitteluratkaisu toimii ainoastaan tilanteissa, joissa konfliktin osapuolilla on yhtenevät intressit ja halu päästä yksimielisyyteen konfliktin ratkaisukeinoista. Tämä pätee kaupankäyntitilanteisiin, jossa molempien osapuolten etuna on saada oma osansa vaihdettavista hyödykkeistä ja jossa molempien etuna on lisäksi etukäteen päästä sopimukseen siitä, miten mahdollinen kiistatilanne ratkaistaan. Sen sijaan sovittelumallí ei automaattisesti päde varkauden tai väkivallanteon kaltaisissa tilanteissa, jossa konfliktin osapuolet eivät omaa yhteneviä intressejä: varkaan etuna on pitää varastamansa omaisuus, varkauden uhrin etuna on myös pitää varastetuksi joutunut omaisuus; koska molemmat näistä eivät ole samanaikaisesti mahdollisia, nämä intressit eivät ole yhteensopivia. Tämän johdosta molempien osapuolten etuna ei myöskään ole varmistua etukäteen siitä, kuinka konflikti ratkaistaan – mikä olisi ylipäättään mahdollista ainoastaan tilanteessa, jossa osapuolet tekisivät *sopimuksen* keskenään ennen varkautta, mikä on luonnollisesti absurdi ajatus.⁴³ (Friedman 1989, s.114). Tässä tapauksessa joudutaan turvautumaan seuraavaan ratkaisumalliin, jonkin tuomioistuimen julistamaan *tuomioon* (D).

Valtioissa tuomioistuimet ovat yleensä julkisen vallan monopoli, jolloin myös niiden päätökset viime kädessä vahvistava pakkovalta on yleensä julkisen vallan hallussa (useimmiten poliisivoimien muodossa). Anarkistisessa libertarismissa tuomioistuin kysymys on jonkin verran mutkikkaampi, sillä anarkistisessa yhteiskunnassa ei ole julkista valtaa, eikä mikään tuomioistuin näin omaa sitä *monopolisoitua* legitiimiä väkivaltapakotetta, joka julkisella vallalla esimerkiksi tämän päivän Suomessa on. Anarkolibertaristit katsovat, että anarkistisessa yhteiskunnassa yksilöt ostavat turvallisuuspalvelunsa erilaisilta ”suojeluyrityksiltä” (*protection*

agencies tai *protective associations*), jotka tarjoavat asiakkailleen poliisi-, vartiointi- ja muita turvallisuuspalveluja, sekä myös oikeusjärjestelmäpalveluja. Tässä yhteydessä esiin nouseva ongelma on seuraava: koska anarkistisessa yhteiskunnassa yhdelläkään suojeluyrityksellä tai tuomioistuimella ei ole monopolia – ihmiset voivat ostaa turvallisuuspalvelunsa sieltä, mistä he haluavat –, kuinka voidaan päästä yksimielisyyteen tilanteissa, jossa kiistan osapuolet edustavat eri suojeluyritysten asiakkaita? Oletetaan seuraava tilanne: henkilö A syyttää henkilöä B autonsa varastamisesta. Henkilö A ottaa yhteyttä henkilöön B ja toteaa, että ellei B palauta hänen autoaan, A pyytää omaa suojeluyritystään lähettämään työntekijöitään noutamaan auton B:lta – tarvittaessa väkiväkolla. Jos B kuitenkin nyt vastaa tähän, että hän vuorostaan pyytää omaa suojeluyritystään tuomaan työntekijöitään paikalle estämään A:n suojeluyrityksen työntekijöiden tekemiset, seurauksena näyttäisi olevan konflikti. (Esimerkki on muunneltu Friedmanin esittämästä esimerkistä, Friedman 1989, s.115-116). Kummankin yrityksen etuna on pitää huolta oman maksavan asiakaskuntansa eduista, eikä niille ole ainakaan *prima facie* kannattavaa palvella sellaisten henkilöiden etuja, jotka eivät ole yrityksen asiakkaita, ja joiden edut ovat suorastaan ristiriidassa heidän asiakkaitensa etujen kanssa. Eivätkö tällaiset ristiriitatilanteet näytä väistämättä johtavan aseelliseen yhteenottoon ja juuri sellaiseen kaaokseen, jota anarkismin teoreetikoiden mukaan *ei* seuraa anarkiasta?

Anarkolibertaristeilla on kuitenkin vastaus yllä esitettyyn ongelmaan. Vastaus on yksinkertainen: suojeluyritysten ei *kannata* antaa konfliktien kärjistyä pisteeseen, jossa yhden yrityksen työntekijät joutuisivat ottamaan yhteen toisen yrityksen työntekijöiden kanssa. Aseellisista yhteenotoista aiheutuvat kulut ovat huomattavia, ja koska suojeluyritykset toimivat anarkolibertaristien mallissa samojen markkinatalouden sääntöjen alla kuin muutkin yritykset, ei niiden ole pitkällä aikavälillä kannattavaa tuhlaa resursseja loputtomiin taisteluihin muiden suojeluyritysten kanssa. Samalla alueella toimivien yritysten kannalta on järkevämpää päätyä keskinäisiin sopimuksiin siitä, miten tällaiset kiistat ratkaistaan kuin antaa aseiden puhua. Luontevin malli tällaiselle sopimukselle on sopia jostakin tietystä molempien osapuolten hyväksymästä tuomioistuimesta, jossa yritysten asiakkaiden väliset kiistat ratkaistaan. Näin ollen vaikka suojeluyritysten asiakkaat A ja B eivät omien intressiensä pohjalta välttämättä

⁴³ Todettakoon, että sopimusteoreettisia moraalii- tai yhteiskuntakäsityksiä kannattavat saattavat olla eri mieltä asiasta.

pääsekään sopimukseen molempia tyydyttävästä konfliktin ratkaisusta, A:n ja B:n suojeluyritysten etuna taas on omata rauhanomaiset suhteet kilpailijoihinsa – muu olisi liian kallista ja näin *bad for business*. Rothbard toteaa tästä: ”To assume that police would continually clash and battle each other is absurd, for it ignores the devastating effect that this chaotic ‘anarchy’ would have on the business of police companies.” (Rothbard 1978, s.221).

Entä sitten tuomioistuimet? Koska suojeluyritykset ja tuomioistuimet toimivat anarkolibertaristien mallissa vapailla markkinoilla kuten mitkä tahansa muut yritykset, niille on muiden yritysten tavoin tärkeätä säilyttää asiakaskuntansa ja jopa kasvattaa sitä. Asiakaskunnan säilyttäminen ja kasvattaminen taas edellyttää sitä, että yrityksen maine asiakaskunnan keskuudessa on hyvä. Mikäli jokin tietty tuomioistuin tiedettäisiin puolueelliseksi ja kyseenalaisin keinoin toimivaksi – mikäli esimerkiksi tiedettäisiin, että se ratkaisee juttunsa aina niiden hyväksi, jotka ovat valmiita maksamaan sille eniten – niin tällöin, anarkolibertaristit väittävät, yrityksellä ei riittäisi asiakkaita, sillä kukaan ei olisi valmis käyttämään tuomioistuinta, jonka tiedettäisiin tekevän epäoikeudenmukaisia ja puolueellisia päätöksiä. Tässä välissä on syytä huomioida, että Nozick väittää, että näiden päättelyjen seurauksena on ajan kuluessa dominoiva suojeluyritys, yhtenäinen oikeus- ja suojelujärjestelmä, joka pitää käsissään suojelumonopolia omalla maantieteellisellä alueellaan (Nozick 1974, s.15-18). Nozick väittää edelleen, että tästä seuraa vaiheittain legitiimin minimivaltion synty (mt., luvut 5 ja 6). Nozickin argumenttia minimivaltion synnystä ei ole tarvetta käsitellä tässä; selvää on kuitenkin, että anarkolibertaristit voivat olla yhtä mieltä hänen kanssaan suojelumarkkinoiden taipumuksesta monopoliin, mutta eri mieltä hänen kanssaan siitä, että tästä väistämättä seuraisi legitiimin valtion synty.

Tuomioistuimen päätöstä seuraavan vaiheen olen jakanut kahteen: jos molemmat osapuolet hyväksyvät päätöksen, seurauksena on ratkaisu (E), josta seuraa taas paluu harmonian tilaan. Mikäli osapuolet tai toinen heistä eivät suostu tässäkään tapauksessa hyväksymään tuomiota, on edessä ongelmatilanne, jossa ratkaisua ei ole (F). Tunnustaen niiden argumenttien voiman, jotka esittävät että tuomioistuimen päätöksestä kieltäytyminen ei useimmissa tapauksissa ole järkevää tai kannattavaa, on silti jätettävä avoimeksi mahdollisuus, että näin voi käydä. Tällainen tilanne, jossa konfliktit jäävät avoimeksi ja ilman ratkaisua on huono, sillä sen seuraukset voivat kiistakysymyksestä

riippuen olla periaatteessa mitä tahansa aina avoimeen väkivaltaan asti. Tasapelitilanteen mahdollisuus, jossa oikeudet eivät kykene tuomaan ratkaisua konfliktiin edes tuomioistuimen päätöksellä näyttää jättävän libertaristisen mallin avoimeksi kritiikille. Jos kiistan osapuolet ovat niin perin pohjin erimielisiä kiistakysymyksestä että he eivät voi ratkaista sitä edes kaikin käytettävissä olevin oikeuden keinoin, kuinka voidaan säilyttää yhteiselämän edellyttämä harmonia, jos uhkana on vaikkapa yhteisöä hajottava väkivaltainen konflikti? Eikö tällaisen yhteisön eheyttä uhkaavan vakavan konfliktin ratkaisu edellytä sitä, että oikeuksien on lopulta annettava periksi – ja ehkäpä tultava rajoiltaan epäselvemmiksi ja kiistanalaisemmiksi kuin aiemmin? Yhtenä liberaalin valtion puolustajien periaatteellisista ongelmista on ylläpitää valtion legitiimisyyttä sen alueella olevien ihmisten keskuudessa ja samalla ehkäistä välttämätöntä minimaalista sosiaalista yhtenäisyyttä liaksi uhkaavat konfliktit. Konsensuksen rikkoutuminen voi luoda paikan schmittiläiselle poikkeustilalle, jonka laukaiseminen – mikäli siis halutaan säilyttää alkuperäinen yhtenäisyys – saattaa vaatia suvereenin päätöksen asettamista oikeuden edelle. Ratkaisemattoman konfliktin tilanteessa julkisen vallan edustajan tehtävänä on tehdä päätös tilanteen ratkaisusta, ja osapuolten on siihen tyytyminen.

Liberaalin valtion puolustajille, myös minimivaltiolibertaristeille, tämä tilanne on ongelmallinen. Mutta kohtaako myös anarkistisen libertarismin konfliktinratkaisumalli rajansa tässä? Vastaus on selkeä: ei. Anarkolibertaristeilla on nimittäin käytössään vielä yksi ylimääräinen tie kohti sellaistenkin konfliktien rauhanomaista ratkaisua, jotka johtuvat itse oikeusnormeja koskevista erimielisyyksistä. Oikeusnormeja koskevan konsensuksen rikkoutuminen voi muodostua oikeusperustaisen konfliktinratkaisumallin mielekkyyttä koettelevaksi kriisitilanteeksi sellaisissa olosuhteissa, joissa kiistojen osapuolet tulevat elämään jatkossakin saman oikeusjärjestyksen puitteissa. Tällainen on perinteisesti ollut tilanne valtioissa, joissa lähtökohtana on ollut ratkaista konfliktit ensisijaisesti valtion sisäisinä kysymyksinä niin, että valtion suvereniteetin lopullista kaventamista ei tarvitsisi ottaa esille. Kansanryhmille voidaan rakentaa eri tavoin autonomiaa palvelevia instituutioita, mutta alueen tai ihmisryhmän vapaaehtoista sulkemista kokonaan valtion määräysvallan ulkopuolelle – itsenäisyyttä tai sulauttamista toiseen valtioon – voidaan pitää äärimmäisen poikkeuksellisenä ratkaisuna. Poliitikalle on nähty paikka etabloituneiden oikeuksien teitse

ratkaisemattomien konfliktien lievittämisessä yhden poliittisen järjestelmän sisällä. Tämä työkalu ei ole kuitenkaan käytettävissä oikeusperustaisessa libertarismissa.

Voidaan tietysti todeta, että on konflikteja – ja sitten on *konflikteja*. Oikeusperustainen libertarismi minimivaltiomuodossaankin sisältää varsin merkittäviä keinoja hyvinkin perustavaa laatua olevien konfliktien lieventämiseen. Jos osapuolet eivät tuomionkaan jälkeen hyväksy oikeuden päätöstä, on ensin kysyttävä, minkälaisesta tuomioistuimesta on kysymys. Tuomioistuimia – tai pikemminkin normistoja – on mahdollista erotella ”lokaalisiin” ja ”globaaleihin”. Yksi globaali normisto voi pitää sisällään useita lokaalisia normistoja. Sosiaalista toimintaa ohjaavat normistot liittyvät yhteisöihin; näin normistoista puhuttaessa voitaisiin puhua myös kulttuurista ja siihen sisältyvistä alakulttuureista. Alakulttuurien normit voivat poiketa sisällöltään radikaalistikin yleisen kulttuurin normeista. Vaikka tämä ”metakulttuuri” asettaa viimekätiset puitteet sille, kuinka sen sisällä toimitaan, ovat alakulttuurit siihen nähden suhteellisen, jopa huomattavan autonomisia. Tämäntapaisesti ajatellen Robert Nozick esittää, että hänen hahmottelemansa minimivaltion malli on eräänlainen utopia, joka parhaimmillaan tarjoaa ratkaisun nyt käsiteltävänä olevaan konfliktien ongelmaan (Nozick 1974, luku 10).

Libertaristinen minimivaltio luo puitteet, joiden sisällä ihmisillä on mahdollisuus elää elämäänsä haluamallaan tavalla. Tämä merkitsee sitä, että ihmisillä on halutessaan oikeus perustaa yhteisöjä, joita säätelevät omat sisäiset norminsa, jotka voivat taas olla minkälaisia tahansa. Ainoana edellytyksenä on, että yhteisön jäsenyys perustuu vapaaehtoisuuteen. Nozickin hahmottelema ”kehikko” (*framework*) onkin eräänlainen elämäntapalaboratorio, jonka sisällä elää lukuisia erilaisia yhteisöjä omine sääntöineen. Nozickin mukaan tämä vastaa todella parhaiten sitä, mistä utopiassa on kyse: ”utopia is meta-utopia: the environment in which utopian experiments may be tried out; the environment in which people are free to do their own thing; the environment which must, to a great extent, be realized first if more particular utopian visions are to be realized stably.” (Nozick 1974, s.312). Konfliktien lievittämisen näkökulmasta tällaisen yhteisöjen moninaisuuden merkitys on ilmeinen: jos yksilö ei hyväksy sitä, miten yksi yhteisö häntä kohtelee, hän voi vapaasti liittyä toiseen yhteisöön, jonka säännöt miellyttävät häntä enemmän - tai perustaa itse sellaisen yhteisön, jonka normit ovat juuri sellaiset kuin hän haluaa. Konfliktien ratkaisu (F) voidaan toisin sanoen hoitaa

niin, että osapuoli tai osapuolet *poistuvat* yhteisöstä (nuoli VII) johonkin toiseen yhteisöön tai, niin halutessaan, täysin omilleen. Tällöin konflikti luonnollisesti laukeaa. Kuten kuvioista 1 nähdään, uudessa yhteisössä toistuu taas sama konfliktinratkaisukaava, jossa viimeisenä vaihtoehtona on jälleen yhteisöstä poistuminen. Nozickin ”kehikko” on dynaaminen mikroyhteisöjen malli, jossa yksilöt voivat vapaasti perustaa yhteisöjä ja liittyä ja erota niihin sen mukaisesti, minkä he kokevat itselleen mielekkääksi.⁴⁴ Nozickin mukaan hänen utopiamallinsa on suodatin (*filter device*), jossa ei täsmennetä etukäteen sitä, minkälainen ideaalinen yhteisö (tai ideaaliset yhteisöt) tarkalleen ottaen oikein on, vaan jossa tämä ideaali tai ideaalit kehittyvät ja täsmentyvät vaihtoehtoisten yhteisömuotojen eliminointiprosessin kautta (mts. 312-316). Tässä yhteydessä voi kiinnittää huomiota siihen, että tässä suodatusprosessissa on kyse konfliktin suodattamisesta pois: lukemattomien konfliktinratkaisumallin iteraatioiden kautta saavutetaan ajan mittaan tila, jossa konfliktin mahdollisuus on, vaikkakaan ei täysin eliminoitu, kuitenkin minimoitu.

Lupauksistaan huolimatta Nozickin ”kehikossa” on kuitenkin yksi tärkeä rajoite: itse ”kehikon”, minimivaltion olemassaolo väistämättä rajoittaa sitä, millä tavalla konfliktien ratkaiseminen on mahdollista. Niille, jotka eivät hyväksy minimaalisen valtion legitiimisyysvaateita ei jää mahdollisuutta ”poistua”. Tällaisten yksilöiden kannalta ”kehikko” on väistämättä epäoikeudenmukainen ja väkivaltainen. Näin argumentoivat anarkolibertaristit: esimerkiksi Rothbard argumentoi, että Nozickin argumentti ”valtion neutraalisesta syntymästä” on epäonnistunut, ja kaikki yritykset oikeuttaa valtion legitiimisyys kaatuvat väistämättä ristiriitaan valtion väkivaltamonopolin ja libertarististen periaatteiden asettaman yksilön absoluuttisen suvereenisuuden välillä (Rothbard 1982, s.231-253). Anarkistilibertaristeille ”kehikon” legitiimisyys ei siis ole mikään ongelma: yksilöillä on absoluuttinen oikeus poistua mistä tahansa yhteisöstä, eikä kukaan voi pakottaa häntä väkivalloin alistumaan valtaansa.

5.1.2 Oikeusteorioiden ongelmia

Oikeusperustaista konfliktinratkaisumallia kohtaan voidaan kuitenkin esittää kritiikkiä usealtakin tasolta. Ensiksikin, edellä esitettyjä yksilönoikeuksien perustaa koskevia

⁴⁴ Todettakoon, että Nozick eksplisiittisesti huomioi sen, että täydellisen vapaan liikkuvuuden kaltaiset oletukset ovat idealisaatioita. Kehikon konkreettiset sovellukset puutteineenkin ovat kuitenkin parempia kuin mikään toinen vaihtoehtoinen utopian malli.

teorioita voidaan pitää problemaattisina. Vaikutusvaltaisella luonnollisten oikeuksien teoriolla on useita ongelmia, jotka vähentävät sen vakuuttavuutta. Kenties ongelmallisinta kanta on Boazin edustama intuitionistinen näkemys, joka pitää luonnollisia oikeuksia itsestään selvinä. Kuten Narveson osoittaa, intuitionismi ei kykene vastaamaan vakuuttavasti erimielisyyttä koskeviin kysymyksiin. Jos moraaliset totuudet ovat itsestään selviä, mikseivät *kaikki* ole niistä yhtä mieltä? Minkä ominaisuuden tai kyvyn avulla kykenemme ”intuutoimaan” mikä on oikeaa? Mikä ominaisuus niiltä yksilöiltä puuttuu, jotka eivät meidän tavoin kykene tätä näkemään? Mitä tällaisten poikkeavien yksilöiden vakuuttamiseksi voidaan tehdä – muuta kuin todeta ”asia nyt vain on näin”? Narveson väittää lisäksi, että tällainen metafyyminen intuitionismi on moraalisen motivaation kannalta yhdentekevää; se, että toteamme intuitionistien tavoin jollakin teolla olevan ”hyvyyden” ominaisuuden ei riitä itsessään selittämään, miksi meidän pitäisi tehdä kyseinen teko. (Narveson 1988, s.110-117)

Intuitionismin lisäksi koko luonnollisten oikeuksien ajatus on asetettu kyseenalaiseksi. Sumnerin mukaan mikä tahansa oikeuksien teoria edellyttää moraalisten sääntöjen olemassaoloa; oikeuksien käsite on ymmärrettävä vain tätä kautta. Luonnollisten oikeuksien teoriolla on se erityispiirre, että se edellyttää olemassaolevaksi sellaisen moraalisen säännön tai sääntöjen joukon, joka on *luonnollinen*. Tällaisten sääntöjen olemassaolon todistaminen on kuitenkin erittäin vaikeaa. Luonnollisten oikeuksien teoriat joutuvat Sumnerin mukaan hankaluuksiin etenkin yrittäessään selittää luonnollisten oikeuksien kääntöpuolena olevien luonnollisten velvollisuuksien olemassaoloa. Ongelmana on sen selittäminen, mistä luonnolliset velvollisuudet oikein saavat ”moraalisen voimansa”. Niiden velvoittavuutta ei voida selittää sen enempää auktoriteetilla kuin osapuolten suostumuksella tai hyväksynnälläkään.⁴⁵ Lisäksi oikeudet ovat kompleksisia olioita, joiden yhtenä ominaisuutena on se, että niiden haltijat voivat manipuloida niitä (esimerkiksi luopumalla oikeudestaan johonkin, luomalla uusia velvoitteita ja oikeuksia jne.). On kuitenkin vaikea selittää, kuinka yksilö voisi manipuloida luonnollisia velvollisuuksiaan ilman jotain varsin erikoislaatuista, suorastaan maagista kykyä. Yleisempänä ongelmana on se, että luonnollisten oikeuksien olemassaolon ehtoja on vaikea määrittää. (Sumner 1987, s.111-128).

⁴⁵ Mahdollisuudeksi jää toki perustella tällaisten velvollisuuksien velvoittavuus vetoamalla jumalalliseen auktoriteettiin.

Adekvaaatti oikeuksien teoria edellyttää myös riittävää täsmällisyyttä määrittämiensä oikeuksien joukolta. Edellä on viitattu vaikeuksiin oikeuksien täsmällisten rajojen määrittelyssä; kuitenkin näyttäisi siltä, että täsmällisten oikeuksien johtaminen *luonnosta*, kuten luonnollisten oikeuksien teoria pyrkii tekemään, kohtaa aivan erityisiä vaikeuksia. Luonnollisten oikeuksien perustaa on pyritty tyypillisesti perustelemaan ihmisen tietoisuudella, rationaalisuudella, ihmisen vapaalla tahdolla ja kyvyllä valita, sielun omaamisella ja niin edelleen (vrt. Nozick 1974, s.48). Kuten jo tästäkin luettelosta käy ilmi, ominaisuuksia, joihin oikeudet voidaan ”kiinnittää” on useita. Ongelmana on täsmentää mikä kaikista mahdollisista ominaisuuksista on juuri se, joka riittää takaamaan kaikille ihmisille yhtäläiset ihmisoikeudet. Yhtäältä voidaan kysyä miksi esimerkiksi juuri ihmisen kyky valita vapaasti olisi se ominaisuus, jonka perusteella oikeudet määrittyisivät. Miksi ei esimerkiksi ihmisen oikeus saada apua lähimmäisiltään (avun tarvehan on yhtä lailla luonnollinen ominaisuus kuin vapaa tahtokin; Sumner 1987, s.124-126)?⁴⁶ Toisaalta voidaan kysyä, miksi oikeudet olisivat ihmisille yhtäläisiä, jos ne kerran perustuvat johonkin luonnolliseen ominaisuuteen joka sallii astevaihtelua? Jos oikeuksien perustana on rationaalisuus, miksei tämä merkitse sitä, että suuremman älykkyysosamäärän omaavat ihmiset saavat enemmän oikeuksia kuin toiset (Nozick, mt.)? Tähän liittyen voidaan kolmanneksi kysyä, ovatko oikeuksien perustana olevat ominaisuudet erityisiä juuri ihmisille ja jos eivät, niin mikä merkitys tällä seikalla on oikeussubjekteiksi luettavien olentojen joukon koolle? Utilitaristiset teoriat, jotka asettavat onnellisuuden moraalisen arvioinnin kriteeriksi, huomioivat usein *kaikkien tuntevien olioiden* onnellisuuden; tämän seurauksena moraalisisessa ja edelleen poliittisessa arvioinnissa tulee (mahdollisesti) ottaa huomioon myös eläimet. Tulisiko luonnollisten oikeuksien teorian vastaavasti katsoa erityisen älykkäät eläimet oikeussubjekteiksi; jos ei, kuten libertaristit katsovat (esim. Rothbard 1982, s.155-157; Narveson, s.270), miksi ei? Jos ulkoavaruudesta koskaan löydetään älykästä elämää, voiko näillä olioilla olla oikeuksia, ja jos nämä oliot ovat superälykkäitä tai muutoin meihin nähden ominiaisuusiltaan meitä parempia, voisimmeko me olla heihin samassa suhteessa kuin eläimet meihin (Nozick, mts. 45-47)? Vastaukset näihin kysymyksiin eivät ole itsestään selviä.

⁴⁶ Lisäksi tällaisesta ominaisuudesta tuloksena syntyvät oikeudet eivät todennäköisesti olisi libertaristien haluamia negatiivisia oikeuksia.

Sopimusteoreettiset oikeusteorit välttävät suurimman osan näistä luonnollisten oikeuksien teorioiden kohtaamista vaikeuksista. Kenties suurimpana etuna sopimusteorioissa on se, että toisin kuin luonnollisten oikeuksien teoriat, jotka väistämättä näyttävät edellyttävän naturalistisen virhepäätelmän käsitteen hylkäämistä ja jotka tätä kautta joutuvat ongelmiin pyrkiessään selittämään moraalisen motivaation perustaa, sopimusteorit tarjoavat intuitiivisesti vetoavan perustelun oikeuksien olemassaololle: oikeudet ovat normeja, jotka me rationaalisina toimijoina olemme *hyväksyneet* toimintamme rajoitteiksi. Sopimuksen käsitteeseen itsessään sisältyy ajatus siitä, että sitä tulee noudattaa. Kuitenkin myös sopimusteorit ovat saaneet osakseen kritiikkiä. Kenties perustavin kritiikki kiinnittää huomiota siihen, että sopimusteorioiden perustana on aina ajatus *hypoteettisesta* sopimuksesta; kukaan sopimusteoreetikko ei esitä, että morali- tai yhteiskuntasopimus olisi todella faktuaalinen sopimus. Hypoteettisen sopimuksen käsite on kuitenkin ongelmallinen. Kuten Ronald Dworkin toteaa kritisoidessaan Rawlsin oikeudenmukaisuusteoriaa: "A hypothetical contract is not simply a pale form of an actual contract; it is no contract at all." (Dworkin 1978b, s.151). Jos sopimusteorian "täkynä" on ajatus siitä, että sopimuksen käsite kykenee perustelemaan sopimuksen motivoivan voiman paremmin kuin vaihtoehtoiset doktriinit, näyttäisi teoria kuitenkin vesittyvän sen johdosta, että se väistämättä perustuu hypoteettiseltä, ei aktuaalisen sopimuksen ajatukselle. On selvää, miksi todelliset tekemäni sopimukset velvoittavat minua; sen sijaan se, että olen "ikään kuin" tehnyt sopimuksen noudattaa jotain tiettyä moraalista sääntöä on huono perustelu sille, miksi minun todellisuudessa tulisi sitä noudattaa. Se, miksi hypoteettisten sopijoiden hypoteettisessa alkutilassa tekemä hypoteettinen sopimus velvoittaisi minua moraalisesti jää arvoitukseksi (Sumner 1987, s.155).

Eräs ongelma, joka koskee sopimusteorioita, mutta myös useimpia luonnonoikeusteorioita, on kysymys siitä, ketkä kuuluvat oikeuksien haltijoiden joukkoon. Eläinten asemaan oikeussubjektina on edellä jo viitattu. Jos luonnonoikeusteorioiden suhtautumisessa eläinten asemaan onkin ambivalenssia (tässä käsiteltyjen teoreetikoiden päinvastaisista väitteistä huolimatta), sopimusteorioiden kanta tähän kysymykseen on selkeä: eläimillä ei ole oikeuksia, sillä ne eivät kykene olemaan sopimusosapuolina. Kuitenkaan eläimiä koskeva kysymys ei ole sopimusteorioiden oikeuksien distribuutiota koskeva keskeisin ongelma, vaikka se onkin poliittisesti merkittävä. Polttavin kysymys koskee sellaisten *ihmisten* asemaa,

jotka eivät syystä tai toisesta kykene olemaan sopimusosapuolina – ennen kaikkea lasten, synnynnäisesti vammaisten ja vakavasti vammautuneiden ihmisten asemaa. Sopimusteorian kannalta katsottuna tällaisilla ihmisillä *ei voi olla oikeuksia*. Kuten Narveson toteaa: ”The rational persons of contractarian theory need to be fairly competent adults, and not only rational but possessed of considerable personal *powers*.” (Narveson 1988, s.269, kursiv. alkuperäinen). Tämän näkökannan lopputulosta lasten ja muiden vähemmän rationaalisten ihmisten suhteen voidaan hyvällä syyllä pitää erittäin epätavanomaisena. Narveson on asiassa vakuuttavan suorapuheinen: lapsilla tai pysyvästi jälkeenjääneillä ei ole oikeuksia, vaan he ovat vanhempiansa tai huoltajiensa omaisuutta. Hän kuitenkin väittää, että tällä teorialla ei ole lopulta niin epäintuitiivisia lopputuloksia kuin voisi olettaa. (Mts. 269-274). Sopimusteoria kuitenkin edellyttää sen näkökannan omaksumista, että lapsilla ei ole sellaista autonomista moraalista statusta kuin aikuisilla. Paitsi että tämä näkökanta on erittäin epäintuitiivinen – useimmat ihmiset eivät sitä hyväksyisi – on vaikea uskoa, että sen omaksumisella ei olisi olennaista vaikutusta moraaliseen ja poliittiseen elämään.

Oikeuksien perustaa koskevan kritiikin lisäksi oikeusperustaista konfliktinratkaisumallia oikeusabsolutistisessa muodossaan voidaan kritisoida oikeusjärjestelmän sisäisin perustein, kiinnittäen huomiota oikeuksien määrittelyn ongelmiin. Huomattavan kritiikin tätä mallia kohtaan tulee libertaristisen keskustelun sisältä, utilitaristisista lähtökohdista argumentoivalta David Friedmanilta. Friedman katsoo, että muutamille yksinkertaisille periaatteille perustuvat libertarismen variantit, kuten Rothbardin edustama libertarismi, johtavat helposti johtopäätöksiin, joita kukaan ei todellisuudessa haluaisi hyväksyä (Friedman 1989, s.167). Friedman pyrkii osoittamaan tämän kiinnittämällä huomiota ensinnäkin siihen, että yksilöoikeuksien absoluuttisen tarkka määrittely on yksinkertaisesti mahdotonta. Hän viittaa ongelmiin, jotka liittyvät kysymyksiin siitä, mikä oikein voidaan katsoa jonkun oikeuksiin ”puuttumiseksi” (*interference*). Friedman esittää esimerkin siitä, miten jäykkä oikeusabsolutismi johtaa lopulta helposti absurdeihin tulkintoihin. Jos S syyttää taskulamppunsa ja osoittaa sillä K:n ovea, K ei todennäköisesti koe oikeuksiensa tulleen loukatuksi – pieniä valonsäteitähan tulee milloin miltäkin suunnalta. Oletetaan sitten, että S kasvattaa valonsäteen tehoa tuhanteen megawattiin saakka. Tässä tapauksessa K varsin todennäköisesti katsoo tulleensa häirityksi ja oikeuksiensa tulleen loukatuksi siitä, että K pyyhkii hänen kotiovean tuhannen megawatin lasersäteellä. Friedmanin

kysymys kuuluukin: missä vaiheessa valonsäde todella muuttuu niin häiritseväksi, että voidaan katsoa kyseen olevan aggressiosta toisen oikeuksia kohtaan? Friedmanin ideana on, että mitään tarkkaa rajaa *ei voida määritellä* – tai jos voidaankin, voidaan samalla kysyä *kenellä* on oikeus määritellä se. (Mts. 168) Toisia samanlaisia esimerkkejä on helppo keksiä. Oletetaan, että minulla on absoluuttinen omistusoikeus tiettyyn varsin kapeaan maa-alueeseen. Jos naapuri kulkee jatkuvasti ilman lupaa tällä alueella, välillä kävellen sen yli, välillä hypäten sen yli, olisi ymmärrettävää, jos katsoisin omistusoikeuteni – joka sisältää oikeuteni kontrolloida kyseisen maa-alueen käyttöä – tulleen loukatuksi. Mutta entä jos samainen naapuri kulkee maani yli riippuliitimellä tai helikopterilla lentäen, useiden kymmenien tai satojen metrien korkeudessa? Tai lentokoneella kymmenen kilometrin korkeudessa, tai ensimmäisenä avaruusturistina venäläisellä avaruusasemalla tuhansien kilometrien korkeudessa?

Viimeistään jälkimmäisessä tapauksessa harva katsoisi oikeuksiaan loukatuksi. Tähän voitaisiin tietysti väittää, että näin on siksi, että harva tietää tai havaitsee avaruusasemien tai edes korkealla lentävien lentokoneiden kulkevan omaisuutensa yli, ja vaikka tietäisikin, harva välittää tästä, jolloin asiasta ei ole mitään haittaa – *ergo*, kenenkään oikeuksia ei ole loukattu. Mutta tämä argumentti ei ole moraalisesti kestävä: se, että yksilö ei havaitse oikeuksiensa tulleen loukatuksi ei merkitse sitä, etteikö niitä olisi loukattu. Se, että harva välittää tonttinsa yli lentelevistä satelliiteista ei ole mikään tae siitä, ettenkö *minä* voisi siitä välittää – ja vielä vähemmän *syy* sille, ettenkö minä voisi välittää. Esitetyt esimerkit eivät ole aivan yhtä fantastisia kuin miltä ne saattavat näyttää. On aivan arkipäiväistä, että esimerkiksi lentokenttien läheisyydessä asuvat ihmiset saattavat vedota oikeuksiinsa, esimerkiksi oikeuteensa kotirauhaan, vaatiessaan meluisia lentokoneita omistavia lentoyhtiöitä tekemään muutoksia koneiden lentoreitteihin ja toimintaan. Lentoyhtiöt taas voivat tästä vastaan vedota oikeuksiinsa harjoittaa elinkeinoaan, ja niin edelleen. Sitä, onko tällaisissa tapauksissa kyse oikeuksien loukkaamisesta ja jos on, kuka loukkaa kenenkin oikeuksia, on erittäin vaikeata selvittää. Yhtä vähän kuin voidaan markan tarkkuudella sanoa, missä kulkee rikkaan ja köyhän raja, yhtä mahdotonta on määrittää tarkkaa rajaa absoluuttisiksi mielletyille omistusoikeuksille. Mikäli yksilöiden kaikkien oikeuksien voidaan katsoa palautuvan omistusoikeuksiin, kuten libertaristit katsovat, tästä on pääteltävä, että *millekään* oikeuksille ei voida antaa ehdottoman tarkkoja, aina osoitettavissa olevia rajoja.

Oikeuksien määrittelyssä on aina tiettyä pelivaraa, eikä mihinkään ehdottoman täsmälliseen määritelmään voida koskaan toivoa päästävän. Tässä näyttäisi aukeavan tietty poliittisen kiistan mahdollisuus: vaikka oletettaisiinkin yksimielisyys oikeuksien perustavan luonteen suhteen, näyttää silti mahdottomalta – *mikäli asiaa problematisoidaan* – päästä yksimielisyyteen kaikista oikeuksia koskevista kysymyksistä. Libertaristien väite, jonka mukaan ”true rights cannot conflict “ voi olla filosofisessa mielessä pätevä ja keskeinenkin edellytys koherentin oikeuksien järjestelmän olemassaololle. Käytännön tasolla näkemys kaikkien todellisten oikeuksien ristiriidattomuudesta on kuitenkin yksinkertaisesti epätosi, koska se edellyttäisi täydellistä kuvausta yksilöiden oikeuksista, ja tällaisen antaminen on väittämäni mukaan mahdotonta. Gray on todennut tähän liittyen seuraavaa: ”No one who knows anything of the legal history and jurisprudence of the supposed rights to property, to privacy or to freedom of information can suppose that their content is easily determined, or that conflicts among them can be arbitrated simply.” (Gray 1993a, s.101).

5.1.2.1 Suvereeni pelastusveneessä

Libertaristisissa teorioissa onkin aistittavissa tiettyä epävarmuutta kun ne esille nousee tilanteita, joissa oikeuksien kielellä käytävä poliittinen ja moraalinen argumentaatio ei näytä toimivan tarkoitetulla tavalla. Huomoituaan Friedmanin kritiikin, johon olen viitannut, Boaz toteaa sen periaatteessa oikeutetuksi, mutta huomauttaa sen olevan ”pelastusveneskenaario”, jollaisia todellisuudessa esiintyy erittäin harvoin.

”In some emergencies, considerations of rights go out the window. But those questions are not the first that students of ethics should examine, and they don’t tell us much about the ethical systems humans need, because such questions involve situations that humans are likely never to encounter in the course of a life. The first task of an ethical system is to enable men and women to live peaceful, productive, cooperative lives in the normal course of events.” (Boaz 1997a, s.84)

Boaz on oikeassa: jos eettinen teoria katsotaan ihmisten yleistä moraalista käytäntöä ohjaavaksi säännöstöksi, on kenties kohtuutonta arvioida sitä pelkästään poikkeustapauksien pohjalta. Itse väitän kuitenkin, että tällaisten poikkeustapausten ja rajatilanteiden korostaminen on keskeistä tässä esittämäni politiikan konfliktiperspektiivin kannalta. Nämä rajatilanteet osoittavat samalla sen, missä oikeuksille rakentuvan argumentaation eväät loppuvat. Lisäksi olisi mahdollista väittää, kuten edellä esitin, että nämä poikkeustilanteet eivät ole lainkaan niin harvinaisia kuin Boaz antaa olettaa, koska periaatteessa mikä tahansa absoluuttiseksi mielletty oikeus

voidaan problematisoida kysymällä, missä sen rajat tarkalleen ottaen kulkevat – seikka, jota Boaz ei näytä tiedostavan.

Boazin mukaan on kuitenkin olemassa realistisempiakin skenaarioita, jotka haastavat absoluuttisten oikeuksien ajatuksen. Hän viittaa esimerkiksi tulvien ja nälänhätien kaltaisten luonnonkatastrofien aiheuttamiin ongelmatilanteisiin. Boaz vetoaa Douglas Rasmussenin ja Douglas Den Uylin alun perin esittämään ajatukseen, jonka mukaan tällaisissa tilanteissa voidaan katsoa, että joidenkun oikeuksien loukkaminen – esimerkiksi siten, että nälkää näkevä ottaa luvatta ruokaa toisen varastosta – on perusteltua. Perusteluna on se, että tietyissä tilanteissa ”sosiaalisen ja poliittisen elämän ehdot” eivät enää ole olemassa, eikä yksilöiden oikeuksilla ole tällöin sitä absoluuttista asemaa, joka niillä muutoin olisi: ”Conditions of flood and famine are not normal. When they occur, according to Rasmussen and Den Uyl – –, we may have to acknowledge that the conditions for social and political life no longer exist, at least temporarily” (Boaz 1997a, s.85). On siis olemassa tilanteita, joissa normaalin yhteiselämän säännöt eivät päde, jolloin myös ilmeisesti ne ehdot, joiden on oltava voimassa jotta oikeudet oikeuksina olisivat olemassa, eivät myöskään päde; ”rights cannot apply where social and political life are not possible” (mts. 86). Olennaista tällaisten tilanteiden määrittelyssä on kuitenkin se, että ne eivät aiheudu yksilön omasta syystä: niinpä esimerkiksi työttömyys ja köyhyys eivät ole hätätilanteita, jotka oikeuttaisivat yksilön muiden yksilöiden oikeuksien loukkauksiin, sillä libertaristien hahmottelemassa yhteiskunnassa juuri kenenkään ei tarvitse olla vastoin tahtoaan työtön (ja jos tarvitsee, hän voi saada apua ystäviltä, sukulaisilta tai hyväntekeväisyysjärjestöiltä), ja jokaisella on yhtäläinen mahdollisuus yrittää rikastua (mts. 86-87).

Rasmussenin ja Den Uylin teorian tarkempaan erittelyyn ei ole tässä mahdollisuutta. Kuitenkin, Boazin esittämässä muodossa sitä kohtaan voidaan esittää kysymys siitä miten tulee päättää, milloin vallitsee tilanne, jossa yhteiskunnan säännöt eivät päde? Tarkemmin ottaen: *kuka* päättää siitä, milloin poikkeustilanne vallitsee? Ilmeisestikään lopullinen sananvalta ei ole oikeuksien loukkaukseen päätyvällä yksilöllä itsellään, sillä Boaz toteaa, että mainitun kaltaisessa hätätilanteessa esimerkiksi ruokaa hätäänsä varastanut henkilö voi silti joutua syytteeseen (mts. 86). Kuitenkin, ”a judge or jury might decide to acquit the man after hearing the circumstances – without throwing out

the general rules of justice and property” (mts.). Ratkaisuvalta on tässäkin tapauksessa siis tuomioistuimilla.

Tarkasteltaessa ajatusta poikkeustilanteista, jossa oikeudet eivät päde, on houkuttelevaa tuoda esiin Carl Schmittin kuuluisa suvereenin määritelmä: ”Souverän ist, wer über die Ausnahmezustand entscheidet” (Schmitt 1934, s.11). Schmittille suvereenin päätös poikkeustilasta kumpuaa tyhjästä ja on viime kädessä täysin vailla perustaa; kyseessä on päätös sanan ”varsinaisessa merkityksessä” (mt.). Rakenteellinen yhtäläisyys Boazin mainitsemaan tilanteeseen on siinä, että suvereenin antama poikkeustilan julistus merkitsee juuri oikeutettua poikkeamista vallitsevasta oikeusjärjestyksestä. Häätätilan olemassaoloa ei voida johtaa suoraan mistään oikeusnormeista, vaan se on julistettava suvereenin ”puhtaalla” päätöksellä. Saman voitaisiin tulkita pätevän sen suhteen, ovatko ”sosiaalisen ja poliittisen elämän ehdot” voimassa tietyn oikeuksien loukkauksen tapahtuessa: tämä on kunkin yksilön itse päätettävä, eivätkä mitkään säännöt voi päätöksen oikeellisuutta etukäteen sanella. Erona schmittiläiseen tilanteeseen on tosin se, että Boazin mallissa yksilön päätös toisten oikeuksien loukkaamisesta voidaan alistaa oikeusistuimen vahvistettavaksi. Tällöin ”yksilösuvereeni” ei todellisuudessa ole viimekätisen päätöksen tekijä, vaan tuomioistuin tekee päätöksen tilanteen poikkeuksellisuudesta *ex post facto*. Tällöin kuitenkin vain siirretään suvereeni astetta ylemmäksi: oikeuksia loukanneen henkilön sijasta tuomari on nyt se, joka päättää poikkeustilasta – siitä, mistä oikeudet määrittävä laki ei voi kattavasti säädellä. Tällaiset siirrot taas saattavat helposti johtaa ilmiöön, johon modernin angloamerikkalaisen liberalismiin kritiikot usein kiinnittävät huomiota: tuomioistuinten politisoitumiseen. Kuten Gray toteaa kritisoidessaan oikeusdiskurssille rakentuvaa legalismia,

”In historical practice, the effect of attempting to abolish or to marginalize political life has been – especially in the United States, where legalism is strongest – the politicization of law, as judicial institutions have become arenas of political struggle.” (Gray 1995, s.76-77)

Tuomioistuinten harjoittaman poliittisluontoisen päätöksenteon voi odottaa vain kärjistyvän tilanteessa, jossa julkisen vallan toimivalta on tiukasti rajattu yksilöiden oikeuksien suojelemiseen. On kuitenkin tärkeätä huomata, että tämä seikka *ei* merkitse sitä, että päätäntävällän siirtäminen tuomioistuimille olisi välttämättä huono ratkaisu; paralleelleja Schmittin kanssa ei pidä vetää liian pitkälle. Ottaen huomioon libertaristien poliittisiin instituutioihin kohdistaman kritiikin, päätäntävällän siirtäminen tuomioistuimille on heidän näkökulmastaan ehdottomasti toivottavampaa. Lisäksi

tuomioistuimissa harjoitettaisiin joka tapauksessa vähemmän ”politiikkaa” kuin nyt etabloituneissa poliittisissa instituutioissa. Kuten Boaz toteaa:

”The possibility that rights may not apply to conditions where social and political life is impossible does not undermine the moral status and social benefits of rights in normal situations. We live virtually all of our lives in normal situations. Our ethics should be designed for our survival and flourishing in normal conditions.” (Boaz 1997a, s.87)

Se, mitä haluankin korostaa on vain se, että on tärkeitä tiedostaa, että hankalista tapauksista ei tiukimmassakaan oikeuksille rakentuvassa järjestelmässä päästä eroon. Nämä hankalat tapaukset – esimerkkinä vaikkapa libertaristeille varsin tuttu aborttikysymys – taas saattavat sisältää merkittävänkin poliittisen kiistan siemenet. Myöntämällä poikkeustilanteiden mahdollisuuden ja niiden väistämättömän sitoutuneisuuden inhimillisiin, institutionalisoituneista normeista riippumattomiin päätöksiin oikeuksille rakentuva libertaristinen teoria joutuu tekemään tilaa epävarmuuden ja ennakoimattomuuden alkiolle, joka on periaatteellisesti hankalasti yhteensovittavissa oikeuksien muodostaman kiinteän konfliktinratkaisukehikon kanssa.

5.2 Konsensus anarkistin ongelmana

Konfliktinratkaisun logiikkaa tarkastellessani päädyin lopputulokseen, että anarkolibertaristinen teoria tarjoaa etatistisiin libertarismiin muotoihin nähden suuremman mahdollisuuden ratkaista konflikteja, sillä se välttää valtiovallan legitiimin väkivaltamonopolin hyväksyttävyyden ongelmat. Anarkistisessa yhteiskunnassa ei ole yhteisöä, joka voisi estää jäseniään poistumasta, joten mahdollisten erilaisten yhteisömuotojen määrä näyttäisi näin olevan periaatteessa rajoittamaton. Samalla myös poliittisen konfliktin mahdollisuus näyttäisi näin olevan minimoitu anarkistisessa yhteisössä. Tällainen yhteisö ei tarvitse minimivaltion tarjoamaa ”kehikkoa” alakulttuuriensa toiminnan takaamiseksi, vaan niiden sisäinen toiminta ja keskinäiset suhteet hoituvat yksilöiden täydellisen vapauden ilmapiirissä. Kenenkään ei tarvitse alistua kenenkään toisen valtaan, vaan jokainen voi – fyysisten mahdollisuuksien rajoissa – valita itse omaa toimintaansa määräävät normit yhdessä toisten samanmielisten kanssa.

Tämä kuvaus antaa kuitenkin vääristyneen tulkinnan anarkolibertaristien ideaaliyhteisöstä. Anarkolibertaristien ajatusten esittelyn edessä on tuotu jo esille se heidän näkökantansa, että anarkistinen yhteisö ei merkitse samaa kuin laitton, lakia

vailla oleva yhteisö. Anarkistisessa yhteisössäkin on siis laki – mutta millainen? Tässä kohdataan se yksi keskeinen poliittinen ongelma, johon kaikki anarkolibertaristit eivät kykene antamaan tyydyttävää vastausta. Ongelma voidaan ilmaista seuraavan kysymyksen muodossa: *mitä tehdä tilanteessa, jossa yhteisön jäsenet ovat erimielisiä yksilöiden oikeuksia, perustuslakia, ja poliittista järjestelmää koskevissa kysymyksissä?*

Erityisen vaikeaksi tämä ongelma muodostuu Rothbardin kohdalla. Rothbardin hahmottelema ihanneyhteiskunta on täydellisen valtioton yhteiskunta, jossa ihmiset hoitavat keskinäisen kanssakäymisensä vapaalle tahdolle ja molemminpuoliselle suostumukselle perustuvien transaktioiden pohjalta. Rothbardin järkkymättömänä taustaoletuksena on kuitenkin, että jokaisen yksilön toimintaa ohjaa Rothbardin hahmottelema ”libertaristinen lakikoodi”, jonka keskeisenä periaatteena on toisten yksilöiden omaisuuden kohdistuvaa aggressiota koskeva kielto. Rothbard on eksplisiittinen sen suhteen, että libertaristisessa yhteisössä kaikkien on noudatettava juuri tätä lakia:

”It – – becomes necessary to have a legal code which would be generally accepted, and which the courts would pledge themselves to follow. The legal code, simply, would insist on the libertarian principle of no aggression, against person or property, define property rights in accordance with libertarian principle, set up rules of evidence – – in deciding who are wrongdoers in any dispute, and set up a code of maximum punishment for any particular crime.” (Rothbard 1978, s.227)

Seuraten tässä havaitsemaansa tarvetta Rothbard esittää paitsi oman käsityksensä yksilöoikeuksien sisällöstä myös esimerkiksi oman teoriansa siitä, mikä on oikeudenmukainen rangaistusjärjestelmä (Rothbard 1982, s.85-96), mikä on tekijänoikeuden asema libertaristisessa yhteiskunnassa (mts. 123-124) ja mikä on oikea tapa ymmärtää sopimusten luonne libertaristisessa lainsäädännössä (mts.133-148).

Tämä kaikki on tarpeellista libertaristisen yhteiskunnan toimintaperiaatteita hahmotettaessa. Tässä yhteydessä voi kuitenkin kysyä: *miten libertaristisen lakikoodin institutionalisoinnin edellyttämä yksimielisyys saavutetaan?* Lienee tarpeetonta huomauttaa, että yksimielisyyttä libertarististen näkemysten paremmuudesta muihin poliittisiin näkemyksiin verrattuna ei vallitse edes Rothbardin kotimaassa Yhdysvalloissa. Erimielisyydet poliittisissa näkemyksissä, näkemyksissä oikeudenmukaisuuden luonteesta, näkemyksissä siitä, millaisia yksilöiden oikeudet ovat ja niin edelleen ovat kenen tahansa havaittavissa olevia tosiasioita. Minkä tahansa konkreettista poliittista elämää selittämään pyrkivän poliittisen teorian – ja ainakin

minkä tahansa eksplisiittisen kumouksellisen teorian, kuten Rothbardin libertarismiin – on huomioitava tämä. Jos erimielisille yksilöille annetaan kuitenkin vapaat kädet päättää omasta järjestäytymisestään, mikä takaa sen, että he tulevat päätymään juuri libertaristiseen lakikoodiin? Nähdäkseni ei mikään. Todistaessaan hahmottelemansa libertaristisen lakikoodin toimivuutta Rothbard viittaa englantilaiseen *common law* – perinteeseen, joka kehittyi satojen vuosien kuluessa toimivaksi oikeusjärjestykseksi (tai paremminkin toimiviksi oikeusjärjestyksiksi) ilman minkään keskitetyn valtiiovallan vaikutusta (Rothbard 1978, s.229-230). Aivan suoranaisesti libertaristinen lakikoodi ei kuitenkaan ole jatkumoa *common law*'lle:

”Of course, in the future libertarian society, the basic legal code would not rely on blind custom, much of which could well be antilibertarian. The code would have to be established on the basis of acknowledged libertarian principle – – Since we have a body of common law principles to draw on, however, the task of reason in correcting and amending the common law would be far easier than trying to construct a body of systematic legal principles *de novo* out of the thin air.” (Rothbard, mts. 230-231)

Tämä vetoaminen yhteisesti jaetun *common law*'n tradition toimivuudesta libertaristisen lakikoodin perustana ei kuitenkaan sekään vakuuta. Yhtäältä ongelmana on se, että on vaikea uskoa, että *common law*'n perinteestä oikeana ohjenuorana laille olisi olemassa sen enempää konsensusta kuin muistakana poliittisista kysymyksistä – edes Yhdysvalloissa. Toisaalta ongelmana on se, että vaikka tällainen konsensus vallitsisikin, se ei vielä riittäisi, sillä Rothbardin libertaristinen yhteiskunta tarvitsee ”parannellun” *common law*'n; pitäisi vallita lisäksi siis konsensus siitä, millä tavoin *common law*'ta tulee muokata. Kolmanneksi, vaikka tällainenkin konsensus vallitsisi, se koskisi edelleen vain niitä ihmisiä, joiden kulttuuriperinteeseen Rothbardin idealisoima *common law* kuuluu; sellaisille lainsäätäjille, jotka tulevat toisista kulttuureista libertaristisen lakikoodin käyttöönotto merkitsisi todella lainsäädäntöä *de novo*. Tämä taas on ongelmallista kun huomioi sen, että Rothbard tarkoittaa libertarismiin kaikkia ihmisiä kaikkina aikoina koskevaksi opiksi.

Aiemmin on siteerattu erästä Rothbardin argumenttia valtioiden vallalle asetettujen perustuslaillisten rajoitteiden hyödyttömyydestä: Rothbardin mukaan nämä olivat hyödyttömiä, sillä ”no constitution can interpret or enforce itself; it must be interpreted by *men*”, ja jos tulkintavalta annetaan valtion omalle oikeusistuimelle, on lopputuloksena helposti valtion valtaoikeuksien ennakolta säätelemätön ekspansio (Rothbard, mts.48). Eikö kuitenkin sama puute, joskin hiukan toisessa muodossa, koske mitä tahansa lakikoodia? Vaikka libertaristinen lakikoodi perustuukin Rothbardin

mukaan luontoon, edellyttää sekin tulkitsijoita, mikä taas väistämättä merkitsee *erilaisten* tulkintojen mahdollisuutta.

Tällaisten eriävien tulkintojen mahdollisuus, kuten peruseriaatteita koskevan muunkin erimielisyyden mahdollisuus, näyttää Rothbardin libertarisen yhteiskunnan peruslogiikan kannalta jonkinlaiselta anomialta. Nämä ongelmat kärjistyvät anarkolibertarismissa, sillä se on julkilausutusti väkivallattomaan sosiaaliseen muutokseen tähtäävä suuntaus. Toiset vallankumoukselliset liikkeet ovat saattaneet ratkaista erimielisyyden ongelman eliminoimalla ne, jotka ovat vastustaneet muutosta. Libertaristien teoria ei tällaiseen kuitenkaan tarjoa mahdollisuutta. Rothbardin anarkolibertarismi näyttää sittenkin siis kärsivän samankaltaisesta ongelmasta kuin minimivaltiolibertarismi. Jos jälkimmäisen ongelmaksi nousee se, kuinka minimivaltion legitiimisyys voidaan oikeuttaa tilanteessa, jossa tiedetään, että yksimielisyyttä asiasta ei ole, nousee edellisessä ongelmaksi se, kuinka libertaristisen lakikoodin legitiimisyys voidaan oikeuttaa vastaavanlaisen erimielisyyden edessä.

Siinä missä yksimielisyyttä koskevat ongelmat muodostuvat väittämäni mukaan keskeiseksi Rothbardin teoriassa, Friedmanin esittämä anarkokapitalismin malli välttää valtaosan näistä. Kun Rothbardin teorian edellytyksenä on, että libertaristisessa yhteiskunnassa vallitsee tietty edeltä käsin säädetty lakikoodi, on Friedmanin ajatuksena hahmotella sellainen yhteiskunta, jossa laki on yksi hyödyke markkinoilla muiden joukossa. Idea on yksinkertainen: ihmiset ”ostavat” sen lain, joka heitä itseään sattuu miellyttämään. Friedmanin ei tarvitse olettaa, että kaikki olisivat yhtä mieltä jostain tietystä libertaristisesta lakikoodista; itse asiassa Friedmanin teoria sallii sen paradoksaaliselta kuulostavan mahdollisuuden, että libertaristisessa yhteiskunnassa syntyvä laki ei itsessään olisi libertaristinen (vrt. Barry 1986, s.188). Tässä mielessä Friedmanin anarkoliberalismia voisi pitää poliittisempänä kuin Rothbardin, sillä toisin kuin Rothbardin teoria, Friedmanin malli sallii myös peruseriaatteita koskevan erimielisyyden olemassaolon, ja sitä voisi pitää tältä kannalta avoimena – siinä ”ongelmanratkaisuyritykset jäävät ongelman sisään” (Hoffrén 1998, s.156). Friedman väittää lopulta kuitenkin, että vapailla markkinoilla lakiin kohdistuvat valinnat konvergoituisivat kohti sellaisia säädöksiä, jotka oikeustaloustieteen näkökulmasta on rationaalisinta valita. Tällaisessa prosessissa syntyvän lain lopputulos taas on, Friedman väittää, yhtenevä yleisesti libertaristisena pidetyn lain kanssa (Friedman 1989, luku

43).⁴⁷ Prosessi johtaa täten ikään kuin omalla painollaan mitä todennäköisimmin lopulta libertaristiseen lakiin.

5.2.1 Kuinka päästä tästä sinne, eli Poliitiikan vastaisku?

Tarkastelen lopuksi lyhyesti kysymystä siitä, mitä merkitystä yhteisössä vallitsevalla erimielisyydellä oikeuksien kaltaisista perusnormeista on libertaristisessa yhteisössä. Yhtäältä voidaan todeta, että erimielisyys merkitsee politiikan konfliktiperspektiivistä – triviaalisti – politiikan kiertämättömyyttä myös libertaristisessa yhteisössä. Toisaalta voidaan kysyä, voisiko tällä olla jotain substantiaalisempaa merkitystä politiikan kannalta, jos mielessä pidetään grayläisen *modus vivendi* –liberalismin päämäärä, konfliktien lievittäminen eri elämäntapojen rauhanomaisen rinnakkainelolon turvaamiseksi. ”Substantiaalisella” tarkoitan tässä kysymystä siitä, voisiko erimielisyyden väistämättömyydestä päätellä mitään erityistä konfliktien lievittämisessä tarvittavien poliittisten *instituutioiden* luonteesta.

Tämän kysymyksen kannalta relevantin ja mielenkiintoisen argumentin on esittänyt Jeremy Waldron. Waldron kritisoi modernia englanninkielistä poliittista filosofiaa ja oikeusfilosofiaa siitä, että se kiinnittää liiaksi huomiota teoretisointiin oikeudenmukaisuudesta, oikeuksista ja yhteisestä hyvästä sen sijaan, että se tarkastelisi enemmän kysymystä siitä, miten yhteisöjen tulisi toimia tilanteissa, joissa sen jäsenten kesken vallitsee erimielisyys (Waldron 1999, s.4). Waldron huomauttaa, että juuri oikeuksiin liittyen moderneissa yhteiskunnissa ei vallitse yksimielisyyttä sen suhteen, mitä oikeuksien käsite ylipäättään merkitsee tai sen suhteen, millaisia oikeuksia ihmisillä sitten lopulta on. Lisäksi, vaikka yhteisön jäsenten kesken vallitsisikin suhteellinen yksimielisyys tiettyjen perustavien oikeuksien olemassaolosta (esimerkiksi niiden, jotka löytyvät erilaisista ihmisoikeuksien julistuksista), on tämänkin jälkeen olemassa erimielisyyttä siitä, mitä tästä yksimielisyydestä seuraa, kun eteen tule kysymyksiä näiden oikeuksien konkreettisesta soveltamisesta. (Mts. 11-12). Waldron toteaa myös, että kyse ei ole siitä, että ihmisten eriävät mielipiteet tällaisten kysymysten suhteen johtuisivat siitä, että joidenkin näiden ihmisten toimintaa ohjaisivat välttämättä moraalisesti kyseenalaiset motiivit:

“I need hardly add that most of those who disagree about rights in any of these three ways do so in good faith. It is not a case of there being some of us who are in possession of *the*

⁴⁷ Kari Palosen termin voisi kenties todeta, että Friedman pyrkii kiertämään politiikan ”funktionalisoimalla kontingenssin” taloustieteen tapaan (Palonen 1998, s.51-52).

truth about rights – a truth which our opponents wilfully or irrationally fail to acknowledge because they are blinded by ignorance, prejudice or interest. The issues that rights implicate are much too complicated to permit or require that sort of explanation. They are simply hard questions – matters on which reasonable people differ.” (Mts.12)

Waldron esittääkin ajatuksen ”politiikan olosuhteista” (*circumstances of politics*), jolla hän tarkoittaa tilannetta, jossa tietyn yhteisön jäsenillä on koettu tarve yhteiseen päätöksentekoon tai tiettyjen toimien tekemiseen jonkin asian suhteen siitä huolimatta, että jäsenten kesken vallitsee erimielisyys näistä päätöksistä tai toimista (mts. 102). Näin määritellyt politiikan olosuhteet vallitsevat myös sen kysymyksen suhteen, millaisia oikeuksia meillä on. Tästä seuraa Waldronin mukaan, että itse oikeuksien sisällön ja distribuution määrittäminen on väistämättä tehtävä jonkinlaisen poliittisen prosessin kautta. Keskeiseksi kysymykseksi nousee se, *kenellä* on tällöin oikeus tehdä päätös siitä, millainen oikeuksien järjestelmä keskinäistä kanssakäymistämme ohjaamaan asetetaan (mts. 244)? Waldronin mukaan oikea vastaus on: ne ihmiset, joiden oikeuksia kyseinen päätös koskee. Waldron esittää tämän perusidean pohjalta argumentoiden väittämän, että ihmisillä on perusoikeus osallistua poliittiseen päätöksentekoon, osallistua omia oikeuksiaan koskevaan päätöksentekoon (mts. 243-254). Tämä jokaisen yksilön perustava oikeus taas merkitsee sitä, että yksilöiden oikeuksia kunnioittavaan oikeuksien järjestelmään on väistämättä sisällyttävä jonkinlainen demokraattinen elin.

Waldronin argumentin perustana on terve skeptisismi sen suhteen, mikä yksilöiden oikeuksien sisältö oikein on. Hän huomauttaa, että olisi toki mahdollista esittää, että jonkin demokraattisesti valitun lakiasäättävän elimen sijaan päätös oikeuksien luonteen määrittävän prosessin valinnasta tulisi jättää jonkin suppeamman elimen, kuten jonkinlaisen asiantuntijakollegion tehtäväksi. Tässä näkemyksessä on Waldronin mukaan kuitenkin vikana se, että se näyttää edellyttävän jo etukäteen tiettyä käsitystä siitä, mikä oikeuksien sisältönä on; tällaiset etukäteiskonseptiot väistämättä vaikuttavat lopputuloksena olevan prosessin luonteeseen. Ihmiset ovat erimielisiä paitsi siitä, mikä oikeuksien sisältönä on, myös siitä, mikä on paras menetelmä totuuden (tai järkevyyden, tai sopivuuden, tai mikä tahansa päätöksen kriteeriksi asetetaankaan) saavuttamiseksi asiassa; ongelmanratkaisuyritykset jäävät tässäkin ”ongelman sisään”. (Mts. 252-254.)

Esitetyn argumentin merkityksen libertaristisen teorian kannalta voi esittää kahtalaisena. Yhtäältä voi esittää, että oikeuksista vallitsevan erimielisyyden väistämättömyys ja tästä

seuraava oikeus osallistua poliittiseen päätöksentekoon legitimoijonkinlaisen *pysyvän* demokraattisen instituution olemassaolon. Tällöin oletuksena on, että ihmisten erimielisyys näistä perustavista kysymyksistä jatkuu epämääräisen ajan eteenpäin, että konvergenssiä kohti yhtä perustavien moraalispoliittisten normien joukkoa ei tule tapahtumaan. Tämä olisi Grayn kanta; tämä olisi todennäköisesti myös Waldronin kanta. Vähimmillään argumentti edellyttäisi kuitenkin sitä, että poliittisen päätöksentekomekanismin hyödyntäminen on tarpeellista ainakin libertaristiseen yhteiskuntaan siirryttäessä, tilanteessa jossa täsmennetään se, mikä tätä yhteiskuntaa ohjaavien oikeusnormien sisältö tulee olemaan. Kyse olisi siis eräänlaisesta ”politiikasta kaiken politiikan päättämiseksi”. Libertaristien teksteistä löytyykin mielenkiintoista spekulatiota siitä, kuinka tähän lopulliseen päämäärään päästäisiin (Rothbard 1978, s.297-321; Rothbard 1982, s. 257-273; Narveson 1988, s.333-336; Friedman 1989, luvut 40 ja 47; Boaz 1997a, passim.).

Kokonaan toinen kysymys on, millä tavoin nykyisestä tilanteesta todella päästäisiin libertaristien hahmottelemaan yhteiskuntaan. Keskeisimpänä haasteena on kenties selittää, miksi ihmiset, joilla olisi paljon menetettävää valtion lakkauttamisen myötä. Esimerkiksi rothbardilaisen teorian mukaan valtio on ”hallitsevan luokan” hallussaan pitämä väkivaltakoneisto, jolla se ajaa omia etujaan. Tämä tuntuu kuitenkin osin harhaanjohtavalta käsitykseltä ajateltaessa esimerkiksi nykyisenkaltaisia hyvinvointivaltioita. Näissä useimmat kansalaiset ovat eri tavoin saavana osapuolena valtiovallan harjoittamassa omaisuuden uudelleenjaossa, ja tämän lisäksi he ovat usein mukana erilaisissa, usein pakollisiksi säädetyissä vakuutusjärjestelmissä (mm. erilaiset eläkevakuutukset). Tällaiset järjestelmät luovat yksilöille odotuksia valtiovallan taholta saatavista eduista (joiden automaattinen tuomitseminen oikeuttamattomiksi olisi liian hätäistä); valtion äkillinen lakkauttaminen merkitsisi tällaisten odotusten pettämistä. Jos yksilöt mielletään rationaalisesti omaa etuaan tavoitteleviksi, ja jos ”libertaristisen vallankumouksen” on tarkoitus olla väkivallaton, kuinka voidaan olettaa, että yksilöt *vapaaehtoisesti* luopuisivat valtion tuomista eduista? (Barry 1986, s. 189-191; 194-195). Vaikka tämä haaste on suurin anarkolibertarismien kannalta, pyrkiihän se tässä tarkastelluista libertarismeista suurimpaan muutokseen nykytilanteeseen nähden, voi haasteen kuitenkin katsoa koskettavan libertarista ajattelua ylipäätään.

6. Loppusanat

Edellä olen käsitellyt libertaristista teoriaa useista näkökulmista. Teorian perusteiden, sen sisältämien yksilönoikeuskonseptioiden ja sen poliittisten implikaatioiden selventämisen ohella olen pyrkinyt esittämään, että libertaristinen teoria siinä muodossa kuin tässä käsitelty teoreetikot sen esittävät, tähtää poliittisen konfliktin mahdollisuuden minimoimiseen oikeusperustaisen konfliktinratkaisuapparaatin myötä, mutta jättää pääosin huomiotta ne tilanteet, joissa tämä apparaatti kohtaa rajansa. Esitin ensinnäkin, että libertaristien yritykset oikeuttaa oma yksilönoikeuskonseptionsa voidaan asettaa sellaisen kritiikin kohteeksi, jota tässä tarkastellut libertaristit eivät ole huomioineet. Toisaalta esitin, että vaikka tämä kritiikki olisikin aiheetonta, yksilönoikeuksien täsmällinen määrittely merkitsee ongelmia, joihin oikeusperustainen ratkaisumalli – ainakin absolutistisessa muodossaan – ei kykene antamaan selkeää vastausta. Kolmanneksi esitin, että vaikka kahta edellistä ongelmaa ei huomioitaisikaan, kohtaa libertaristinen teoria väistämättä kysymyksen siitä, kuinka väkivallattoman muutoksen ilmeisesti edellyttämä (ainakin suhteellinen) yksimielisyys voitaisiin saavuttaa faktisen erimielisyyden tilanteissa. Olen pyrkinyt osoittamaan, että ainakin näissä kolmessa kohdassa on paikka konfliktille ja täten politiikalle, täsmentämättä tosin viimeistä kohtaa lukuunottamatta, minkälaiselle politiikalle nämä oikeuksien murtumakohdat voisivat luoda mahdollisuuksia.

Pohdittaessa politiikan puutetta libertaristien kaavailemassa ihanneyhteiskunnassa voisi vielä viitata Nozickin ajatukseen libertaristisesta minimivaltiosta utopiana. Radikaalisti nykyisistä valtiomuodoista poikkeavan ihannevaltion tai täydellisen valtiottoman yhteiskunnan hahmottelijoina libertaristit voitaisiin todellakin lukea utopististen teorioiden joukkoon. Jotkut libertaristit ovat kärkkäitä kiistämään tämän, ilmeisesti pääasiassa sen perusteella, että sanalla ”utopia” on negatiivinen kaiku politiikan teoriassa (esim. Rothbard 1978, s.299-304). Yksi syy sille, miksi Rothbardin kaltaiset teoreetikot korostavat libertarismin antiutopistista luonnetta on se, että toisin kuin tunnetummat utopistiset teoriat, varsinkin erilaiset sosialistisen anarkismin muunnelmat, libertaristinen teoria ei tee kohtuuttomia oletuksia ihmisluonnon muokkaamisen mahdollisuuksien suhteen. Laveammassa mielessä, ihanteellista, mutta toistaiseksi toteutumaton valtiota (tai yhteiskuntaa/yhteisöä/polista) tarkoittavaksi tulkittuna utopian käsitettä voidaan nähdäkseni kuitenkin soveltaa hyvin libertaristisiin teorioihin.

Libertaristinen teoria näyttää jakavan utopistisen tradition kanssa erään piirteen, jota Eerik Lagerspetz pitää utopismille tyypillisenä: ”politiikka loistaa niissä poissaolollaan” (Lagerspetz 1998b, s.26). Parhaassa mahdollisessa valtiossa kaikki muutokset ovat jo käsitteellisistä syistä aina muutoksia huonompaan. Tämä näyttäisi koskevan myös tässä tarkasteltua libertaristista yhteiskuntamallia ainakin perustavien *poliksen* normien suhteen. Libertaristinen utopia on toki dynaamisempi kuin monet muut utopiamallit, ja olisi perustavalla tavalla virheellistä väittää sitä muutosvastaiseksi; pikemminkin se sallisi paljon suuremman määrän muutosta kuin vallitsevat poliittiset mallit. Kuten edellä olen kuitenkin esittänyt, libertarististen yksilönoikeuksien määrittämä kehikko – valtiolla tai ilman – muodostaa raamit, joiden muutoksen mahdollisuudesta tai tarpeellisuudesta libertaristinen teoria vaikenee.⁴⁸

Edellä tekemäni politiikan mahdollisuuden esiintulkinta libertaristisesta teoriasta ei nähdäkseni merkitse sortumista perustelemattomaan konfliktifetisismiin tai yhtä perustelemattomaan ”poliittisen” preferointiin. Kuten Grayn arvopluralismia käsittelevässä luvussa pyrin tuomaan esiin, ajatus kattavasta konsensuksesta tiettyjen liberaalien periaatteiden joukon suhteen on tuhoon tuomittu; tämän vuoksi konfliktit ovat väistämättömiä; tämän vuoksi politiikalle on suotava mahdollisuus. Tämä näkemys konfliktin väistämättömyydestä ei kaadu vaikka hylättäisiin Grayn arvopluralistinen kanta, joka pyrkii antamaan eräänlaisen ontologisen perustelun konfliktin väistämättömyydestä esittämällä, että maailmassa on olemassa yhteensovittamattomia arvoja, joita ei voida luokitella objektiiviseen paremmuusjärjestykseen. On nimittäin mahdollista esittää Waldronin tavoin, että konfliktin olemassaolo on väistämätöntä jo *episteemisistä* syistä: vaikka olisi olemassa sellainen moraalinen totuus, joka ei sisällä konfliktin mahdollisuutta, olisi perusteetonta ja dogmaattista olettaa, että se olisi yksinkertaisesti tai ongelmattomasti todettavissa ja ettei sen suhteen jäisi näin sijaa rationaaliselle ja perustellulle erimielisyydelle.

Esittämäni tulkinta libertaristisen teorian kätkeytyksestä poliittisuudesta jää eittämättä askelen verran jälkeen radikaalimmista teorioista, jotka korostavat jatkuvan politisoinnin tai identiteettien dekonstruktion tarpeellisuutta (edellisestä ks. esim. Palonen 1998, jälkimmäisestä Honig 1993 ja Pulkkinen 2000). Tällaisesta näkökulmasta katsottuna esittämäni ajatukset graylaisesta, hobbesilaisesta motivoituneesta politiikasta

⁴⁸ Poikkeuksen tässä suhteessa tekee tietysti, jälleen kerran, Friedmanin dynaaminen teoria.

ovat epäilyttäviä siksi, että tällaisen politiikan motiivina on konfliktien lievittäminen ja tasoittaminen. Päämääränä on siten lopulta uuden harmonian tilan luominen, uusien perusnormien muotoilu, uuden poliiksen rakentaminen ja viime kädessä *uuden konsensuksen luominen*, vaikkakin vain tilapäisesti. Näin tulkittuna libertaristisen teorian murtumakohdista esiin nouseva politiikka ei sittenkään poikkea suuresti libertaristisen teorian itsensä päämääristä. Asian voisi ilmaista myös siten, että libertaristisesta teoriasta esille tuomani politiikan paikka näyttäisi mahdollistavan ainoastaan *rakentavan* politiikan, kun lisäksi olisi mahdollista harjoittaa myös *purkavaa* politiikkaa politisoinnin ja dekonstruktion tapaan. Koska olen kuitenkin pyrkinyt esittelemään libertaristista teoriaa liberalismiin immanentin kritiikin näkökulmasta, en pidä tätä mahdollista vastaväitettä vakavana. Liberalistinen teoria on ”painelaista” siinä, että konfliktiton tila mielletään paremmaksi kuin konfliktia sisältävä; *government* ja politiikka saattavat olla välttämättömyksiä, mutta ne ovat aina taakka. Tällaisesta lähtökohdasta on vaikea lähteä tietoisien politisoinnin tielle.

Pidän aiheellisena lopettaa esittämällä vielä eksplisiittisesti muutaman huomion siitä, mitä katson osoittaneeni ja mitä en. Olen pyrkinyt osoittamaan, että libertaristinen teoria ei kykene sulkemaan pois legitiimin konfliktin mahdollisuutta. Tämän seurauksena libertaristinen teoria ei myöskään kykene sulkemaan pois politiikan mahdollisuutta tai edes sen välttämättömyyttä. Libertaristit voisivat huomauttaa tähän, että puhuessani politiikasta tarkoitan pääasiassa jotakin muuta kuin mitä he itse käsitteellä tarkoittavat. Tämä minun täytyy osin myöntää; tietoinen kahdella politiikkakäsityksellä operointini viittaa jo osaltaan tähän. Katson kuitenkin, että korostamani konfliktin mahdollisuudet ovat relevantteja ja tärkeitä libertaristisen teorian kannalta, kutsuttiin niitä lopulta sitten politiikaksi tai sitten joksikin muuksi. Jos teorian tarkoituksen on olla uskollinen omille päämäärilleen, ei se voi jättää näitä kysymyksiä huomiotta.

En kuitenkaan katso osoittaneeni sitä, että libertarismi olisi kelvoton poliittinen filosofia tai että libertaristinen yhteiskuntamalli olisi mahdoton toteuttaa. Libertaristien politiikan kritiikki on mielestäni painokasta ja monessa suhteessa hyvin perusteltua. Vaikka en voikaan allekirjoittaa Rothbardin näkemystä siitä, että libertaristinen teoria on kerralla paljastanut ihmiselämää ohjaavat ikuiset moraaliset ja poliittiset totuudet (esim. Rothbard 1982, s.17), ei tämä merkitse sitä, etteikö libertarismi voisi selvitä voittajana vertailussa toisiin systemaattisiin poliittisiin filosofioihin. Tässä valossa tarkastellen

esille nostamiani puutteita libertaristisessa teoriassa voisi pitää viitteinä siihen, mihin suuntaan teoriaa voisi edelleen kehittää. Haluaisin myös korostaa, kuten johdannosta toivottavasti käy jo ilmi, että tässä luomani katsaus libertaristiseen teoriaan on perustunut varsin rajoitettuun aineistoon, eikä pyrkimykseni ole – huolimatta melko suoraviivaisesta tavastani käyttää yleiskäsitettä ”libertarismi” – väittää tässä esittämäni tulkintaa auktoritatiiviseksi tai kattavaksi esitykseksi tästä ajattelusuuntauksesta.

Pyrkimykseni ei ole myöskään ollut kiistää oikeuksien käsitteen merkitystä poliittisessa filosofiassa. Esittämäni väitteet ja argumentit ovat olleet lähinnä reaalisen yksilönoikeuksien järjestelmän olemassaolon ehtojen selventämistä. Ajatus sellaisen mielekkään normatiivisen poliittisen teorian konstruoinnista, joka ei jättäisi paikkaa yksilönoikeuksien käsitteelle, tuntuu edellä esitetyn valossa mahdottomalta. Jos hyväksytään liberalistisen teorian tapaan ajatus yksilön autonomiasta ja sen myötä yksilön vapauden tärkeydestä, on vaikea nähdä kuinka mikään teoria voisi välttyä jakamasta kaikille yksilöille ainakin joitakin libertaristisessa mielessä käsitettyjä oikeuksia – tällaisissa oikeuksissahan on kyse yksilöllisen vapauden allokoimisesta. Mikäli tämä ajatus yksilön vapaudesta kuitenkin sulkeistetaan pois, on epäilemättä mahdollista konstruoida teorioita, joissa oikeuksille ei jää sijaa. *Liberalistisia* – ja vielä vähemmän libertaristisia – tällaiset teoriat eivät kuitenkaan voisi olla. Tämä yksistään antaa aiheita epäillä niiden käyttökelpoisuutta.

LÄHDELUETTELO

- Arneson, Richard J. (ed.) 1992. *Liberalism. Schools of Thought in Politics* 2, 3 vols. Aldershot: Edward Elgar.
- Ashcraft, Richard 1987. *Locke's Two Treatises of Government*. London: Unwin Hyman.
- Barber, Benjamin 1984. *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*. Berkeley: University of California Press.
- Barber, Benjamin 1988. *The Conquest of Politics: Liberal Philosophy in Democratic Times*. Princeton: Princeton University Press.
- Barry, Norman P. 1986. *On Classical Liberalism and Libertarianism*. London: Macmillan.
- Barry, Norman P. 1991. Libertarianism. Teoksessa Ashford, Nigel & Davies, Stephen (eds.). *A Dictionary of Conservative and Libertarian Thought*. London: Routledge, s.163-166.
- Berlin, Isaiah 1969. *Four Essays on Liberty*. London: Oxford University Press.
- Bhaskar, Roy 1989. *Reclaiming Reality: A Critical Introduction to Contemporary Philosophy*. London: Verso.
- Blomgren, Anna-Maria 1997. *Nyliberal politisk filosofi: En kritisk analys av Milton Friedman, Robert Nozick och F.A.Hayek*. Nora: Nya Doxa.
- Boaz, David 1997/1998 (1997a). *Libertarianism: A Primer*. New York: Free Press.
- Boaz, David (Ed.) 1997/1998 (1997b). *The Libertarian Reader: Classic & Contemporary Writings From Lao-Tzu to Milton Friedman*. New York: Free Press.
- Buchanan, James 1975. *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Burrow, J.W. 1988. *Whigs and Liberals. Continuity and Change in English Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, G.A. 1993. Self-ownership, communism and equality: against the Marxist technological fix. Teoksessa Melzer, Arthur M., Weinberger, Jerry & Zinman, M. Richard (eds.) *Technology in the Western Political Tradition*. Ithaca: Cornell University Press, s.131-161.
- Conway, David. 1995/1998 *Classical Liberalism: The Unvanquished Ideal*. Basingstoke: Macmillan.
- Crowder, George 1991. *Classical Anarchism: The Political Thought of Godwin, Proudhon, Bakunin, and Kropotkin*. Oxford: Clarendon Press.
- DeLeon, David 1978. *The American as Anarchist: Reflections on Indigenous Radicalism*. Baltimore & London: Johns Hopkins University Press.
- Dunleavy, Patrick 1991. *Democracy, Bureaucracy & Public Choice*. Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf.
- Dworkin, Ronald 1978 (1978a). Liberalism. Teoksessa Stuart Hampshire (ed.) *Public and Private Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dworkin, Ronald 1978 (1978b). *Taking Rights Seriously*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Elster, Jon 1983/1987. *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Elster, Jon 1993/1999. Majority rule and individual rights. Teoksessa Savic, Obrad (ed.) *The Politics of Human Rights*. London: Verso, s.120-148.
- Frey, R.G. (Ed.) 1984. *Utility and Rights*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Friedman, David 1989. *The Machinery of Freedom: A Guide to Radical Capitalism*. 2nd edition. La Salle: Open Court.

- Friedman, Milton 1962/1982. *Capitalism and Freedom*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Friedman, Milton & Friedman, Rose 1980/1982. *Vapaus valita*. Suom. Heikki Lempiäinen & Jyrki Vesikansa. Helsinki: Otava.
- Gauthier, David 1986. *Morals by Agreement*. Oxford: Clarendon Press.
- Gray, John 1986. *Liberalism*. Milton Keynes: Open University Press.
- Gray, John 1993a. *Beyond the New Right: Markets, Government and the Common Environment*. London: Routledge.
- Gray 1993b. *Post-liberalism: Studies in Political Thought*. London: Routledge.
- Gray, John 1995. *Enlightenment's Wake. Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. London: Routledge.
- Gray, John 1997. *Endgames: Questions in Late Modern Political Thought*. Cambridge: Polity Press.
- Gray, John 1998/1999. *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism*. London: Granta Books.
- Gray, John 2000. *Two Faces of Liberalism*. New York: The New Press.
- Haakonssen, Knud 1996. *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hall, John A. 1987/1988. *Liberalism. Politics, Ideology and the Market*. London: Paladin.
- Harisalo, Risto & Miettinen, Ensio 1997. *Klassinen liberalismi*. Tampere: Tampere University Press.
- Haworth, Alan 1994. *Anti-Libertarianism: Markets, Philosophy and Myth*. London: Routledge.
- Hayek, F.A. 1988. *The Fatal Conceit*.
- Heiskala, Risto 1992. *Onko Amerikka totuus Euroopasta?* Helsinki: Hanki ja Jää.
- Helminen, Marjut & Lång, K.J. (toim.) 1987. *Kansainväliset ihmisoikeudet*. Helsinki: Lakimiesliiton kustannus.
- Hoffrén, Jari 1998. Kenen äänillä? Kenen kanssa? Kansan valtaa? Skeptisiä huomioita demokratian kertojista ja kertomuksista. Teoksessa Parvikko ym. (toim.) 1998, s.156-170.
- Honig, Bonnie 1993. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kymlicka, Will 1990. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford: Clarendon Press.
- Lagerspetz, Eerik 1998a. Isiah Berlinin "positiivisen" ja "negatiivisen" vapauden kritiikki. *Politiikka* 2/1998, s.87-104.
- Lagerspetz, Eerik 1998b. Politiikka ei-mistään. Utopioista ja utopioiden kritiikistä. Teoksessa Parvikko ym. (toim.) 1998, s.15-29.
- Locke, John 1690/1993. *Two Treatises of Government*. Ed. Peter Laslett. Student edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Loukola, Olli 1999. *Who Do You Trust? Combining Morality and Rationality*. Reports from the Department of Philosophy No. 4/1999. Helsinki: University of Helsinki.
- Luce, Duncan & Raiffa, Howard 1957. *Games and Decisions: Introduction and Critical Survey*. New York: John Wiley & Sons.
- MacPherson, C.B. 1962/1975. *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford University Press.
- Marshall, Peter 1992/1993. *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*. London: Fontana Press.

- Meltzer, Albert 1981/1986. *Anarchism: Arguments For and Against*. London: Black Flag.
- Mill, John Stuart 1861/1998. *Utilitarianism*. Teoksessa John Stuart Mill, *On Liberty and Other Essays*. Edited with an Introduction and Notes by John Gray. Oxford: Oxford University Press, s. 129-201.
- Mouffe, Chantal 1993. *The Return of the Political*. London & New York: Verso.
- Murray, Charles 1997/1998. *What it Means to be a Libertarian: A Personal Interpretation*. New York: Broadway Books.
- Narveson, Jan 1984. Contractarian rights. teoksessa Frey (ed.) 1984, s.161-174.
- Narveson, Jan 1988. *The Libertarian Idea*. Philadelphia: Temple University Press.
- Nozick, Robert 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Nozick, Robert 1977. On Austrian methodology. *Synthese*, Vol. 36, No. 3, November 1977, s.353-392.
- Nozick, Robert 1981. *Philosophical Explanations*. Oxford: Clarendon Press.
- Oppenheimer, Franz 1929. *Der Staat*. Saatavilla html-muodossa <URL: <http://www.opp.uni-wuppertal.de/oppenheimer/st/staat0.htm>> 19.4.2002.
- Paine, Thomas 1776/2000. *Common Sense*. Teoksessa Paine, Thomas 2000. *Political Writings*. Edited by Bruce Kuklick. Revised student edition. Cambridge: Cambridge University Press, s.3-45.
- Palmer, Tom G. 1997/1998. The literature of liberty. Teoksessa Boaz 1997b, s. 415-453.
- Paloheimo, Heikki & Wiberg, Matti 1996. *Politiikan perusteet*. Porvoo-Helsinki-Juva: WSOY.
- Palonen, Kari 1979. *Mitä politiikka on? Luonnos politiikan tutkimuksen perusteiksi*. Jyväskylän yliopisto, valtio-opin laitos, julkaisuja no. 36. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Palonen, Kari 1988. *Tekstistä politiikkaan. Johdatusta tulkintataitoon*. Tampere: Vastapaino.
- Palonen, Kari 1998. *Das "Webersche Moment". Zur Kontingenz des Politischen*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Parvikko, Tuija & Palonen, Kari & Eräsaari, Leena (toim.) 1998. *Politiikka pois paikoiltaan. Juhlakirja Sakari Hänniselle*. Valtio-opin julkaisuja 73. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Pekkarinen, Jukka & Sutela, Pekka 1998. *Kansantaloustiede*. 4. painos. Porvoo-Helsinki-Juva: WSOY.
- Pelczynski, Zbigniew & Gray, John (eds.) 1984. *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*. London: Athlone Press.
- Pulkkinen, Tuija 2000. *The Postmodern and Political Agency*. Jyväskylä: SoPhi/University of Jyväskylä.
- Raphael, D. D. 1984. Hobbes. Teoksessa Pelczynski & Gray (eds.) 1984, s.27-38.
- Rawls, John 1999. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Oxford: Oxford University Press.
- Raz, Joseph 1986. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.
- Rorty, Richard 1991. *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers, Volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rothbard, Murray N. 1978. *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto*. New York: Macmillan.
- Rothbard, Murray N. 1982/1998. *The Ethics of Liberty*. With a new introduction by Hans-Hermann Hoppe. New York & London: New York University Press.

- Ryan, Alan 1985/1994. John Rawls. Teoksessa Skinner, Quentin (ed.) *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 103-119.
- Saastamoinen, Kari 1997. Locke, kapitalismi ja liberalismi. *Tiede & Edistys* 1/1997, s.60-72.
- Saastamoinen, Kari 1998. *Eurooppalainen liberalismi. Etiikka, talous, politiikka*. Jyväskylä: Atena.
- Sabine, George H. 1973. *A History of Political Theory*. Fourth Edition, revised by Thomas Landon Thorson. Hinsdale, Illinois: Dryden Press.
- Schmitt, Carl 1932/1979. *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl 1934/1985. *Politische Theologie*. Vierte Auflage. Berlin: Duncker & Humblot.
- Skinner, Quentin 1969/1988. "Meaning and understanding in the history of ideas", teoksessa Tully, James (ed.) *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Princeton: Princeton University Press, s.29-67.
- Smith, David G. 1968. Liberalism. Teoksessa Sill, David. L. (ed.) *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York, s.276-282.
- Steiner, Hillel 1981/1992. Liberty and equality. Teoksessa Arneson, Richard J. (ed.) 1992. *Liberalism*. Schools of Thought in Politics 2. Aldershot: Edward Elgar, s.154-168.
- Steiner, Hillel 1994. *An Essay on Rights*. Oxford: Basil Blackwell.
- Steiner, Hillel 1998. Working rights. Teoksessa Kramer, Matthew H. & Simmonds, N.E. & Steiner, Hillel 1998. *A Debate over Rights: Philosophical Enquiries*. Oxford: Clarendon Press, s.233-301.
- Sumner, L. W. 1984. Rights denaturalized. Teoksessa Frey (ed.) 1984, s.20-41.
- Sumner, L. W. 1987. *The Moral Foundation of Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Tully, James 1984. Locke on liberty. Teoksessa Pelczynski & Gray (eds.) 1984, s.57-82.
- Tuomela, Raimo 1984. *A Theory of Social Action*. Dordrecht: Reidel.
- Tuori, Kaarlo 1990. Johdanto: Modernin oikeuden legitimitteettiperiaatetta etsimässä. Teoksessa Tuori & Matikainen (toim.) 1990, s.1-25.
- Tuori, Kaarlo 2000. *Kriittinen oikeuspositivismi*. Helsinki: Werner Söderström lakitieto.
- Vallentyne, Peter 2000. Introduction: Left-libertarianism: a primer. Teoksessa Steiner, Hillel & Vallentyne, Peter (eds.) *Left-libertarianism and its Critics: The Contemporary Debate*. Hampshire: Palgrave. Saatavilla pdf-muodossa <URL: <http://www.palgrave.com/pdfs/0333794664.pdf>> 4.9.2001.
- Waldron, Jeremy 1987. Rights. Teoksessa Miller, David (ed.) *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought*. Oxford: Basil Blackwell, s.443-446.
- Waldron, Jeremy 1988/1990. *The Right to Private Property*. Oxford: Clarendon Press.
- Waldron, Jeremy 1999. *Law and Disagreement*. Oxford: Oxford University Press.
- Vihanto, Martti 1994. *Discovering a Good Society Through Evolution and Design: Studies in Austrian Economics*. Turku: Turun kauppakorkeakoulu.
- de Wit, Marco (toim.) 1996. *Keskusteluja libertarismista*. Vantaa: omakustanne.