



PLATON
ARISTOTELES
TUOMAS AKVINOLAINEN
THOMAS HOBBS
JOHN LOCKE
MONTESQUIEU
JEAN-JACQUES ROUSSEAU
IMMANUEL KANT
ADAM SMITH
GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL
KARL MARX
JOHN STUART MILL
JOHN RAWLS
ROBERT NOZICK
ALASDAIR MACINTYRE

IHANNEVALTIO

HISTORIALLINEN JOHDATUS YHTEISKUNTAFILOSOFIAAN

WSOY

Matti Häyry

PLATON
ARISTOTELES
TUOMAS AKVINOLAINEN
THOMAS HOBBS
JOHN LOCKE
MONTESQUIEU
JEAN-JACQUES ROUSSEAU
IMMANUEL KANT
ADAM SMITH
GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL
KARL MARX
JOHN STUART MILL
JOHN RAWLS
ROBERT NOZICK
ALASDAIR MACINTYRE

IHANNEVALTIO

HISTORIALLINEN JOHDATUS YHTEISKUNTAFILOSOFIAAN

WSOY

Matti Häyry

YHTEYSTIEDOT

Tilaukset

WSOY/Tilauskonttori, Porvoo

Puh. (019) 576 261

Faksi (019) 576 2339

Tiedustelut

WSOY/Oppimateriaalit, Helsinki

Puh. 0203-91000

Faksi (09) 616 83622

www.wsoy.fi/ammattikirjat

I. painos

Toimitus: Anna-Liisa Karhula

Ulkoasu: Vera Wilenius

Taitto: Vera Wilenius

Kansi: Heikki Kalliomaa

© Matti Häyry ja Werner Söderström Osakeyhtiö 2000

Tämän teoksen osittainenkin kopiointi on tekijänoikeuslain (404/61, siihen myöhemmin tehtyine muutoksineen) mukaisesti kielletty ilman nimenomaista lupaa.

Lupia teosten osittaiseen valokopiointiin myöntää tekijöiden ja kustantajien valtuuttamana KOPIOSTO ry. Muuhun käyttöön luvat on kysyttävä suoraan kunkin teoksen oikeudenhaltijoilta.

ISBN 951-0-25224-7



WS Bookwell Oy
Juva 2000

Tämä Helsingin yliopiston kirjaston vuonna 2020 WSOYn ja SanomaPron luvalla julkaistu avoin monografia on identtinen alkuperäisen teoksen kanssa. Sen tekijä on Matti Häyry ja se on lisensoitu CC-BY-lisenssillä (4.0)(Creative Commons Nimeä 4.0 Kansainvälinen)

DOI: 10.31885/9510252247

Sisällys

Lukijalle 4

1. *Yhteiskuntafilosofia* – täydellistä valtiomuotoa etsimässä 9
2. *Platon* – ihmishahmoinen valtio 24
3. *Aristoteles* – luonnonmukainen yhteisö 37
4. *Tuomas Akvinolainen* – valtio kirkon varjossa 51
5. *Thomas Hobbes* – sopimuksellinen yksinvalti 64
6. *John Locke* – valtio omaisuuden suojana 73
7. *Montesquieu* – jakamalla rajoitettu valta 80
8. *Jean-Jacques Rousseau* – yleistähtö lakina 88
9. *Immanuel Kant* – moraalisuutta tukeva valtio 98
10. *Adam Smith* – näkymättömän käden vapaus 106
11. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* – valtio hengen itsetajuisuutena 119
12. *Karl Marx* – luokkataistelujen tie 130
13. *John Stuart Mill* – onnellisuus, vapaus ja tasa-arvo 141
14. *John Rawls* – oikeudenmukaisuus reiluna pelinä 156
15. *Robert Nozick* – minimaalinen valtio 164
16. *Alasdair MacIntyre* – yhteisön perinne 173
17. *Ihannevaltio* – millainen se olisi? 182

Liite: Joitakin klassisten yhteiskuntateorioiden piirteitä 192

Kirjallisuutta 194

Hakemisto 200

Lukijalle

Syyni tämän kirjan kirjoittamiseen oli puhtaasti akateeminen. Yksinkertaista suomenkielistä johdatusta yhteiskuntafilosofiiaan ei ole ollut, ja siksi yliopistojen ja korkeakoulujen kursseilla on jouduttu käyttämään tekstejä, joiden avautuminen lukijoille on vaihdellut riippuen heidän aiemmista tiedoistaan ja heidän suhtautumisestaan teoreettiseen ajatteluun. Olen yrittänyt korjata tilannetta seuraavilla sivuilla.

Esitystapani on historiallinen, koska uskon, että valtiota ja yhteiskuntaa koskevat filosofiset teoriat on helpointa hahmottaa aikansa tuotteina. Maailmankuvan muuttuessa ajatukset valtion oikeasta luonteesta ja tehtävästä voivat vanhentua, mutta teoriat pysyä ennallaan. Niiden alkuperäisen uskottavuuden ja erityisesti myöhemmän arvioinnin kannalta on silloin parempi, että ne on kuvattu omassa alkuperäisessä ympäristössään.

Vaikka lähtökohtani oli akateeminen, aloin silti joitakin lukuja kirjoitettuani uskoa, että kuka tahansa politiikasta kiinnostunut voi löytää niistä taustaa omille kannoilleen – ja muiden kantojen kritiikille. Jätän lukijoiden arvioitavaksi, onko tämä vaikutelmani oikea.



Yhteiskuntafilosofiasta on vaikeaa, ehkä mahdotontakin, sanoa kaikkea, erityisesti yksissä kansissa. Olen valinnut tämän kirjan aiheeksi ihannevaltion. Toisin sanoen, olen keskittynyt lähinnä vain käsityksiin siitä, millainen olisi institutionaalisesti paras tapa järjestää elämä ihmisten kesken ja miten se voidaan perustella – kenen pitäisi hallita muita ja mikä olisi tämän hallinnon oikea päämäärä tai tavoite.

Ihannevaltion etsinnässä on omat vaaransa. Käsitys siitä, että on olemassa jokin aidosti oikea yhteiskuntamalli, voi helposti johtaa kokonaisuuden korostamiseen yksilöiden ja heidän hyvinvointinsa kustannuksella. Toisaalta kuitenkin ideaalien ja idealismin puute voi saada ihmiset hyväksymään olevat olot silloinkin, kun niiden muuttamiseen olisi selvästi aihetta. Siksi käsitykset ihannevaltiosta tarjoavat hyvän kohteen tarkastelulle.

En ole sanonut kaikkea ihannevaltiostakaan. Kattavuuden sijasta olen pyrkinyt paikkansapitävyyteen. Tarkoitin tällä kahta asiaa. Ensinnäkin jokainen esitelty filosofi on sanonut jotain uutta valtion ihanteellisesta olemuksesta. Näin heidän paikkansa suppeassa historiallisessa katsauksessa on oikeutettu. Toiseksi olen yrittänyt välttää virheellisyyksiä ja epätarkkuuksia heidän ajatustensa kuvaamisessa. Tieto, jonka perusteella olen laatinut nämä luvut, on kertynyt monen vuoden aikana opettaessani ja tutkiessani filosofisia kysymyksiä Helsingin, Tampereen, Turun ja Kuopion yliopistoissa. Sellaisen tiedon sekaan kerääntyy aina ”akateemista folklorea” – huomioita, jotka ovat havainnollisia luennolla mutta joiden todenperäisyydessä on joskus toivomisen varaa. Olen yrittänyt välttää tällaisia epätarkkuuksia.

Tulkinnanvaraisuudet ovat eri asia. Filosofit ovat tulkinneet – ja uudelleentulkinneet – toistensa sanomisia eurooppalaisella kulttuurialueella kahden ja puolen vuosituhannen ajan, eikä tälle prosessille ole näkyvissä loppua. Siksi en ole erityisesti välttänyt omien tulkintojeni esiintuloa tekstissä. Asiat on voitu kuvata eri tavalla jonkun muun kirjassa, eikä se ole pahasta.

On kuitenkin muistettava, että tässä on esitetty vain yksi tarina yhteiskuntafilosofiasta. Oppiakseen enemmän on – jokaisen meistä – luettava enemmän. Olen liittänyt kirjan

loppuun joitakin vihjeitä niille, jotka haluavat myöhemmin lisätä tietojaan käsittelemistäni ajattelijoina ja ajatussuunnista.



Tutkimus- ja kirjoitustyötäni on taloudellisesti tukenut Suomen Akatemia, jolle kiitos.

Kirjan kustannuspäätöksestä ja toimituksesta lämpimän kiitoksen ansaitsevat Marjo Manner ja Anna-Liisa Karhula.

Kirjoitusvaiheessa keskustelin lukujen sisällöstä päivittäin Tuija Takalan kanssa, joka oli samaan aikaan laatimassa lisenssiaan tutkimustaan ja väitöskirjaansa yhteiskuntafilosofian teoriasta ja sovelluksista. Hänen kommenttinsa ja jatkuva tukensa vaikuttivat ratkaisevasti kirjan syntyyn ja muotoutumiseen, josta – kuten kaikesta muustakin mitä olemme kokeneet yhdessä – kiitos.

Käsikirjoitusvaiheessa tekstin lukivat kokonaan tai osittain ystäväni ja kollegani Simo Knuuttila, Martti Kuokkanen, Eerik Lagerspetz, Ilkka Niiniluoto, Juhani Pietarinen ja Seppo Sajama, joita kiitän heidän tarkkaavaisista ja joskus kriittisistä huomautuksistaan. Erityisen tärkeitä olivat Martti Kuokkasen perusteelliset korjausehdotukset, joiden vaikutus näkyy uuden ajan ajattelijoina koskevissa luvuissa, sekä Simo Knuuttilan tarkasti muotoillut kommentit, jotka muuttivat huomattavasti Platonian, Aristotelesta ja Tuomas Akvinolaista käsittelevien lukujen sisältöä ja sävyä. Kiitos.

Tekstiin jääneet virheet ja epätarkkuudet ovat luonnollisesti täysin omalla vastuullani.



Filosofia on kuivaa ja vaikeaa, jos sitä täytyy harrastaa yksin. Siksi suosittelen niille, joiden ensikosketus filosofiaan tämä kirja on: Laskekaa se käsistänne ja menkää kuuntelemaan luentoja yhteiskuntafilosofiasta. Huonollakin kurssilla oppii useimmiten filosofiasta enemmän kuin yksinään lukemalla. Palatkaa tähän kirjaan vasta kun voitte verrata sen antamaa kuvaa johonkin jo opittuun.

Niille, jotka varoitukseni jälkeenkin haluavat, tai joiden täytyy, lukea seuraavat luvut, voin vain toivottaa älyllisen työn iloa!

Helsingin Viiskulmassa kesäkuussa 2000

Matti Häyry

Yhteiskuntafilosofia

∞ TÄYDELLISTÄ VALTIOMUOTOA ETSIMÄSSÄ

Mitä tapahtuisi, jos valtio lakkautettaisiin?

Olen joskus aloittanut yhteiskuntafilosofian kurssini pyytämällä opiskelijoita miettimään, kuinka heidän elämänsä ja muiden suomalaisten elämä muuttuisi, jos Suomen tasavalta yllättäen lakkautettaisiin ensi yönä. Se on mielestäni hyvä kysymys kenen tahansa pohdittavaksi. Ja sen avulla on helppoa selittää, mitä yhteiskuntafilosofia voi olla.

Opiskelijoiden elämässä tärkein muutos olisi epäilemättä se, että yliopistoa ei enää aamulla olisi olemassa. Suomen korkeimmat opinahjot toimivat nimittäin suurimmaksi osaksi valtion verorahoilla, joista opettajat, tutkijat, hallintovirkailijat ja muut työntekijät saavat palkkansa.

Ei yliopistolle tosin kovin pitkään olisi tulijoitakaan, sillä kun myös valtion ylläpitämät opinto- ja asumistuet loppuisivat, ei useimmilla enää olisi varaa lukuihin.

Suurimmalle osalle opiskelijoista erityisesti yhteiskunta- ja ihmistieteellisissä tiedekunnissa tämä ei edes olisi kovin näkyvä menetys, sillä heiltä olisivat pitkäksi aikaa hävinneet tulevat työpaikatkin – sairaalat, koulut, sosiaalitoimi, valtion ja kunnan virastot.

Valtion myötä nimittäin myös kunnat lakkaisivat olemasta, sillä ne ovat valtion laeilla luotuja kokonaisuuksia, joiden toiminta rahoitetaan suurimmaksi osaksi verorahoilla. Osa näistä veroista on valtionveroja, osa kunnanveroja, mutta

kummankin perintää ja käyttöä valvoo viime kädessä valtion voimankäyttöön nojautuva ”väkivaltakoneisto”.

Väkivaltakoneistoista puheen ollen, poliisi ja oikeuslaitos lakkaisivat toimimasta, joten niin sanotun ”sisäisen turvallisuuden” valvonta ja suojaaminen loppuisi. Samoin armeija jäisi ilman resursseja ja lakkaisi olemasta, ainakin valtiollisena instituutiona – siten myös ”ulkoisen turvallisuuden” takaminen jäisi muihin käsiin.

Osittain ulkoisen turvallisuuden takaajana toimii nykytilanteessa maan poliittinen johto. Mutta se menettäisi valtion lakkauttamisen yhteydessä kansainvälisen oikeutuksensa, eikä sillä enää olisi virallista valtaa neuvotella ja päättää asioista ulkovaltojen kanssa. Valtion johtajat voisivat jatkaa omaehtoisesti toimintaansa jonkin aikaa, mutta heidän puuhailunsa tyrehtyisivät lopulta voimavarojen puutteeseen. Vastaan tulisivat hyvin yksinkertaiset asiat – heillä ei olisi ilman eri järjestelyitä esimerkiksi varoja tarjota päivällistä muiden maiden edustajille tai lentää Brysseliin neuvottelemaan Suomen asemasta ja eduista.

Siirtyisikö asioiden johtaminen sitten Euroopan unionille? Ei ainakaan välittömästi. Suomi on unionin jäsen valtiona, joten valtion lakkauttamisen yhteydessä myös maan virallinen jäsenyys sellaisissa liittoutumissa kuin Euroopan unionissa ja Yhdistyneissä Kansakunnissa loppuisi. Euroopan unioni voisi yrittää asettaa maalle jonkinlaisen holhoushallituksen, mutta se ei ilman eri hyväksyntää olisi virallinen ja täysivaltainen Suomen valtion hallitus.

Olen toivottavasti näillä huomautuksilla tehnyt riittävän selväksi, kuinka monella tavalla valtio osallistuu elämäämme ja minkälaisia kysymyksiä sen lakkauttaminen herättäisi. Jokainen voi itse jatkaa luetteloita asioista, jotka muuttuisivat, mikäli valtiota ei huomenna olisi.

Mutta kuka haluaisi elää ilman valtiota?

Suomalaiset ovat niin tottuneita valtion läsnäoloon arkielämässä, ettei kysymystä sen olemassaolosta tai oikeutuksesta ole tavallista herättää. Kuka, kysyy suomalainen, haluaisi elää tilassa, jossa ei olisi poliittista johtoa, maan itsenäisyyden puolustusta, järjestyksen ylläpitoa, sosiaaliturvaa, julkista terveydenhuoltoa eikä julkista koulutusjärjestelmää?

Toisin kuin suomalainen uskoo, monikin haluaisi ainakin puheissaan elää ilman näitä – tai joitakin niistä. Ehdokkaita ovat esimerkiksi anarkistit, pasifistit, libertaristit ja kommunitaristit – vain joidenkin ismien kannattajia luetellakseni.

Anarkistien mielestä poliittista johtoa ja hallintoa nykyisessä muodossaan ei tarvita. Ihmiset voivat elää paremmin keskenään ilman voimankäyttöä ylläpidettyjä hierarkioita. Ihmisten luontainen hyvyys ja vapauden kaipuu tulisivat vähitellen esiin maailmassa, jossa pakottavaa valtiovaltaa ei olisi olemassa.

Pasifistien mukaan järjestyksen – tai ”ulkoisen turvallisuuden” – ylläpito armeijojen avulla on turhaa ja vaarallista. Ihmisten pitäisi elää keskenään rauhassa ja niin he tekisivätkin, ellei heitä pakotettaisi väkivaltaan. Valmistautuminen sotaan, oli syy mikä tahansa, lisää sodan uhkaa, joten ellei olisi armeijoita, ei olisi sotiakaan.

Libertaristit ovat sitä mieltä, että tarpeettomia *julkisia* instituutioita ovat sosiaaliturva, terveydenhuolto ja koulutus. Ainoa tapa rahoittaa tällaiset julkiset toiminnat on verotus, ja verotus puolestaan on varkautta niiltä, jotka ovat rehellisellä työllä ansainneet omat rahansa. Sosiaali- ja terveyspalveluiden tarve voidaan hoitaa yksityisillä vakuutuksilla, vapailla markkinoilla ja vapaaehtoisella hyväntekeväisyydellä.

Kommunitaristit voivat myös anarkistien ja libertaristien

tavoin ajatella, ettei sisäisen järjestyksen tai hyvinvoinnin ylläpitoa varten tarvita valtiollisia koneistoja. Pienemmät yhteisöt voivat keskenään hoitaa kurinpidon, huolenpidon köyhistä ja sairaista sekä koulutusjärjestelyt. Valtion puuttuminen asioihin, jotka eivät sille kuulu, voi vain tukahduttaa ihmisten yhteisöllisen elämäntavan ja heidän aidon minuutensa.

Tarkasti ottaen mikään näistä ismeistä ei toteutuneenaakaan luultavasti tuottaisi täysin valtiotonta tilaa. Tosin hallintoyksiköt voisivat niiden hyväksymisen myötä muuttaa ratkaisevasti muotoaan.

Anarkismin (sana tarkoittaa ”ei valtaa”) ongelmana on, että ainakin tähän mennessä ihmisten yhteiselämä on aina rakentunut valtahierarkioiden väraan. Jonkinlainen ”eliitti” on aina nostanut itsensä muiden yläpuolelle ja vaatinut saada hallita muita. Jos tämän mekanismin annetaan toimia ”luonnollisesti”, valtaan nousevat voimakkaimmat – ne, joilla on fyysistä tai psyykkistä vahvuutta tai sosiaalisia tai taloudellisia resursseja. Kuka silloin ottaisi valta-aseman valtiottomassa Suomessa? Nokia? Bandidos? Ruotsin hallitus? Jos nämä tuntuvat huonoilta vaihtoehdoilta, poliittinen eliitti voidaan luoda ”keinotekoisestikin”, esimerkiksi edustuksellisella demokraatialla. Silloin palattaisiin takaisin entisen kaltaiseen valtiolliseen tilaan.

Pasifismin, ”rauhaan sitoutumisen”, pulmana on usein pidetty sitä, että vaikka yksi maa luopuisi armeijastaan, kaikki eivät sitä välttämättä tee. Muiden armeijat luovat silloin uhan, jonka takia itsenäisellä kansakunnalla on oltava jonkinlainen turvallisuutta ylläpitävä järjestelmä tai politiikka. Tämä voidaan ehkä toteuttaa kansainvälisillä sopimuksilla, mutta joka tapauksessa silloinkin tarvitaan sopimusosapuoli neuvotteluihin muiden valtojen kanssa – eli valtio.

Libertaristien ”usko yksilöiden maksimaaliseen vapauteen” puolestaan sulkee pois valtion hyvinvointitoiminnot, mutta edellyttää ainakin minimaalisen ”yövärtijavaltion” olemassaoloa. Sisäisen turvallisuuden ja yksilöiden vapauden värtijaksi tarvitaan oikeuslaitos ja poliisivoimat – ”hallitseva turvallisuuspalveluiden tuottaja”. Oikeuslaitosta tarvitaan myös takaamaan taloudellisten sopimusten pitävyyden, koska muuten markkinat eivät toimisi. Kaiken tämän ylläpitämiseen tarvitaan verotuloja ja niiden perimiseen keskitetty järjestelmä – valtio.

Kommunitaristit voivat ”yhteisön korostuksessaan” vastustaa pienyhteisöjen ja niiden arvojen yläpuolelle nousevaa ”neutraalia” valtiota, mutta heidänkin mallinsa edellyttää silti aina – pienemmän tai isomman – hallintokoneiston olemassaoloa. Yksi mahdollisuus on, että Suomen valtion lakatessa olemasta pienet paikalliset yhteisöt alkavat huolehtia jäsentensä turvallisuudesta, koulutuksesta, köyhistä ja sairaista. Tässä yhteisöt olisivat itse asiassa pieniä valtioita. Toinen vaihtoehto on hylätä vain ajatus ”neutraalista” valtiosta ja nähdä Suomi suomalaisten arvojen ohjaamana kansayhteisönä. Mutta tämä kuva on jokseenkin oikea nytkin – tai ainakin malli on toteutettavissa demokraattisesti vallitsevan järjestelmän puitteissa.

Kaikesta tästä seuraa, että valtion kriitikotkin tarvitsevat itse asiassa valtion tai edistävät sellaisen syntyä aatteillaan – kysymys on vain siitä, minkälainen valtio kullekin kelpaa. Joten jos Suomi ensi yönä lakkautettaisiin, tilalle syntyisi varmasti uusi koneisto (tai monta uutta) heti kun tilanne olisi selkiintynyt.

Mutta minkälainen valtio tämä uusi Suomi parhaimmillaan olisi?

Lähes käsittämätön hyppy antiikin Kreikkaan

Yleisemmässä muodossa kysymys kuuluu: minkälainen olisi paras mahdollinen valtio? Länsimainen *yhteiskuntafilosofia* – johon laajasti ottaen kuuluvat myös sellaiset oppialat kuin ”poliittinen filosofia” ja ”oikeusfilosofia” – on etsinyt tähän kysymykseen vastausta antiikin ajoista lähtien. Siksi on tässä vaiheessa hyödyllistä määritellä tämä ”käytännöllisen filosofian” osa-alue suhteessa muihin tieteisiin ja filosofian aloihin.

Silloin, kun erillisiä tieteitä ei vielä ollut, kaikki tiedonhankinta maailmasta, ihmisestä ja yhteiskunnasta oli filosofiaa. Esimerkiksi kreikkalaisfilosofi Aristoteleen keskeisestä tuotannosta löytyvät teokset ainakin logiikasta, puhetaidosta ja runousopista, fysiikasta, tähtitieteestä ja eläinopista sekä psykologiasta, etiikasta ja valtio-opista. Hän jakoikin tieteet tilannetta selkiyttääkseen useisiin luokkiin. Perustavin jako oli teoreettisten ja käytännöllisten tieteiden erottaminen toisistaan.

Teoreettiset tieteet – ja nyttemmin filosofiassa ”teoreettisen filosofian” eri suunnat – tutkivat *olemassaoloa* ja inhimillistä *tietoa* koskevia kysymyksiä. Valtaosaan näistä kysymyksistä vastaa nykyään oma tieteensä – astronomia, fysiikka, kemia, biologia, psykologia ja monet muut. Teoreettiselle filosofialle on silti jäänyt syvimpien kysymysten pohtiminen. *Ontologiassa* mietitään, mitä maailmassa perimmältään on olemassa – esimerkiksi jakaantuuko se mitä on, vaikkapa henkiseen ja aineelliseen. *Epistemologiassa* tutkimuksen kohteena on, miten maailmasta voidaan saada tietoa ja kuinka luotettavaa tämä tieto voi olla. *Mielen filosofia* tarkastelee yksityiskohtaisemmin ihmismielen rakennetta – tiedon lisäksi uskomusten, uskon, odotusten ja toiveiden osaa ihmisen elämässä. *Kielifilosofia* hahmottaa inhimillisen kielen osuutta

tiedon, uskon ja arvojen muodostumisessa. Ja *tieteenfilosofia* tutkii modernia länsimaista tiedettä systemaattisena tapana luoda uutta tietoa ja kyseenalaistaa vanhentuneita uskomuksia.

Erotuksena näistä *käytännölliset tieteet* ja ”käytännöllinen filosofia” tutkivat inhimillistä *toimintaa*. Tällä Aristoteles tarkoitti, että näillä tieteillä hankittu viisaus on sovellettavissa luontevasti toiminnan säätelyyn ja ohjailuun – toisin kuin teoreettinen tieto, joka johtaa ”vain” ymmärryksen lisääntymiseen.

(On huomattava, että luokittelusta puuttuvat sellaiset tietämyksen alat kuin lääketiede, insinööritaidot sekä maa- ja metsätaloustiede. Nämä olivat Aristoteleen jaon mukaan ”käsitöläistaitoja”, joissa taito – kreikaksi *tekhne* – siirtyy mestarilta kisällille esimerkin seuraamisen kautta. Uuden ajan tiedepohjaiset teknologiat voitaisiin tämän mallin mukaan ehkä nimetä soveltaviksi tai teknisiksi tieteiksi.)

Inhimillinen toiminta, Aristoteleen käytännöllisten tieteidен kohde, voidaan jakaa karkeasti neljälle alueelle – *yksilön käyttäytymiseen, yhteiskuntaelämään, oikeudelliseen säätelyyn ja poliittisiin instituutioihin*. Näiden lähempi tarkastelu kohta kohdalta paljastaa yhteyden yhteiskuntafilosofian ja ihannevaltion etsinnän välillä ja tekee hyppyni antiikin Kreikkaan – joka toistuu kirjan koko rakenteessa – lähes ymmärrettäväksi.

Ihmisten motiivit ja moraalit

Yksilön käyttäytymiseen liittyy kaksi perustavaa filosofista ja tieteellistä kysymystä. Ensimmäinen näistä on: miten ihmiset

todellisuudessa *toimivat* ja mihin heidän toimintansa *perustuu*? Toinen on: miten ihmisten *pitäisi toimia* ja mihin heidän toimintansa *pitäisi perustua*? Ensimmäinen kysymys on “deskriptiivinen” eli kuvaileva, toinen “normatiivinen”, oikeita sääntöjä ja elämänohjeita koskeva.

Miten ihmiset sitten toimivat? Ovatko he egoistisia (omaa hyvänsä tavoittelevia), altruistisia (muiden hyvää tavoittelevia), jotain näiden väliltä – vai ehkä molempia, tilanteesta riippuen. Jokainen voi omia motiiveitaan erittelemällä ja muiden tekoja tarkkailemalla luoda oman kuvansa tästä ihmisluonnon osasta. Filosofit eivät ole päässeet siitä yksimielisyyteen, eivätkä tieteilijät ole pystyneet kunnolla perustelemaan ainakaan kumpaakaan äärinäkemyistä. Yksi mahdollisuus on ajatella, että ihmiset eroavat toisistaan tämän kysymyksen suhteen ja että yksilökin voi käyttäytyä eri tavoin eri elämänsä vaiheissa.

Entä mihin toimintamme perustuu? Nojautuuko se aina järkeen, geeneihin, tunteisiin, fysiologiaan tai omaksuttuihin tapoihin? Jokaisella vaihtoehdolla on ollut filosofian ja tieteen historiassa kannattajansa. Ja jos mikä tahansa näistä tai niiden yhdistelmistä hyväksytään toiminnan todelliseksi perustaksi, on myös kysyttävä, määräävätkö ne ihmistä kaikessa vai voiko hän – edes joskus – itse päättää tekemisistään. ”Deterministit” uskovat tekojen täydelliseen määräytymiseen, ”voluntaristit” puolestaan tahdon vapauteen.

Mutta miten sitten ihmisten *pitäisi* toimia ja mihin heidän toimintansa *pitäisi* perustua? Mikäli deterministit ovat oikeassa, tämä kysymys on mieletön. Jos yksilön olemus määrää hänen käytöksensä, on turhaa pohtia mitä hänen ”pitäisi” tehdä – hän ei voi kuitenkaan muuttaa toimintaansa omilla päätöksillään tai valinnoillaan.

Mutta jos uskotaan, että ihmisillä on jonkinlainen vapaa tahto, voidaan vastausta etsiä *normatiivisen etiikan* teorioista.

Näistä useimmat sanovat, että käyttäytymisen pitäisi perustua järkeen – filosofin työväline on järki, joten tämä kanta on filosofeille luonteva. Perinteinen vaihtoehto järjelle on usko – joidenkin teologiien ratkaisu. Yhteisön merkitystä korostavat eetikot taas ehdottavat moraalien perustaksi perinnettä tai tapoja. Ja ”nihilistit” väittävät, että toiminnalle ei ole mitään pitäviä perusteita – ihmisen on vain tehtävä valintoja tyhjiössä.

Kaikki nämä *vastaukset* kuuluvat suurimmaksi osaksi filosofisen etiikan eli moraalifilosofian ennemmin kuin yhteiskuntafilosofian piiriin. Esitetyt *kysymykset* sen sijaan ovat tärkeitä myös yhteiskuntafilosofian kannalta. Ennen kuin voidaan rakentaa paras mahdollinen valtio, on tiedettävä millä tavalla toimiville olennoille sitä ollaan suunnittelemassa. (Tämä tosin unohtui monilta 1900-luvun käyttäytymistieteilijöiltä, jotka tietävät enemmän hiirten ja rottien aggressioista, alkoholikäytöstä ja keskinäisistä suhteista kuin ihmisten. Mutta jos koskaan tulee tarvetta perustaa valtio hiirille tai rotille, tieto on valmiina odottamassa soveltamistaan.) Useimmat klassiset yhteiskunta- ja valtioteoriat lähtevätkin liikkeelle ihmiskuvan tai ihmiskäsityksen hahmottamisesta.

Yhteiskuntaelämä ja valtio

Yhteiskuntaelämästä voidaan esittää samanlaisia kysymyksiä kuin yksilön käyttäytymisestäkin, mutta filosofit eivät ole viime aikoina kokeneet kaikkia niitä samalla tavalla omikseen.

Ensimmäinen kysymysten joukko koskee sitä, miten yhteiskunta todellisuudessa *toimii* ja mihin sen toiminta *perustuu*. Ihmisten yhteiselämän osa-alueita ovat esimerkiksi perhe,

kasvatus ja koulutus, talous, kulttuuri, uskonto, tiedonvälitys, taide, viihde sekä urheilu. Näistä perhe-elämä on ollut feministisen filosofian tutkimuskohteena, mutta muiden kuvailu on jätetty suurimmaksi osaksi niitä käsitteleville erityistieteille – kasvatustieteelle, kansantaloustieteelle, kulttuuriantropologialle, uskontotieteelle, mediatutkimukselle, taiteentutkimukselle ja sosiologialle.

Filosofoille onkin jäänyt yhteiskunnan kuvaamisessa lähinnä ”metodologin” osa: he kertovat talous-, sosiaali-, kasvatust- ja uskontotieteilijöille, kuinka nämä voivat saada luotettavaa tietoa tutkimastaan todellisuudesta ja mikä on teorioiden yhteys siihen, mitä maailmassa todella on.

Toinen kysymysten joukko liittyy siihen, miten yhteiskunnan *pitäisi* toimia ja mihin sen toiminnan *pitäisi* perustua. Tämä normatiivinen peruskysymys on kiinnostanut joitakin filosofi ja perhe-elämän, sukupuoliroolien, kasvatuksen ja koulutuksen tutkimuksessa. Muilla alueilla se ei ole yhtä mielekäs. Talous toimii niin kuin toimii, elleivät yksilöt muuta sitä tai valtio puutu siihen – ei ole olemassa näistä erillistä itsenäistä toimijaa (”markkinavoimia”), jonka tekoja voitaisiin moraalisesti normittaa. Samoin kulttuurit ja uskonnot ovat mitä ovat, ellei niitä yksilöiden tai valtion toimenpitein pyritä muuttamaan. Vaikka kaikista näistä voidaan antaa ”holistisia” kuvauksia, joissa niille annetaan yksilöistä riippumattomia piirteitä, niitä ei voida käskää eikä kieltää kuten yksittäisiä ihmisiä tai ihmisryhmiä. Yhteiskuntaelämän tutkimus kanavoituu näin väistämättä moraalien ja politiikan tarkasteluksi.

Laki ja oikeus

Oikeudellinen säätely pyrkii asettamaan – moraalien ohella – rajat ”oikealle elämälle” yhteiskunnassa. Länsimaissa näitä

rajoja ovat muun muassa, että toisia ei saa surmata eikä pahoinpidellä, toisten omaisuutta ei saa anastaa, lapset eivät saa mennä naimisiin, useimmissa maissa eivät myöskään naiset keskenään tai miehet keskenään, kaupankäynnin on oltava rehellistä, sopimukset on pidettävä, verot on maksettava, julkisilla paikoilla ei aina saa nauttia alkoholia ja niin edelleen.

Tärkein filosofinen kysymys kaikkien näiden suhteen on, *kuinka säädökset perustellaan.*

Juristien vastaus on usein, että perustelu löytyy oikeudellisesta traditiosta – Suomessa Ruotsin, Venäjän ja Suomen laeista sekä kansainvälisistä sopimuksista. Tämä vastaus, jonka pätevyys voidaan tosin kyseenalaistaa, tekee filosofien työn tavallaan tarpeettomaksi, koska vain oikeusoppineet osaavat silloin tulkita, mikä perinteestä on säilyttämisen arvoista ja mikä ei.

Monien ”liberaalien” filosofien tarjoama vaihtoehto on kieltää se, mikä on vahingollista muille, mutta sallia kaikki muut käyttäytymisen muodot. Jotkut ”konservatiivisemmat” filosofit vastustavat tätä linjaa, koska muille aiheutettuun vahinkoon vedoten ei voida kieltää esimerkiksi miesten tai naisten keskinäisiä avioliittoja tai alkoholin nauttimista kadulla (ellei se aiheuta vaaraa ulkopuolisille). Heidän mielestään kieltojen pitää ulottua myös tällaiseen moraalinormien vastaiseen käyttäytymiseen. Pulmaksi tässä mallissa muodostuu kuitenkin ”oikeiden moraalinormien” määrittely.

Toinen filosofejakin kiinnostava kysymys on, mitä pitäisi tehdä niille, jotka rikkovat asetettuja säädöksiä. Perinteinen vastaus on rangaista väärintekijöitä – kostaa heille heidän pahat tekonsa. Mutta tämä voi näyttää ongelmalliselta, ellei oikeasta ja väärästä vallitse yksimielisyyttä. Lainrikkojen elämä voidaan myös tehdä epämiellyttäväksi, jotta muut pelästyisivät eivätkä uskaltaisi rikkoa lakeja. Tässä mallissa

rankaisemisen motiivi on muiden ihmisten suojeleu rikosten seurauksilta. Mutta voisiko samalla logiikalla ”rangaista” syyttömiäkin rikosten ehkäisemiseksi? Suositukseksi on tullut myös ajatus siitä, että rikolliset ovat itsekin ympäristönsä uhreja, ja heidät on siksi rankaisemisen sijasta hoidettava yhteiskuntakelpoisiksi. Mutta onko järkevää pitää kaikkia lainrikkoojia syyntakeettomina tai sairaina?

Mikä tahansa vastaus näihin kysymyksiin annetaan, lo-pullinen hoitaja tai rankaisija on nykyisissä yhteiskunnissa valtio. Siksi myös kieltojen perustelu ja rangaistusten oikeutus liittyvät kysymykseen parhaan mahdollisen valtion luonteesta.

Poliittiset instituutiot ihannevaltion elementteinä

Poliittisten instituutioiden kuvailu kuuluu lähinnä valtio-opin alaan, mutta niiden parhaan mahdollisen muodon etsintä on yhteiskuntafilosofian keskeinen tehtävä. Vielä runsaat sata vuotta sitten, kun kansallisfilosofimme Johan Vilhelm Snellman kuvaili – ulkomaisia esikuvia seuraten – ”yleistä valtio-oppia”, hän tarkoitti esityksensä myös ideaaliksi ja normiksi. Nytemmin kuvailua varten on olemassa yhteiskunta- tai valtio-oppi, joka esittää Suomen valtiomuodon, lainsäädäntö-järjestyksen, hallintatavan ja vaalitavan. Näiden yksityiskohdat eivät juurikaan kiinnosta filosofeja, jotka tarkastelevat suurempia linjoja, viime aikoina erityisesti pohjoismaisen hyvinvointivaltion luonnetta, sen arvoa ja sen säilymisen ehtoja.

Yhteiskuntafilosofian (tai ”poliittisen filosofian”) pääkysymys onkin: millainen valtion *pitäisi* olla? Ja jokaisen vasta-

uksen taustana on aina joko julkilausuttu tai kaikessa hiljaisuudessa oletettu käsitys ihmisluonnosta, moraalista, yhteiskuntaelämän toiminnasta sekä oikeutettujen lakien perustasta.

Tämän kirjan rakenne

Seuraavissa luvuissa etsin ihannevaltion olemusta – tai oikeita piirteitä – tarkastelemalla filosofien esittämiä politiikan teorioita antiikin Kreikasta toisen kristillisen vuosituhannen loppuun asti. Esittelyn kohteina ovat Platonin, Aristoteleen, Tuomas Akvinolaisen, Thomas Hobbesin, John Locken, Montesquieun, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kantin, Adam Smithin, Georg Wilhelm Friedrich Hegelin, Karl Marxin, John Stuart Millin, John Rawlsin, Robert Nozickin ja Alasdair MacIntyren teorit. Loppuluvussa palaan vielä näiden valossa kysymykseen siitä, minkälainen valtio Suomeen pitäisi perustaa, mikäli nykyinen yhtäkkiä lakkautettaisiin.

Lukujen alkuun ja loppuun olen sijoittanut erillisiä kappaleita, jotka kertovat kuvausten kohteena olevien ajattelijoiden elämästä tai intellektuaalisesta taustasta sekä heidän ajatustensa vastaanotosta. Nämä kappaleet eivät ole välttämättömiä niille, jotka haluavat tietää yhteiskuntafilosofiasta vain sen, mitä tässä kirjassa pyritään yksiselitteisesti sanomaan. Niille, jotka ovat jatkamassa opintojaan eteenpäin tai jotka jo tietävät jotain aiheesta, ne voivat tarjota jonkinlaista taustaa esitetyille ajatuksille ja lievittää pahimpia ajallisia hyppäyksiä yli kokonaisten historian jaksojen.

Jokainen tässä kirjassa kuvattu filosofi on kirjoittanut koko joukon pitkiä ja oppineita kirjoituksia ihmisestä ja valtiosta. Heidän lisäksi moni muukin filosofi on kirjoitta-

nut tärkeitä teoksia samoista aiheista. Siksi tarjoamani kuva on väistämättä epätäydellinen. Kuvaa voi täsmentää vain lukemalla tai muuten opettelemalla lisää heidän ajattelustaan.

Tässä kirjassa lähestytään kysymystä parhaasta valtiosta *historiallisesti*, koska se on ollut minulle tätä valmistellessani luontevin tapa. Ihannevaltion olemusta ja instituutioita voidaan tietenkin kuvata myös *systemaattisesti* – hakematta ajatusten alkulähteitä historiasta. Se ei ole ollut tässä tarkoituksena.

Historialliseen lähestymistapaan liittyy aina se ongelma, että aikojen, yhteiskunnan ja kulttuurin muuttuessa myös perustavat ajatustavat muuttuvat. Käsitteet esimerkiksi maailman rakenteesta, oikeudenmukaisuudesta, vapaudesta ja ihmisen hyvinvoinnista ovat monissa tärkeissä suhteissa nyt erilaisia kuin muina aikoina. Siksi joidenkin menneisyyden filosofien ajatukset voivat tuntua vierailta, virheellisiltä ja käsittämättömiltä.

Yksi tapa suhtautua tähän ongelmaan on omaksua sääntö, jota kutsutaan ”armeliaisuuden periaateeksi”. Sen mukaan meidän on aina pyrittävä löytämään historiallisille teksteille sellainen tulkinta, jonka voimme itse – omista nykyisistä lähtökohdistamme – ymmärtää ja hyväksyä.

Seuraavissa luvuissa tätä periaatetta ei ole noudatettu, koska se johtaisi mielestäni ajatukset harhateille. Antiikin filosofit eivät kirjoittaneet modernista tai postmodernista yhteiskunnasta, enkä näe mitään syytä uskotella, että he olisivat tehneet niin.

Sen sijaan olen yrittänyt parhaan kykeni mukaan noudattaa sääntöä, jota voidaan kutsua ”eläytymisen periaateeksi” ja jota toivon myös lukijani seuraavan. Kun esimerkiksi joidenkin menneisyyden ajattelijoiden mielestä maailma jakaantuu näkyvään ja näkymättömään osaan, tämä hyväksytään osaksi

heidän ajatteluaan. Ja kun jotkut heistä uskovat, että historia etenee vääjäämättä kohti jotakin heidän määrittelemäänsä päämäärää, tätä uskomusta pidetään tulkinnan lähtökohtana.

On olemassa filosofi ja historioitsijoita, joiden mukaan tällainen lähestymistapa johtaa siihen, että nykylukija saa epäsuotuisan kuvan historian merkkihenkilöistä. Näin voikin olla, ellei lukija suostu paneutumaan riittävästi heidän aikansa ajatustapaan. Mutta mikä tahansa muu menetelmä tuottaa heistä vääristyneen kuvan.

²Platon

∞ IHMISHAHMOINEN VALTIO

”Euroopan ensimmäinen akateeminen filosofi”

Platon (427–347) oli ateenalainen aristokraatti, joka sai filosofisen kasvatuksen aikansa kuuluisimmalta sofistilta Sokrateelta (470–399). Platon oli 28-vuotias, kun Ateenan johtajat asettivat Sokraateen syytteeseen ”valtiolle vieraiden jumalien palvonnasta” ja ”nuorison turmelemisesta”. Sokrates ei suostunut puolustautumaan kunnolla ja ehdotti tuomitukseksi tultuaan rangaistukseksi pientä rikesakkoa ja ilmaisia aterioita olympiavoittajien ruokalassa. Kansankokous tuomitsi hänet tästä ärtyneenä kuolemaan. Ystävät, Platon heidän joukossaan, järjestivät paon, jota kukaan ei olisi estänyt, mutta Sokrates ei suostunut lähtemään Ateenasta vaan tyhjensi lain säättämän myrkkymaljan ja kuoli. Platon matkusteli Pohjois-Italiassa ja Sisiliassa, ja perusti sitten Ateenaan *Akade-meia*-nimiselle paikalle koulun, joka sai nimekseen Platonin akateemia. Tässä ”Euroopan ensimmäisessä yliopistossa” hän opetti kuolemaansa saakka, neljäkymmenen vuoden ajan. Vanhoilla päivillään hän tosin kävi vielä Sisiliassa, jossa hän oli osallisena yrityksessä luoda ihannevaltio Syrakusaan. Hänen kirjoituksistaan ovat säilyneet dialogit, joissa Sokrates väittelee aikalaistensa kanssa filosofisista kysymyksistä. Platonin historiallinen merkitys on suuri – on jopa sanottu, että koko länsimainen filosofia on itse asiassa ”joukko reunahuomautuksia Platonin filosofiaan”. Vaikka tämä on liioittelua, hän tiivisti hyvin edeltäneiden sofistien ja luonnonfilosofien ajatukset ja loi näin teemoja, joita on mietitty tähän asti. Dialogeissa on ajoittain vaikea saada selkoa, mitkä näkökannat ovat peräisin Sokrateelta ja mitkä Platonilta itseltään.

Selvää kuitenkin on, että Platon peri opettajaltaan yhteiskuntakriittisen asenteensa ja viehtymyksen keskustelemaan eli ”dialektiseen” metodiin, jossa filosofisiin tuloksiin pyritään kyseenalaistamalla vallitsevia käsityksiä.

Ihmisen olemus: sielun kolmijako

Platonin yhteiskuntafilosofian lähtökohtana oli näkemys ihmisen olemuksesta. Hänen mukaansa ihmissielussa on kolme voimaa, jotka kamppailevat keskenään: halu, tunne ja järki.

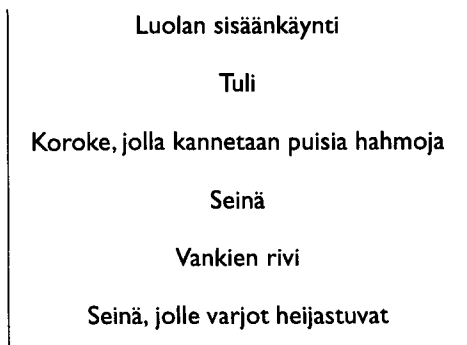
Halu (jota voidaan kutsua myös nimillä ”vietti”, ”alhainen himo” tai ”ruokahalu”) kehottaa ihmistä toimimaan maahan sanelemalla tavalla. Antautuessaan tämän voiman valtaan ihminen etenee aina automaattisesti kohti lähintä välitöntä nautintoa tuottavaa kohdetta ja pois päin epämiellyttäviltä ja uhkaavilta tuntuvista asioista. Hän esimerkiksi syö makeaa miettimättä ruokavalionsa seurauksia tai sylkääseen suustaan pahanmakuisen lääkkeen ajattelematta sen terveyttä edistäviä vaikutuksia.

Tunne (Platonin käyttämä käsite voidaan myös kääntää sanoilla ”into”, ”rohkeus”, ”kiihko” tai ”intohimo”) puolestaan yrittää saada ihmisen toimimaan rinnan oikeaksi kokeamalla tavalla. Tunteen vallassa toimiva ihminen käyttäytyy pelottomasti ja reagoi välittömästi vääriltä tuntuviin asioihin. Hyvä vartiokoira on peloton samassa mielessä kuin tunteen hallitsema ihminen – se hyökkää omaa hyvinvointiaan ajattelematta kenen tahansa kimppuun, joka uhkaa sen kodin rauhaa. Tällainen innokkuus on, ellei sitä valvota ja säädellä, pahasta, mutta se voidaan kasvatuksen kautta saada järjen palvelukseen.

Järki taas on voima, joka koettaa saada ihmisen toimimaan pään oikeaksi tietämällä tavalla – tavalla, jonka sanelevat logiikka ja tieto maailman olemuksesta. Platonin mukaan harmonisessa sielussa kaikki kolme sielunosaa ovat tasapainossa niin, että järki ohjaa halua ja tunnetta ihmisen parhaaksi. Perustelu tälle löytyy toisaalta *todellisuuden olemuksesta*, toisaalta *itseriittävyuden tärkeydestä* Platonin ajatusmaailmassa.

Todellisuuden olemus – aistimaailma ja ideamaailma

Maailma jakaantuu Platonin mukaan kahtia: *ideamaailmaan*, jossa kaikki on täydellistä ja aidosti todellista, mutta jota ihminen ei pysty suoraan havainnoimaan; ja *aistimaailmaan*, jonka näemme, tunnemme ja kuulemme koko ajan ympärillämme, mutta joka on vain harhaa, ideamaailman heijastusta. Näiden kahden maailman suhteesta Platon esitti *Valtio*-dialogissaan kuuluisaksi tulleen *luolavertauksen*, jonka lavastus on hahmoteltu seuraavassa kuviossa:



Platonin luolassa joukko vankeja istuu kahlittuina lähellä takaseinää kasvot käännettyinä sitä vasten niin, etteivät he pysty näkemään taakseen tai sivuilleen. Heidän selkensä takana, lähellä luolan suuaukkoa, palaa tuli, ja tulen ja vankien välissä kannetaan erilaisia kuvia ja hahmoja, joiden varjot heijastuvat seinälle heidän eteensä. Aivan heidän takanaan oleva seinä estää heitä näkemästä edes kuvien kantajien varjoja – he näkevät vain kuvien epämääräiset heijastumat. Koska he ovat eläneet luolassa kahlittuina koko ikänsä, nämä heijastumat ovat heidän ainoa aistinvarainen todellisuutensa, ja he uskovatkin, että tämä ”aistimaailma” on ainoa olemassa oleva todellisuus.

Luolan ulkopuolella aukeaa kokonaan toisenlainen maailma, jossa aurinko paistaa, kukat kukkivat ja linnut laulavat. Tämä maailma on kuitenkin vangeille käsittämätön, koska he eivät ole koskaan nähneet ja kokeneet sitä. Vaikka joku heistä pääsisi irti kahleistaan ja löytäisi tiensä luolan suulle, hän ei pystyisi ymmärtämään ulkopuolella näkemäänsä ”todellista maailmaa” eikä ainakaan selittämään sen ihmeitä vankitovereilleen. Todennäköistä on, että häntä pidettäisiin vertaistensa parissa valehtelijana tai hulluna.

Ideamaailman suhde ympärillämme näkyvään aistimaailmaan on Platonin mukaan sama kuin luolan ulkopuolisen todellisuuden suhde vankien näkemiin varjoihin. Koska olemme eläneet koko ikämme aistien maailmassa, meidän on vaikeata ymmärtää ideamaailman olemassaoloa ja luonnetta. Vain koulimalla järkeämme voimme tajuta ideoiden todellisuuden ja sovittaa toimintamme niiden mukaiseksi.

Järjen itseriittävyys

Platonin mukaan järki on sielunosista paras ja johtajaksi sopivin, koska se on lähinnä ideamaailmaa ja koska vain sen alueella – jos missään – ihminen voi olla *itseriittävä*.

Monet Platonia edeltäneistä sofisteista ja puhetaidon opettajista, Sokrates mukaan lukien, olivat korostaneet, että *autarkia* ("itsenäisyys", "itseriittävyys", "riippumattomuus muista") on onnellisuuden ja hyvän elämän välttämätön ja ehkä riittäväkin ehto.

Jotkut heistä ajattelivat myös, että autarkian tila on helppointa saavuttaa vallan ja voiman käytöllä – että "voima on oikeutta". Mutta kuten Sokrateen esimerkki osoittaa, vallanpitäjäkin on pohjimmiltaan riippuvainen muiden mielipiteistä. Ellei valtaa tunnusteta, se näyttäytyy pelkkänä mielivaltana ja väkivaltana, ei oikeutena. Sitä paitsi, kuten myöhemmin on huomautettu, voimakkainkin joutuu pelkäämään muita, ainakin sitä, että hänet voidaan myrkyttää tai surmata, kun hän nukkuu.

Platon ajattelikin, Sokratesta seuraten, että ihminen voi olla omalakinen ja itseriittävä vain *järjen* ja tiedon alueella.

Tunne toimii aistimaailman ehdoilla, ja siihen voivat vaikuttaa toisten ihmisten tekemiset ja mielipiteet – tämä ei ole omalakista. Tunteen vallassa Sokrates olisi hyökännyt tuomareiden kimppuun ja näin tunnustanut riippuvuutensa heistä.

Halu on vielä riippuvaisempi aistimaailmasta ja toimii kokonaan sen ehdoilla. Jos Sokrates olisi toiminut normaalien halujen mukaisesti, hänen elämänjanonsa olisi estänyt myrkymäljan tyhjentämisen ja saanut hänet kunniantomasti karkaamaan vankilasta.

Itseriittävyys ja valtion synty

Ihmiset eivät kuitenkaan voi *yksilöinä* olla täysin itseriittäviä, ja siksi he ovat perustaneet *valtion*. Se syntyy alun perin, kun ihmiset kerääntyvät yhteen tyydyttääkseen välttämättömimmät tarpeensa, joita ovat esimerkiksi tarve suojaan, ravintoon ja turvallisuuteen.

Valtiossa kehittyy ajan myötä työnjako, jossa viljelijät tuottavat ruokaa, suutarit kenkiä, sotilaat ulkoista turvallisuutta ja naiset lapsia. Kauppavaihdon kehittyessä heikoimmista yksilöistä, niistä, jotka eivät itse pysty tuottamaan mitään, tulee kauppiaita. (Tämä kaupankäyntiä ja kauppiaita kohtaan tunnettu halveksunta näkyy filosofian teorioissa uudelle ajalle asti.)

Niin kauan kuin tarpeet ovat yksinkertaisia, kaikki sujuu valtiossa hyvin. Mutta ihmiset alkavat vähitellen haluta myös tarpeettomia asioita – yhteisöön ilmestyy näyttelijöitä, partureita, keittäjiä ja tanssijoita, jotka eivät tuota mitään eivätkä edes palvele kokonaisuutta edistämällä tavaroiden vaihtoa kuten kauppiaat.

Kun osa väestöstä ei ole tuottavassa työssä, tarvitaan valtiolle lisää vaurautta, ja se voidaan hankkia vain sotimalla ympäröiviä kansoja vastaan ja ryöstämällä niiden tuottamia tavaroita ja palveluja. Valtio joutuu näin jatkuvaan sotatilaan ja koston kierteeseen naapureidensa kanssa, ja elämä muuttuu epävakaaaksi ja sietämättömäksi. Ongelmaksi muodostuu, kuinka voitaisiin palata takaisin parempaan tilaan.

Ihannevaltio ja sen vaihtoehdot

Platonin mielestä ratkaisu kriisiin on oivaltaa, että oikea valtio toimii samoilla periaatteilla kuin hyvä ihminen. Ihannevaltio jakaantuu samoihin kolmeen osaan kuin harmoninen sielukin.

Halujen mukaan toimivat *maanviljelijät* ja *käsityöläiset*, jotka tavoittelevat yleensä vain välitöntä mielihyvää ja pyrkivät välttämään epämukavuutta. Heidän ainoa mahdollinen hyveensä on *kohtuullisuus* ”mahan” vaatimusten suhteen.

Tunnetta edustavat *sotilaat*, joiden hyveitä ovat kohtuullisuus (kuten työläisilläkin) ja sen lisäksi ”rinnan” *rohkeus*.

Järkeä oikeassa valtiossa vaalivat *hallitsijat*, joiden tärkein hyve on, kohtuullisuuden ja rohkeuden ohella, ”pään” *viisaus*. Kun järki ohjaa haluja ja tunteita, sielu on tasapainossa ja ihminen on kohtuullisuuden, rohkeuden ja viisauden lisäksi *oikeudenmukainen*.

Ihannevaltiossa – samoin kuin harmonisessa sielussa – järki hallitsee haluja ja tunteita valtion ja sen kansalaisten parhaaksi, oikeudenmukaisesti.

(Platonin valtiossa on myös orjia, jotka itse asiassa voivat muodostaa väestön enemmistön, mutta joilla ei ole merkittäviä hyveitä tai muita ominaisuuksia – heitä on kohdeltava hyvin kuten muutakin omaisuutta, mutta heillä ei ole kansalaisen arvoa.)

Platon arvosteli voimakkaasti oman aikansa valtioita siitä, että niissä ”sielun harmonia” ei toteutunut. Spartan kaltaisia *timokratioita* hallitaan pelolla, ja niissä järjen sijasta sotilaskunnia valvoo haluja. Korintin tapaisissa *oligarkioissa* eli harvainvalloissa puolestaan rikkaat riistävät köyhiä ja vain omaisuuden tavoittelu rajoittaa halujen toteuttamista. Ateenan *demokratiaa* eli rahvaanvaltaa Platon kritisoi, koska siellä köyhien kapinoidessa kukaan tai mikään ei hallitse haluja.

Syrakusan kaltaisissa *tyrannioissa* taas kaaoksen keskeltä nousee despootti, jonka alhaisimmat halut hallitsevat muita ihmisiä ja heidän halujaan.

Platonin mukaan onkin luotava kokonaan uusi valtiomuoto, jossa viisaat ihmiset – filosofit – hallitsevat muita ja kanavoivat halut ja tunteet järjen palvelukseen

Ihannevaltion tehtävä ei suinkaan ole pelkkä kansalaisten turvallisuuden ja toimeentulon varmistaminen. Näiden perustehtäviensä lisäksi – tai niiden kautta – se pyrkii parantamaan ihmisiä luomalla heille mahdollisuuden tavoittaa sielun harmonia. Se takaa onnistuessaan heidän täydellistymisensä ja (Platonin *Timaios*-dialogissa esittämän myytin mukaan) heidän ikuisen elämänsä tähdillä, joilta he ovat peräisinkin. Epätäydellisyys estää tämän paluun taivaalliseen kotiin.

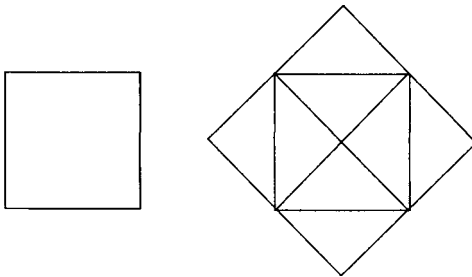
Yhtäläisyyden periaate vartijoiden kasvatuksessa

Koska viisaus – ideamaailman olioiden ja suhteiden ymmärtäminen – on oppimisen tulosta, hallitsijoiden kasvatusta ei Platonin ihannevaltiossa voida jättää vanhempien ja perheiden tehtäväksi. Kun valtio pannaan alulle, valitaan koulutettaviksi ne, jotka näyttävät olevan järkevimpiä ja jotka pystyvät järkensä ansiosta parhaiten ajattelemaan kokonaisuuden parasta. Näiden sotilaiden ja hallitsijoiden, joista Platon käyttää yhteistä nimitystä *vartijat*, kasvatusta on valtion vastuulla. Kysymystä työläislasten kasvatuksesta myöhemmin, jo olemassa olevassa valtiossa, Platon ei ratkaissut.

Kaikki vartijaluokan lapset, miehet ja naiset on kasvatettava yhtäläisesti kykyjensä mukaan, koska viisaus on periaat-

teessa kenen tahansa saavutettavissa. (Teoriassa siis myös työläisten lapset voitaisiin kasvattaa viisauteen, mutta ilmeisesti se olisi mallissa epäkäytännöllistä tai kokonaisuuden kannalta tarpeetonta.) Annetun opin yhtäläisyys perustuu siihen, että Platonin mukaan kaikki tieto ideoista saadaan *muistamalla* niihin liittyviä asioita, jotka piilevät jokaisen ihmisen mielessä.

Menon-dialogissa Platonin Sokrates puolustaa tätä tiedon muistamisteoriaa näyttämällä, kuinka geometriaa tuntematon orja pystyy helposti ymmärtämään neliön pinta-alan laajenuksen kaksinkertaiseksi. Ratkaisu on asettaa alkuperäisen neliön lävistäjä uuden, laajemman neliön sivuksi, seuraavassa kuviossa näkyvällä tavalla:



Alkuperäisen kuvion lävistäjät rajaavat siitä neljä yhtäsuurta kolmiota, jotka toistuvat suuremman neliön kaikissa kulmissa. Koska uudessa kuviossa näitä kolmioita on kahdeksan, eli kaksinkertainen määrä alkutilanteeseen verrattuna, suuremmassa neliössä pienemmän pinta-ala on kertautunut kahdella.

Koska dialogin orja pystyy ilman geometrian opintoja tajuamaan todistuksen totuuden, esimerkiksi voidaan Sokraateen – ja siis Platonin – mukaan päätellä, että saatu tieto perustuu ikuisiin ja muuttumattomiin ideoihin, joiden heijastuksia kaikilla on muistissaan.

Ihannevaltion koulujärjestelmän kannalta tämä tarkoittaa sitä, että kasvatuksessa ei esimerkiksi sukupuolten välille pitäisi tehdä eroa – naiset voivat tulla sotilaksi (ja ehkä hallitsijoiksi) siinä missä miehetkin.

Platonin Sokrates kysyy keskustelukumppaneiltaan myös, pitäisikö paimenkoiranartut jättää kotiin huolehtimaan pennuista ja sälyttää vain uroksille lauman vartiointi, riistan ajo ja muut raskaat tehtävät. Koska tämä ajatus tuntuu luonnottomalta, sama järjestely olisi luonnon myös ihannevaltion roolijaossa.

Omaisuu den ja lasten yhteisyys

Koska omaisuuden tavoittelu aiheuttaa ristiriitoja ja ehkäisee viisauden omaksumista, vartijaluokan omaisuus on ihannevaltiossa yhteistä. Työläisillä on yksityistä omaisuutta, koska se edistää heidän ahkeruuttaan. Mutta vartijat asuvat sotilasleireissä eivätkä omista muuta kuin henkilökohtaiset tarveesineensä.

Koska myös suku- ja perhesiteet aiheuttavat turhia liittoumia ja riitoja, sellaiset on vartijoiden keskuudesta eliminoitu. Lapset luovutetaan heti synnytyksen jälkeen valtiolle. Vanhemmat eivät tiedä, ketkä ovat heidän lapsiaan, eivätkä lapset, ketkä ovat heidän vanhempansa. Kaikki saman ikäluokan kasvatit ovat ”sisaruksia”, kaikki vanhemman polven kansalaiset ovat heidän ”vanhempiaan” ja kaikki nuoremman polven edustajat ovat heidän ”lapsiaan”. Platonin mukaan tämä johtaa siihen, että kukaan ei voi esimerkiksi lyödä toista, koska toinen voi olla oma isä, äiti, sisko tai veli.

Edelleen, koska spontaanisti syntyneet parisuhteet voivat

tuottaa huonoja jälkeläisiä, vartijoiden avioliitot on järjestetty. Puolisot tulevat samasta ikäryhmästä, jotta biologisten vanhempien ja lasten välistä sukurutsaa ei tapahtuisi. (Biologisten sisarusten välisellä inestillä ei Platonin mielestä ole merkitystä.) Puolisot valitaan ominaisuuksiensa perusteella niin, että niiden yhdistelmä on paras mahdollinen.

Hallitsijat pitävät huolta siitä, että lisääntymistä ei tapahdu ilman valvontaa, koska vartijaluokan koko on ennalta määritelty. Noin viiden tuhannen kansalaisen joukko on Platonin mukaan sekä riittävän pieni ollakseen ”yhtä perhettä” että riittävän suuri ollakseen itseriittävä. Järjestettyjen suhteiden ulkopuolella syntyneitä lapsia ei oteta mukaan vartijoiden kasvatusjärjestelmään vaan heidät ilmeisesti jätetään työläisten huolehdittaviksi.

Vartijoiden koulutus sotilaksi ja kuninkaiksi

Kaikista vartijaluokan jäsenistä pyritään kouluttamaan sotilaita ja sopivimmista sotilaista heidän kykyjensä mukaan hallitsijoita.

Sotilaiden peruskoulutukseen kuuluu kehon ja mielen opetusta ja harjoitusta. Voimistelu norjistaa heidän jäsenensä ja musiikki harjoittaa aisteja ja mieltä. Musiikki ei kuitenkaan saa olla lyyristä, koska sillä voisi olla veltostava vaikutus. Tietojen kehittämiseksi opetetaan kaikille vartijoille matemaatiikkaa, astronomiaa ja muita teoreettisia tieteitä.

Hallitsijoiksi valikoituneille annetaan tämän perusopetuksen jälkeen viiden vuoden dialektiikan (puhe- ja väittelytaidon) ja filosofian koulutus, ja he palvelevat erilaisissa sotilastehtävissä, ensin kotimaassa, sitten ulkomailla. Täysi vartijakasvatus lapsesta lähtien kestää viisitoista vuotta.

Neljäkymmentä täytettyään – ei ennen – hallitsijat voivat päästä ulkomaille, mutta kotiin palattuun heidän on opetettava nuorille, että muiden maiden poliittiset instituutiot ovat huonompia kuin valtion omat. Saavutettuaan viiden-kuudenkymmenen vuoden iän vartija voi saada nimityksen ulkomaille valtion tarkkailijaksi. Silloin hänen tehtävänsä on ottaa selvää, voisiko muualta oppia jotakin. Mutta näitä oppeja hän ei saa paljastaa muille kuin valtion vanhimmille. Näissä kummassakin järjestelyssä noudatetaan samaa perustavaa sääntöä, jonka mukaan nuori vartija ei saa arvostella lakeja, kun taas vanhempi saa, mutta ei nuorempien kuullen.

Täytettyään viisikymmentä oikein koulutetut ja kyvykkäät hallitsijat pystyvät näkemään ideoiden maailmaan ja käyttämään näin saamaansa tietoa hyväkseen käytännön asioissa. Nämä miehet ja naiset ovat silloin, yksin tai yhdessä, valmiita hallitsemaan vuorollaan muita *filosofikuninkaina*.

Platonin sanoma

Mitä sitten Platonilta pitäisi oppia tai on opittu vuosisatojen saatossa? Yksi tapa kuvata Platonin näkemystä on sanoa, että hän puolustaa mahdollisimman hankalalla tavalla viisaampien ja tietävämpien oikeutta hallita tyhmempiä ja tietämättömpiä. Hänen puolustuksensa kulmakivi on maailman jakaantuminen näkyvään aistimaailmaan ja näkymättömään mutta järjen valossa tavoitettavaan ideamaailmaan. Mikäli hyväksytään tämä jako ja uskotaan, että yksilö ja valtio voivat parhaiten, kun järki – ihmisen itseriittävin osa – hallitsee tunteita ja haluja, Platonin esittämä viisastenvallta on epäilemättä paras perusta valtion hallinnolle. Jos vielä uskotaan, että viisaimmat ihmiset tuotetaan kouluttamalla yhtä ihmisryhmää hänen esittämällään tavalla, on hyväksyttävä myös ajatukset vartijoiden koulutuksen yhtäläisyydestä ja omaisuuden yhteisyydestä sekä hallitsijoiden urakehityksestä.

Viisaimpien nimeäminen muiden hallitsijoiksi tulkittiin Euroopassa keskiajalla niin, että kirkon edustajien on saatava ylin valta haltuunsa. Ajatus on ymmärrettävä, kun yhdistetään toisiinsa Platonin jako kahteen maailmaan ja kristillinen käsitys maallisen ja hengellisen todellisuuden erosta. Jos papeilla on etuoikeutettua tietoa Jumalan tahdosta, heidän on saatava ohjata maallisia vallankäyttäjiä, joiden ymmärrys rajoittuu ”aistimaailman” ilmiöihin.

Mikäli ajatus kahdesta maailmasta sekä Platonin että kristinuskon mielessä hylätään, hallitsijaluokka vaihtuu mutta valtion järjestys säilyy muuten samana. Riippuen siitä, mitä tietoa pidetään arvossa, johtajiksi voidaan nimetä vaikkapa biologit, filosofit, juristit, sosiologit tai teknisten tieteiden taitajat. 1900-luvulla tällainen käsitys tiedon tärkeydestä oli aika ajoin hyvinkin voimakas.

Mutta olivat hallitsijat pappeja tai tieteilijöitä, Platonin malli keskittää vallan peruuttamattomasti yhden ihmisryhmän haltuun niin, että muilla ei ole järjestelyyn mitään oikeutettua vastaväitettä. Kun valtion vanhimmat on asetettu valtaan, heidän toimintansa ainoa ohjenuora on heidän oma käsityksensä siitä, kuinka asiat on järjestetty ”ideoiden maailmassa”. Muilta kansalaisryhmiltä ei voi pyytää apua, koska niiden jäsenet eivät osaa auttaa hallitsijoita. Minkäänlainen demokratia ei siis tule kysymykseen. Tällaista hallintomallia voidaan syystä kutsua totalitaristiseksi ja sen oikeutusta voidaan, ainakin demokratian näkökulmasta, epäillä.

Platonin kritikoista ensimmäisten joukossa oli hänen oppilaansa Aristoteles.

³ Aristoteles

∞ LUONNONMUKAINEN YHTEISÖ

”Tieteiden monitaitaja, katolisen Euroopan ‘Filosofi’”

Aristoteles (384–322) syntyi Stageirassa Makedonian kuninkaan henkilääkärin pojaksi. Isän kuoltua 367 nuori Aristoteles muutti Ateenaan ja opiskeli ja opetti 20 vuotta Platonin akatemiassa. Hän kirjoitti tänä aikana joukon luultavasti dialogimuotoisia populaari-teoksia, joista yksikään ei ole säilynyt jälkimaailmalle. Platonin kuoltua Aristotelesta ei toiveistaan huolimatta nimitetty akatemian johtajaksi, ja hän lähti pitkille matkoille Assokseen, Lesbokseen, Makedoniaan ja Stageiraan. Filosofoinnin ohella hän toimi Assoksen tyrannin neuvonantajana ja Aleksanteri Suuren opettajana. Vuonna 335 hän perusti Ateenaan oman koulunsa, jota kutsuttiin nimellä *Lykeion*. Siitä käytettiin myös nimitystä ”Peripatos”, joka ehkä viittaa rakennusta ympäröineeseen kävelykäytävään – tästä sai nimensä aristoteelinen peripateettinen koulukunta. Lyseoajan luentojen käsikirjoituksista on toimitettu kaikki Aristoteleen säilyneet teokset. Kun Aleksanteri Suuri vuonna 323 kuoli, Aristoteles jätti Ateenan varoen johtajien vihaa. (”Ei kahta syntiä Ateenalle” – Sokrateen kohtalo oli vielä tuoreessa muistissa.) Hän kuoli samana vuonna mahatautiin. Aristoteleen vaikutus länsimaiseen filosofiaan ja tieteeseen on, jos mahdollista, ollut Platoniakin suurempi. Osittain tämä johtuu siitä, että hän käsitteli luennoissaan kaikkia tunnettuja tieteen aloja, osittain siitä, että myöhäiskeskiajalla hänen filosofiansa tuli keskeiseksi osaksi katolisen kirkon virallisia opetuksia.

Ihmisen sielunosat, päämäärä ja hyvä elämä

Aristoteleen käsitys maailmasta eli luonnosta oli *teleologinen*. Hänen mukaansa jokainen olio universumissa pyrkii toteuttamaan omaa lajiolemustaan mahdollisimman täydellisesti, tavoittelemaan omaa päämääräänsä. Tämä päämäärä eli *telos* on jokaisella olioluokalla omanlaisensa.

Elottomat oliot pyrkivät säilymään luonnollisilla paikoiltaan, raskaat alhaalla, lähellä maan keskipistettä, joka on niiden paikka, ja kevyet ylempänä. Jos elottomat oliot joutuvat pois omilta paikoiltaan, syntyy *potentia*, muutosvoima, joka pyrkii *aktualisoitumaan* – saamaan ne (takaisin) omille paikoilleen.

Elollisten olioiden olemukseen kuuluu se, että ne kasvavat ja kehittyvät. Näin tehdessään ne pyrkivät aktualisoimaan omaa potentiaansa – siirtymään epätäydellisestä tilasta kohti täydellistä tilaa. Esimerkiksi tammenterho on tämän opin mukaan potentiaalinen tammi, jonka telos on aktualisoitua täysikasvuiseksi tammipuuksi.

Ihmisen telos – luonto – voidaan samoin selvittää tarkastelemalla hänen lajiolemustaan. Ihminen koostuu Aristoteleen mukaan ruumiista ja sielusta, mutta näistä keskeisempi, muotoa antava osa on *sielu*. Tämä puolestaan jakaantuu neljään osaan, joista kaksi alinta esiintyy myös kasveilla ja eläimillä.

Seuraavassa kuviossa on esitetty Aristoteleen näkemyksen mukaiset sielunosat ja niiden tärkeimmät tehtävät:

Irrationaalinen sielunosa		Rationaalinen sielunosa	
Kasvisielu	Eläinsielu	Laskeva sielunosa	Teoreettinen sielunosa
kasvu ravinnonotto lisääntyminen	aistit liikkuminen	harkinta	mietiskely

Elollisista olioista kasvit eivät liiku – niiden elämä perustuu paikallaanoloon, kasvuun, ravinnonottoon ja lisääntymiseen. Eläinten liike – niiden toiminta – taas perustuu suoraan aistimuksiin ja haluihin. Aistimus nautinnollisesta asiasta herättää halun saada se, ja tämä synnyttää automaattisesti liikkeen haluttua asiaa kohti. Vastaavasti aistimus tuskallisesta asiasta herättää halun välttää sitä, ja tämä muuntuu asiasta pois päin suuntautuvaksi liikkeeksi.

Ihmisten toiminta sen sijaan perustuu aistimusten ja halujen lisäksi myös *järkeen*. Järki ei säntää suinpäin kohti haluttua kohdetta tai pois päin epämiellyttävästä, vaan käyttää hyväkseen tietoa välittömän aistihavainnon ylittävistä seikoista kuten tulevaisuuden tapahtumista ja luonnon lainalaisuuksista. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, kuten Platonilla, että ihminen voisi asettua mihinkään mystiseen yhteyteen maailman kanssa. Sellaista maailmaa ei Aristoteleen mukaan ole, ja ”ideat” kuuluvat osaksi luontoa olioiden ”muotoina” – jotka määrittelevät niiden luokan, teloksen ja toimintatavan.

Ihmisen *laskeva sielunosa* – Aristoteles käyttää myös ilmaisua ”käytännöllinen järki” – toimii täydellisesti, kun hänen valintansa hallitsevat aistimuksia ja haluja ja tähtäävät hyvään elämään. Ihmisen teoreettinen sielunosa – ”teoreettinen järki” – on hänessä korkeinta ja se toimii täydellisimmin, kun hän mietiskelee maailmankaikkeuden perimmäisiä periaatteita. Ihmisen päämäärä, telos, onkin *elää hyvää elämää* ja *harjoittaa teoreettista mietiskelyä*.

Aristoteleen mielestä ihminen on monilla erilaisilla kyvyillä varustettu sosiaalinen, tunteva ja asioita käsittävä olio. Hyvä elämä on ihmiselle ominaisten kykyjen monipuolinen ja harmoninen toteutuma. Aristoteles korosti erityisesti tiedollista täydellistymistä ihmisen erityiskykyinä, mutta toisaalta hänen teoriansa hyvästä elämästä käsittelee etupäässä muita

elämäanaloga – politiikkaa, kauppaa, ystävyyttä, kasvatusta ja taidetta.

Valtio on luonnollinen instituutio

Se, että ihminen on Aristoteleen mukaan luonnoltaan poliittinen ja sosiaalinen eläin, tarkoittaa sitä, että hän ei pääse telokseensa yksin, vaan vain yhdessä muiden kanssa. Aristoteleen perustelu tälle kannalle on seuraavanlainen.

Maailmankaikkeudessa vallitsevan ”runsauden periaatteen” mukaan luonto ei tee tai luo mitään turhaan – jos oliolla on jokin ominaisuus, se on tarkoitettu käytettäväksi olion täydellistymiseen. Ihmisillä, kuten tiedetään, on muiden ominaisuuksiensa ohessa *puhekyky* ja *kyky tehdä ero moraalisesti hyvän ja pahan välillä*. Runsauden periaatteen mukaan tästä seuraa, että ihmisen olemukseen kuuluu näidenkin kykyjen käyttö. Ja koska ne ovat mitä ilmeisimmin välineitä yhteiselämään, ihmisen olemukseen eli ihmisluontoon kuuluu eläminen yhteisössä – ja sen täydellistymiseen eläminen mahdollisimman täydellisessä yhteisössä.

Täydellisellä yhteisöllä Aristoteles tarkoitti oikeudenmukaista kaupunkivaltiota (kreikaksi *polis*), jossa ihmisen hyvä elämä toteutuu niin, että hän toimii *hyveellisesti* – oikein kasvatetun käytännöllisen järkensä valossa kohtuutta noudattaen. Teoreettinen mietiskely, ihmisen korkein päämäärä, voidaan myös tavoittaa vain tällaisessa yhteisössä. (Huonossa valtiossa kansalaisen aika kuluu yksinkertaisempien tarpeiden tyydytykseen.)

Aristoteles piti valtiota ihmisen olemuksen mukaisena luonnollisena yhteenliittymänä hyvää elämää varten. Pienem-

mätkin yhteisöt riittäisivät elämän perusedellytysten ylläpitämiseen. Valtion tarkoitus on edistää kansalaisten hyvää elämää – tarjota edellytyksiä sille, että heidän elämästään tulee ihmisten erityiskykyjen monipuolinen toteutuma. Tällainen elämä on objektiivisesti hyvä ja subjektiivisesti onnellinen.

Aristoteleen ajatus voidaan ilmaista myös käyttämällä Platonin ja hänen edeltäjiensä ”autarkian” käsitettä. Ihminen voi olla autarkkinen eli itseriittävä vain hyvässä yhteisössä, oikeassa poliksessa. Kun eläminen valtion kansalaisena takaa sen, että toimimalla hyveellisesti tulee myös onnelliseksi, sekä käytännöllinen että teoreettinen järki pääsevät helpoimmin päämääräänsä ja ihminen voi olla niin vapaa ja omalakinen kuin mahdollista.

Oikeudenmukainen valtio on ihmisluonnon mukainen, ja sen oikeutus tulee perimmiltään siitä, minkälainen maailma (luonto, *fysis*) on. Sitä ei tarvitse perustella ihmisten keskinäisillä sopimuksilla tai mielivaltaisilla tavoilla (laki, *nomos*), jotka kumpikin voivat muuttua. Pelkkiin sopimukseen ja tapoihin perustuvat valtiot ovat ”luonnottomia” eikä ihminen voi elää niissä hyvää elämää.

Luonnollisen valtion luonnolliset johtajat

Aristoteleen luonnonmukaisessa valtiossa hallitsevat tietenkin luonnon sanelemat johtajat. Keille tämä asema sitten kuuluu?

Luonnon hierarkian mukaan, opettaa Aristoteles, ensinnäkin sielu on ruumiin yläpuolella. Tämä johtuu siitä, että sielu on ”muoto”, idea, määrittävä periaate, ja ruumis ”sisältö”, muokattava materia. Samoin järki on irrationaalisten sielun- osien yläpuolella, lähinnä koska se on monimutkaisempi ja

pitempään kehittymistä tarvitseva osa kuin kasvisielu tai eläinsielu. (Tosin vaikka Aristoteleen mielestä järjen tuli hallita, hän suhtautui antiikin filosofeista myönteisimmin myös tunteisiin – hyveet olivat hänelle tapoja kokea tunteita oikein.) Näistä periaatteista seuraa suoraan, että ihminen on kasvien ja muiden eläinten yläpuolella – ihmisellä on järki, jota muilla ei ole.

Myöhemmin on herättänyt paljon keskustelua Aristoteleen kanta, jonka mukaan vapaat miehet ovat ”luonnollisten orjien” yläpuolella. Luonnollisia orjia ovat ihmiset, joiden laskeva sielunosa ei toimi riittävän hyvin ja joita on siksi ohjattava oikeaan toimintaan kuin eläimiä. Huomattakoon kuitenkin, että Aristoteles ennakoii tässä, tosin epäsuorasti, tietynlaista ihmisoikeusajattelua. Hän oli nimittäin sitä mieltä, että sotavankia ei – hänen aikansa tavan mukaisesti – saa automaattisesti ottaa orjaksi, ellei hän ole sitä ”luonnollisesti”. Vaikka vähälahjaisia on ehkä valvottava ja paimennettava, ihmisarvoa ja oikeuksia ei voida kieltää kaikilta, jotka sattuma heittää muiden armoille.

Arvostelua on nostattanut myös se Aristoteleen näkemys, että miehet ovat luonnostaan naisten yläpuolella. Tämä perustuu hänen mallissaan siihen, että naisilla laskeva sielunosa ei ohjaa riittävästi heidän toimintaansa. Naiset tietävät kyllä, mikä valinta olisi hyvän elämän kannalta paras, mutta heillä järki yleensä ohjaa elämää vähemmän kuin miehillä. He ovat siksi taipuvaisempia toimimaan ”heikkotahtoisesti” – välittömien halujensa mukaisesti.

Koska ylempien on luonnonmukaisesti hallittava alempia, vapaat miehet hallitsevat Aristoteleen täydellisessä poliksessa orjia ja – poliittisessa elämässä myös – naisia. (Vaikka Aristoteles ei halunnut naisia politiikkaan, hän käsitteli erikseen perheoikeutta ja puolisoitten keskinäistä asemaa avioli-

tossa. Hän piti onnistunutta avioliittoa melko tasa-arvoisena ystävyys-suhteena.) Toisaalta, koska vapaiden miesten keskuudessa ei ole merkittäviä hierarkkisia eroja, heidän keskuudessaan vallitsee tasaveroisuuden periaate. Oikea valtiomuoto on siten vapaiden miesten *demokratia*. Tässä on tietenkin mukana myös aristokraattisia piirteitä siinä mielessä, että hallitsijat kuuluvat kuitenkin automaattisesti vapaiden miesten luokkaan – jota voidaan pitää demokraattisenkin Ateenan aatelina.

Toisin kuin Platon, Aristoteles ei pitänyt ratkaisevana erona sitä, että jotkut miehet ovat toisia järkevempiä ja hyveellisempiä, eikä hän näin ollut valmis kannattamaan ”filosofikuninkaita”. Hänen näkemystensä mukaan olisi kyllä periaatteessa parempi, että hyveellisimmät hallitsisivat – valitsisi moraalinen *aristokratia* – mutta tämän toteuttaminen käytännössä olisi hankalaa. Vähemmän hyveellisillä on taipumusta kapinointiin, elleivät he saa hallita. Hyveellisemmillä taas ei ole tätä taipumusta, joten he eivät aiheuta hankaluuksia demokratiassakaan.

Aristoteleen määritelmä kansalaiselle oli, että hän osallistuu poliittiseen päätöksentekoon ja on sen kohteena. Hän arvosteli Platonia siitä, että tämä piti poliittista valtaa samantapaisena kuin vanhempien asemaa lapsiinsa nähden. Kansalaiset ovat kuitenkin aikuisia ihmisiä eivätkä pelkkiä käskettäviä.

Aristoteleen toinen kritiikki Platonin poliittista teoriaa kohtaan oli, että se oli utopia. Ihmisten on Aristoteleen mielestä tunnistettava oman valtionsa rakenne, tiedettävä, mitkä ovat parempien valtioiden vastaavat ominaisuudet, ja pyrittävä olevasta tilanteesta kohti seuraavaksi parempaa. Tässä tehtävässä ei jonkin abstraktin ideavaltion tuntemus auta.

Kysymyksessä miesten ja naisten keskinäisestä asemasta Aristoteles ei ottanut huomioon – niin kuin Platon teki – sitä

seikkaa, että jotkut naiset ovat epäilemättä hyveellisempiä kuin huonoimmat miehet. Tämä havainto antaisi ainakin heille oikeuden ryhtyä hallitsijoiksi ennen heikompia miehiä. Mutta vastakkainen kanta liittyy Aristoteleen tiedekäsitykseen, joka oli ennen kaikkea *luokitteleva*. Yksilöt, ihmisetkin, ovat ensisijaisesti biologisen (ja ehkä sosiaalisen) luokkansa edustajia, eivät ainutlaatuisia olioita, joilla olisi omia henkilökohtaisia oikeuksia.

Platonin kommunismin kritiikki

Aristoteles arvosteli ankarasti Platonin kommunismia – lasten ja omaisuuden yhteisyyttä sekä vartijaluokan sotilasleirielämää ihannevaltiossa. Hänen kritiikkinsä perustelut olivat yhteisöllisiä, taloudellisia ja moraalisia.

Yhteisön kannalta katsottuna Platonin ehdottama järjestely vähentäisi Aristoteleen mielestä yhteenkuuluvuuden tunnetta valtiossa. Ilman sukulaisuussuhteita ihmiset eivät kiinny toisiinsa niin kuin vaikkapa äiti ja lapsi voivat kiintyä tavallisessa perheessä. Eikä yhteenkuuluvuutta lisää myöskään ansioiden erottaminen saaduista etuisuuksista. Muita ahkerammat ja tuotteliaammat katkeroituvat siitä, että toiset saavat vähemmällä työllä yhtä paljon tai enemmän etuja kuin he itse. Lisäksi jatkuva pakollinen yhteiselämä synnyttää riitaa enemmän kuin ystävyyttä.

Taloudellinen tuottavuus olisi kommunistisessa järjestelmässä Aristoteleen mielestä huono. Ihmiset työskentelevät parhaimmin ja tunnollisimmin omaksi hyväkseen ja läheistensä hyväksi. Abstrakti ”valtion etu” ei saa heitä ponnistelemaan samalla tavalla kuin mahdollisuus hankkia käyttötarvikkeita tai omaisuutta itselleen.

Yhteisomistuksen moraalinen ongelma on Aristoteleen mukaan se, että *anteliaisuus* olisi mahdotonta ilman yksityistä omaisuutta. Anteliaisuus on kuitenkin yksi keskeisistä hyveistä ja huomattava nautinnon lähde sekä niille, joille on varaa auttaa muita, että niille, jotka saavat apua. Ilman tätä hyvettä ja mielihyvän tuottajaa ihmisen hyvä elämä ei helposti toteudu.

Aristoteles oli kyllä valmis myöntämään, että yksityises-täkin omistuksesta aiheutuu haittoja. Vähemmän omistavat voivat olla tyytymättömiä, omaisuutta voidaan käyttää itse-käästi tai väärin tarkoituksiin ja liiallisella omaisuudella voi olla turmeleva vaikutus ihmisen luonteeseen. Mutta kaikkien näiden sivuvaikutusten ehkäisy sujuu Aristoteleen mielestä paremmin kasvattamalla ihmisiä kohtuuteen, anteliaisuuteen ja yhteishenkeen kuin lakkauttamalla yksityinen omistus.

Omaisuuden luonnollinen ja luonnoton hankinta

Omaisuutta voidaan Aristoteleen mukaan hankkia joko luonnollisesti (mikä on moraalisesti oikein) tai luonnottomasti (mikä on moraalisesti epäilyttävää tai väärin).

Luonnollista on sellainen omaisuuden hankinta, jossa tavoittelun kohteena on perustavien tarpeiden tyydyttäminen. Esimerkkejä oikeista ja sallituista tavoittelun kohteista ovat ruoka, vaatteet ja asunto. Luonnollisen ja luonnottoman väli-maastossa, eettisesti harmaalla alueella, on vaihtokauppa. Aristoteleen mukaan on hyväksyttävää – vaikka ei ehkä täysin luonnollista – vaihtaa kengät joita ei tarvitse ruokaan jota tarvitsee. Samoin hyväksyttävää (tai ainakin siedettävää) on tavaroiden vaihtaminen rahaan ja päinvastoin.

Luonnotonta ja kiellettyä sen sijaan on rahan kerääminen sen itsensä vuoksi, erityisesti koronotto lainatusta omaisuudesta. Kaupan harjoittaminen on kyllä sallittava, mutta koska se on alhaista ja hyveen vastaista toimintaa, kauppiaat eivät voi olla parhaan mahdollisen valtion kansalaisia. Pahinta tässä suhteessa on pankkitoiminta, jossa raha synnyttää korkoina lisää rahaa – keinotekoinen maksuväline lisääntyy itsestään. Tämä oli Aristoteleen – ja uudelle ajalle asti koko kristityn Euroopan – mielestä luonnonvastaista, moraalitonta ja ehdottoman tuomittavaa.

Oikeudenmukaisuus normaalioloissa

Luonnonmukaisessa valtiossa noudatetaan Aristoteleen mukaan kolmenlaista oikeudenmukaisuutta. Näistä ensimmäinen liittyy normaalioloihin, toinen ylimääräisten osuuksien jakoon valtion kassasta ja kolmas korvauksiin ja rangaistuksiin väärinkäytöksiä oiottaessa.

Tavallisten arkiolojen oikeudenmukaisuuteen kuuluu Aristoteleella kaksi perustavaa periaatetta, joiden latinankieliset versiot kuuluvat edelleen oikeus- ja yhteiskuntafilosofian lentäviin lauseisiin: *Suum cuique*, ”jokaiselle omansa” tai ”jokaisella on oikeus siihen, mikä hänelle kuuluu”, ja *Volenti non fit iniuria* – ”tahtovalle ei tapahdu vääryyttä”.

Ensimmäisen säännön mukaan jokaiselle vapaalle miehelle on taattava koskematon omistusoikeus siihen, minkä hän on itse tehnyt tai ostanut tai saanut vapaaehtoisena lahjoituksena. Kun jokaisella on hallussaan ”omansa”, tilanne on tasapainossa.

Toinen periaate säätelee lahjoituksia ja kauppasopimuk-

sia. Kun vapaa mies myy tai lahjoittaa omaisuuttaan muille, se ei tältä osin enää kuulu hänelle vaan siirtyy lahjan saajalle kuuluvaksi. Koska alkuperäinen omistaja tahtoi antaa tai vaihtaa omansa, hänelle ei ole tapahtunut vääryyttä, vaikka hän onkin menettänyt aiemman omistusoikeutensa.

Luonnollisen johtoasemansa takia vapaat miehet omistavat Aristoteleen mukaan myös kaiken sen, mitä heidän orjansa ja vaimonsa ovat tehneet tai saaneet.

Jakava oikeudenmukaisuus

Jakava eli *distributiivinen oikeudenmukaisuus* koskee Aristoteleen teoriassa julkisten avustusten jakoa valtion kassasta. Sellainen tuli kyseeseen lähinnä, kun joukko kansalaisia lähti perustamaan uutta siirtokuntaa oman kaupunkivaltion ulkopuolelle.

Distributiivinen oikeudenmukaisuus perustuu ”geometriseen tasa-arvoon”. Periaatteena on, että *kullekin annetaan se, mitä hän ansaitsee*, seuraavan kaavan mukaan:

$$\frac{\text{A:n ansiot}}{\text{A:n osuus}} = \frac{\text{B:n ansiot}}{\text{B:n osuus}}$$

Esimerkiksi jos henkilön A ansiot ovat kaksinkertaiset henkilön B ansioihin verrattuna, hän saa matkalle lähdettyessä kaksi kertaa enemmän varoja kuin B.

Kuinka sitten arvioidaan se, mitä kukin ansaitsee? Kuten Aristoteles totesi, tämä riippuu valtiomuodosta. *Oligarkiassa* ansioiksi laskettaisiin rikkaus ja ylhäinen syntyperä. Mutta

harvainvalta ei ole luonnonmukainen valtiomuoto, joten oikeudenmukaisuuden toteutuminen sen puitteissa on joka tapauksessa kyseenalaista. Demokratiassa riittää ansioksi se, että on mies ja syntynyt vapaista vanhemmista. Kaikkien vapaiden miesten oikeudenmukainen osuus on tässä valtiomuodossa sama. Aristokratiassa otettaisiin huomioon kansalaisuuden lisäksi luonteenpiirteet ja annettaisiin hyveellisemmälle enemmän kuin vähemmän hyveelliselle tai paheelliselle. Aristokratia olisi ollut Aristoteleelle periaatteessa mieluisin malli omaisuutta jaettaessa, mutta käytännössä tässä – kuten hallitsemisessakin – on tyydyttävä toiseksi parhaaseen vaihtoehtoon, demokratiaan.

Oikaiseva oikeudenmukaisuus

Oikaiseva eli *retributiivinen oikeudenmukaisuus* perustuu geometrisen ajattelun sijasta ”aritmeettiseen tasapuolisuuteen”. Tämän oikeudenmukaisuuden muodon tehtävänä on korjata liikesuhteissa ja muussa yhteiselämässä tapahtuneet vääryydet.

Vapaaehtoisissa liikesuhteissa, kuten rehellinen myynti, osto, lainaus tai vuokraus, ei tapahdu vääryyttä. Mutta tahdonvastaisissa omaisuuden siirroissa sitä tapahtuu. Tästä ovat esimerkkejä varkaus, ryöstö, huijaus ja toisen orjan houkuttelu omaan palvelukseen. Samoin muissa inhimillisissä suhteissa voi tapahtua vastaavia vääryyksiä, sellaisia kuin murha, myrkyttäminen, aviorikos ja panettelu.

Aritmeettinen tasapuolisuus edellyttää kaikissa soveltu-
vissa tapauksissa sitä, että kullekin *palautetaan se, mikä hänelle kuuluu*. Omaisuusrikoksissa palautetaan tavarat ja

orjat sille, jolle ne kuuluvat. Samoin ilmeisesti panetteluun sisältynyt väärä todistus toisesta kansalaisesta oikaistaan ja hänelle luovutetaan parhaalla mahdollisesti saatu etu. Mallin käyttö murhien ja aviorikosten yhteydessä on hankalampaa, koska kuollutta ei saa henkiin eikä aviorikosta tekemättömäksi. Murhatun omaisille voidaan kuitenkin taata se taloudellinen suoja, jonka hän itse olisi eläessään taannut perheelleen. Ja ehkä aviorikoksellekin voidaan mitata rahallinen arvo, joka tekee ”palauttavan” korvauksen mahdolliseksi.

”Aritmeettista” näissä on joka tapauksessa se, että korvaus on samansuuruinen kuin menetys, ei enempää eikä vähempää. Uhrin tai rikkojan ansiot tai asema eivät saa, demokratiassa sen paremmin kuin muissakaan valtiomuodoissa, vaikuttaa maksun määräämiseen.

Aristoteleen opetukset

Aristoteleen poliittisen teorian keskeinen osa on, että valtion vakaus on yleensä kaikkien edun mukaista. Sitä edistää laaja ja suhteellisen vauras keskiluokka. Sisäisen rauhan hyväksi hän oli valmis uhraamaan monia vapauksia.

Kun suhteellisen pieni kaupunkivaltio toimii demokratian ja oikeudenmukaisuuden periaatteiden mukaisesti ja sitä johtavat vapaat miehet, vakaus toteutuu ja jokainen ihminen voi Aristoteleen mukaan toteuttaa luontonsa mahdollisimman täydellisesti – elää hyveellisesti ja saada sen, mitä ansaitsee.

Aristoteles ei ollut poliittisesti radikaali reformisti kuten Platon – hänelle olisi kelvannut ihannevaltioksi oman aikansa Ateena pienin korjauksin. Muutoksen sijasta hänen teoriansa puolustaakin yhteiskunnan järjestelyitä sellaisina kuin ne kulloinkin sattuvat olemaan,

kunhan kansalaiset voivat niiden puitteissa elää hyvää – onnellista ja hyveellistä – elämää.

Käyttämällä ihmisluontoa oikeutuksensa perustana Aristoteles pyrki osoittamaan, että valtiota ei tarvitse luoda tekemällä sopimuksia tai sitoutumalla vanhoihin tapoihin. Se syntyy historian kuluessa ja muotoutuu, mikäli hyvin käy, lopulta palvelemaan ihmisten yhteistä hyvää.

Aristoteleen teoriasta tuli vaikutusvaltainen puolitoista vuosituhatta hänen kuolemansa jälkeen Tuomas Akvinolaisen työn kautta. Lyseo lopetti toimintansa ennen kristillisen ajan alkua, eikä Aristoteleen työtä etiikan ja politiikan aloilla tunnettu Euroopassa ennen kuin hänen kirjoitustensa käännökset ja kommentaarit 1200-luvulla löysivät tiensä Espanjaan, Italiaan ja Ranskaan.

⁴ *Tuomas Akvinolainen*

∞ VALTIO KIRKON VARJOSSA

”Kirkon tohtori, Aristoteleen kristillistäjä”

Tuomas Akvinolainen (1225–1274) syntyi pionaateliseen perheeseen Etelä-Italiassa ja sai peruskoulutuksensa Monte Cassinon luostarissa sekä Napolin yliopistossa. Hän liittyi dominikaanien oppineeseen, vuosisadan alussa perustettuun veljeskuntaan ja lähti 20-vuotiaana Pariisiin saamaan lisäoppia. Pariisissa hän opiskeli, opetti ja kirjoitti useaan otteeseen elämänsä loppupuolelle asti. Veljeskunnan ja kirkon tehtävissä hän palveli myös eri puolilla Italiaa. Kun Akvinolainen toimi professorina Pariisin yliopistossa, Aristoteleen latinaksi käännetyt teokset edustivat tieteen huippua. Hänen omaa tuotantoaan voidaan luonnehtia aristoteeliskristilliseksi synteeksiksi. Pariisissa Akvinolainen kävi oppiriitoja toisaalta arabialaisia aristoteelikkoja ja toisaalta kirkkoisä Augustinusta kannattaneita platonisteja vastaan. Edellisiä vastaan hän esitti, että oikein ymmärrettyinä järjen ja uskon, filosofian ja teologian, argumentit ovat aina yhteensopivia – ainoa ero on, että teologian ensimmäiset oletukset tulevat jumalallisesta ilmoituksesta. Augustinolaisten kanssa kiista koski luonnon ja hengen suhdetta. Augustinolaiset ja varhaisempien teologien enemmistö opettivat, että sielu on ruumista välineenä käytävä erillinen olio. Ajattelutapa muistutti ranskalaisfilosofi René Descartesin (1596–1650) myöhemmin esittämää dualistista käsitystä sielun ja ruumiin suhteesta. Akvinolainen opetti aristoteeliseen tapaan ihmisen olevan sellainen sielun ja ruumiin yhdistelmä, jossa sielu on ruumiin muoto. Näkemys ei ole samalla tavalla dualistinen, koska sielu ei siinä ole erillinen, itsenäinen olio. Akvinolaisen oppi, jossa hän yhdisti

piirteitä aristotelismista ja kristillisestä platonismista, on, aikojen myötä jonkin verran muunneltuna, edelleen katolisen etiikan ja teologian ydin ”tomismin” nimellä.

Ihmisluento ja kuolematon sielu

Akvinolainen omaksui ihmiskäsityksensä ja etiikkansa suureksi osaksi Aristoteleelta, mutta hän lisäsi niihin kristillisestä ja platonistisesta vaikutuksesta kuolemattoman sielun, ei tosin erillisenä substanssina eli olevaisen perimmäisenä ainesosana.

Aristoteleen mukaanhan jokaisen ihmisen korkein päämäärä, telos, on onnellisuus tai hyvä elämä. Kun tämä näkemys tulkitaan teoreettista järkeä korostavalla tavalla, ihmisen tavoiteltavin tila on teoreettisen sielunosan oikea toiminta eli tiedollinen täydellistyminen. Samasta asiasta on käytetty myös nimitystä ”maailmankaikkeuden perimmäisten periaatteiden mietiskely”.

Aristoteleen maailmankuvassa kaikkein perimmäinen periaate oli *liikkumaton liikuttaja*. Maailmankaikkeus muodostuu pallon muotoisista, sisäkkäisistä piireistä tai sfääreistä, joista ihmiset elävät kuunalisessa sfäärissä, kun taas planeetat ja tähdet liikkuvat kuunylisessä maailmassa. Liikkumaton liikuttaja on kaikkien näiden piirien ylä- ja ulkopuolella oleva olento, joka pitää niitä jatkuvassa liikkeessä ja johon siis liike eli elämä maailmassa perustuu. Aristoteles käytti tästä olenosta myös nimeä ”jumala”, vaikkakaan hänellä (tai sillä) ei ole mitään uskonnollisia, ainakaan kristillisiä piirteitä. Liikkumaton liikuttaja ei esimerkiksi ole kiinnostunut ihmisten sieluista eikä se tuo itseään tietäväksi ilmoituksessa.

Akvinolaisen näkemys tästä oli, että Aristoteleen sinänsä

oikea teoria kuvasi vain ihmisen maallista, *tämänpuoleista* päämäärää ja *epätäydellistä onnellisuutta*, jonka voi saavuttaa maanpäällisessä elämässä. Akvinolaisen oman käsityksen mukaan ihminen on kuolematon ja hänen korkein onnellisuutensa on täydellistyminen välittömässä yhteydessä Jumalaan, joka on todellisuuden hyvä alkusyy. *Täydellinen onnellisuus* toteutuu käytännössä niin, että ihminen suuntaa kaikissa toimissaan tahtonsa tämän ajatuksen mukaisesti.

Ihmisen korkein hyvä onkin Akvinolaisen mallissa ”Jumalan näkeminen kasvoista kasvoihin” kuoleman jälkeen, ja hänen on aina suunnattava tahtonsa tähän päämäärään pääsemiseen. Etiikassa tämä tarkoittaa sitä, että ihminen harjoittaa hyveitä, jotka luonto sanelee ja kristillinen kirkko tulkitsee kansalle. Poliitiikan teoriassa se luo perustan kirkon ja valtion keskinäiselle suhteelle.

Valtio luonnollisena instituutiona

Valtio on Akvinolaisen, samoin kuin Aristoteleenkin, mukaan luonnollinen instituutio. Tässä Akvinolainen seurasi teleologista ajattelua.

Jokaisella oliolla on päämääränsä, jonka tavoittaminen on joillakin niistä välttämätöntä (elottomat oliot) ja joillakin vaistonvaraista (kasvit ja eläimet). Ihmisillä päämäärän tavoitteluun tarvitaan myös järkeä, vaikkakaan ihminen ei *yksin* pysty edes järkensä valossa saavuttamaan sitä. Kun hänellä ei ole turkkia, torahampaita tai muita tehokkaita eloonjäännin välineitä, hän ei pysty edes suojautumaan kylmää vastaan tai hankkimaan riittävän tehokkaasti ravintoa. Näiden välineiden sijasta ihmisellä on *kieli* – kyky kommunikoida muiden

kaltaistensa kanssa. Kielen avulla ihminen pystyy järjelliseen yhteisöelämään, joka kuuluu luonnollisiin päämääriin, koska ihminen on luonnostaan sosiaalinen olio.

Näistä havainnoista voidaan Akvinolaisen mukaan päätellä, että *yhteisö* tai *yhteiskunta* on luonnollinen instituutio. Mutta ne eivät vielä todista, vaikka Aristoteles niin ajattelikin, että *valtio* hallitsijoineen ja lakeineen olisi luonnon sanelema – ehkä ihmiset voisivat elää yhdessä ilman sääntöjä ja ilman johtajia, kuten anarkistit väittävät.

Valtiokin on kyllä myös Akvinolaisen mielestä luonnon sanelema, mutta tämän takaa vasta se seikka, että luonnon järjestyksessä jokaisella kokonaisuudella on luonnollinen hallitsijansa. Sielu johtaa ruumista, koska se on ruumiin muoto. Järki johtaa muita sielunosia, koska se on niiden muotoava ja koossapitävä voima. Ja yhteisön pysymiseksi järjestyksessä se tarvitsee myös hallitsijan.

Yksi hallitsemisen muoto on, että ylempi hallitsee alempia. Aristoteleeseen vedoten Akvinolainen viittaa usein tällaisiin luonnollisina pitämiinsä hallintasuhteisiin lasten ja vanhempien välillä, naisten ja miesten kesken sekä muiden yhteisöjen piirissä. Mutta hän omaksui Aristoteleelta myös käsityksen, että tämä ei ole poliittisen yhteisön eli valtion perustava valtasuhde. Valtion jäsenet ovat kansalaisia ja siksi myös poliittisen vallan haltijoita. Miten tahansa hallinto on valtiossa järjestetty, johtajat käyttävät viime kädessä kansalaisille kuuluvaa valtaa. Akvinolainen antaa myös poliittisessa teoriassaan merkittävän roolin oikeuslaitokselle, jonka tulisi toimia riippumattomasti ja edistää siten yhteisön hyvää.

Käsityksessään valtion luonnonmukaisuudesta Akvinolainen poikkesi kristillisen kirkon aiemmasta kannasta. Esimerkiksi kirkkoisä Augustinus oli opettanut, että valtio on synnin palkka ja ihmisten omaa keksintöä – keinotekoinen, ei luon-

nollinen. Paratiisissa elettiin luonnonmukaisesti ja luonnon lain mukaan. Mutta syntiinlankeemuksen jälkeen ihminen ei pystynyt elämään sopusoinnussa luonnon kanssa, vaan tarvitsi kaitsijakseen valtion.

Akvinolainen omaksui Aristoteleen ajatuksen, että valtio on luonnollinen instituutio hyvää elämää varten. Se ei palvele vain elämän välttämättömyyksiä, vaan edistää kansalaisten elämän muodostumista hyväksi. Valtio ei tarvitse mitään oikeutusta itsensä ulkopuolelta. Koska valtio palvelee kansalaisten hyvää sikäli kuin he ovat kuolevaisia ihmisiä, valtio voi olla hyvä tai huono riippumatta siitä, mihin uskontokuntaan ihmiset kuuluvat. On myös huomionarvoista, että Akvinolainen toistaa Aristoteleen käsityksen, jonka mukaan yksilö voi olla hyvä kansalainen mutta silti huono ihminen. Kansalaisuus on vain yksi elämän ulottuvuus. Jokapäiväisessä elämässä on muitakin puolia, jotka eivät kuulu poliittisen päätöksenteon piiriin. Siihen ei Akvinolaisen mukaan kuulu myöskään uskonnon sisällöstä päättäminen.

Kirkko täydellisenä autonomisena yhteisönä

Akvinolaisen mukaan kirkko on valtion yläpuolella, koska se on ainoa *autonominen* (omalakinen, itseriittävä) ja *täydellinen* yhteisö.

Valtio pystyy kyllä itseriittävästi tai itsenäisesti takaamaan kansalaistensa tämänpuoleisen hyvän – joka onkin valtion päämäärä. Se pitää yllä sisäistä rauhaa ja turvallisuutta, suuntaa kansalaisten toiminnot määrittelemiinsä hyviin päämääriin, tyydyttää kansalaistensa aineelliset tarpeet, huolehtii ulkoisesta turvallisuudesta torjumalla sodanuhat sekä ehkäisee

valtiota nakertavaa moraalittomuutta ja rikollisuutta. (Viimeksi mainituista seuraa, että myös armeija, poliisi ja oikeuslaitos ovat luonnollisia instituutioita. Niiden oikeutus tulee Jumalalta siinä mielessä, että olevaisen järjestys, johon nekin kuuluvat, on perimmältään Jumalan luoma). Nämä piirteet tekevät valtiosta omalla tehtäväalueellaan *autonomisen* yhteisön.

Mutta koska ihmisen lopullinen päämäärä on yhteys Jumalan kanssa eikä valtio tyydytä tätä tarvetta, se ei ole *täydellinen* autonominen yhteisö. Sen johtajat eivät voi itse määrittellä kaikkia tekemisiään, koska väärät päätökset voisivat ehkäistä ihmisen korkeimman päämäärän tavoittelua.

Akvinolaisen ajatus oli korostaa valtion luonnetta itsenäisenä ja riippumattomana instituutiona. Ei-kristittyjen valtiot ovat sinänsä täysin legitiimejä – oikeutettuja. Mutta kastetut kristityt kuuluvat hänen mukaansa myös ylikuunnolliseen yhteisöön, jota kirkko edustaa. He ovat siten tavallaan kahden järjestelmän kansalaisia. Kaikkien sisällöllisten uskonnollisten kysymysten suhteen he ovat kirkon jäseninä sen auktoriteetin alaisia. Mutta uskontoon liittymättömien poliittisten asioiden yhteydessä he ovat maallisia kansalaisia, poliittisen vallan ja oikeuksien haltijoita. Kansalaisyhteisöt ja -velvollisuudet eivät koske uskonnon sisäisiä asioita, eikä kirkolla ole valtaa päättää niistä.

Poliittisella tasolla Akvinolaisen teoriaa voi luonnehtia aristoteeliseksi, mutta hänen käsityksensä hengellisestä valasta kirkossa oli platonistis-auktoritatiivinen. Erottamalla hengellisen ja poliittisen vallan sekä korostamalla valtion itsenäisyyttä Akvinolainen edisti omalta osaltaan kirkon ja maallisen vallan erottamista toisistaan keskiajalla.

Akvinolaisen suhde yksilöiden oikeuksiin

Akvinolaisen teoria erosi varhaisemmista keskiajan opeista siinä, että hän piti tärkeänä Aristoteleen ajatusta kansalaisista, joille valta perimmältään kuuluu. Kirkon hengellinen valta oli hänen mukaansa kyllä ehdoton, mutta kirkon ja valtion erottaminen takasi ainakin periaatteessa, että tämä ehdottomuus, tai ”totalitarismi”, ei ulottunut poliittiselle alueelle.

Akvinolainen uskoi kuitenkin myös, että logiikan nimessä osa on aina alistainen kokonaisuudelle. Koska valtio on luonnollinen kokonaisuus ja kansalaiset sen osia, tästä seuraa, että kansalainen, yksilö, on joissain suhteissa täysin alistainen valtiolle.

Seuraako tästä sitten, kuten totalitarismin kannattajat ovat myöhemmin uskoneet, että yksilön hyvä on uhrattava valtion hyvän edistämiseksi? Akvinolaisen mukaan kyllä ja ei. ”Kyllä” siinä mielessä, että yksilön on esimerkiksi hyvä antaa henkensä puolustaessaan maataan. ”Ei” siinä mielessä, että tavoitellessaan kokonaisuuden parasta esimerkiksi sotimalla valtion vihollisia vastaan yksilö tavoittelee aina samalla myös omaa parastaan. Hänen parhaansa – valtion osana – kun on riippuvainen tai yhtä kokonaisuuden parhaan kanssa.

Myöhempien poliittisten ihanteiden valossa Akvinolaisen logiikkaa voidaan ehkä arvostella siitä, että se ei jätä tilaa *yksilölle* liberaalissa tai individualistisessa mielessä. Tähän kritiikkiin on kuitenkin tehtävä kaksi reunahuomautusta. Ensinnäkin yksilön käsite modernissa mielessä syntyi vasta hänen jälkeensä, uudella ajalla. (Sana ’totalitarismi’ on peräisin 1900-luvun alusta.) Ja toiseksi hän ei ole myöhemminkään jäänyt yksin kannassaan. Seuraavissa luvuissa tämä käy ilmi ainakin Rousseauin ja Marxin kohdalla.

Tyrannian pelko, aristokratia ja demokratia

Akvinolainen jakoi hallitusmuodot hyviin ja pahoihin ja asetti ne keskinäiseen järjestykseen. Hyvinä niistä hän piti, paremmasta huonompaan, monarkiaa, aristokratiaa ja lainkuuliaista demokratiaa. Huonoina hallitusmuotoina hän piti kuritonta demokratiaa, oligarkiaa ja tyranniaa.

Näistä *monarkia* on periaatteessa paras, koska siinä pää johtaa ruumista. Mutta koska yksinvaltiaan valitseminen voi epäonnistua, monarkiasta voidaan helposti joutua *tyranniaan* – joka puolestaan on pahin hallitusmuoto, koska siinä pää johtaa ruumista harhaan. Tyranniasta on sitä paitsi vaikea päästä eroon. Yksinvaltiasta ei voi oikeutetusti surmata, koska murha on ehdottomasti väärä teko. Ja vaikka tyrannin syökseminen vallasta olisi sallittua, yritys voi epäonnistua ja näin pahentaa tilannetta entuudestaan. Siksi tämä vaihtoehto on parasta ehkäistä jo etukäteen ja turvautua *aristokratian* ja *demokratian* yhdistelmään. Nämäkin hallintotavat voivat täyttää tehtävänsä huonosti, mutta ainakin vallanpitäjät on helppompi vaihtaa ja tilanne näin korjata.

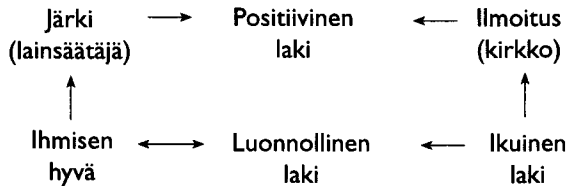
Kaiken kaikkiaan siis Akvinolainen oli sitä mieltä, että monarkia on teoriassa paras hallitusmuoto, mutta käytännössä on turvallisempaa pitäytyä demokratiaan ja aristokratiaan.

Luonnonoikeusteoria lakien perustana

Akvinolaisen käsitys valtion ja sen lakien luonteesta perustui *luonnonoikeusteoriaan*. Sen tausta ja pääperiaatteet ovat seuraavat.

Ihmisten toimintaa yhteisössä ja valtiossa säätelee neljä sääntöjoukkoa, joiden käskyt ja kiellot ovat ideaalisessa tilanteessa samat. *Jumalan ikuinen laki* on täydellisenä vain Jumalan tiedossa, mutta se on kaikkien muiden säädösten perusta ja sanelija. *Jumalallinen positiivinen laki* on kirkon hallussa oleva ilmoituksen kautta saatu lakikokoelma, joka on kirjattu pyhiin kirjoituksiin ja kirkon opetukseen. (Jumalan laki on paljastettu epätäydellisesti juutalaisille ja täydellisesti kristityille.) *Luonnollinen laki* on Jumalan ikuisen lain ilmenemismuoto luonnossa, ja se voidaan saada selville tutkimalla järjen valossa sitä, mikä on ihmiselle hyväksi. Ihmisillä on myös omassatunnossaan välitön moraalitietoisuus, joka sisältää samat luonnollisen lain yleiset periaatteet. Omantunnon moraalitietoisuus on erehtymätön yleisten periaatteiden osalta, mutta se voi erehtyä niiden soveltamisessa. *Inhimillinen positiivinen laki* on kirjattu maallisten vallanpitäjien lakikirjoihin ja asetuskokoelmiin, ja sen tulisi vastata luonnollista lakia eli luonnonoikeutta.

Oikeiden positiivisten lakien säätämisyjärjestys on esitetty kaavamaisesti seuraavassa kuviossa:



Maallisen lainsääätäjän on pyrittävä selvittämään, mikä on luonnollisen lain mukaista, toisin sanoen, mikä edistää ihmisten hyvää. Metodina tässä on järjen käyttö. On tutkittava, minkälainen ihmisluonto on, pääteltävä siitä, mikä on ihmiselle hyväksi, selvitettävä, kuinka tätä hyvää voidaan parhaiten edistää, ja säädettävä lait sen mukaisesti.

Mallia voidaan tulkita niinkin (tosin Akvinolainen ei ilmeisesti tehnyt sitä), että luonnollisen lain todellinen lähde, Jumalan ikuinen laki, on välittömimmin paljastettu ilmoituksessa. Tästä seuraisi, että kirkon tuomioistuimet ovat aina halutessaan maallisten yläpuolella.

Voluntarismien ja yksilöoikeuksien haaste

Sekä luonnonoikeusajattelu että sitä suoraan kehittäneet tai kritisoineet teoriat ovat eri muodoissa vaikuttaneet pitkään Euroopassa. Akvinolaisen jälkeenkin aristoteelinen poliittinen ajattelu oli suosittua yliopistoissa pitkälle uudelle ajalle asti. Sen yhteydessä esiintyi uusia korostuksia, joista erityisen merkittäviä jälkivaikutuksensa takia olivat ”voluntaristisen” ihmiskäsityksen syntyminen ja uusi oikeuksien teoria. Kumpikin kehittyi erityisesti fransiskaanijattelijoiden keskuudessa.

Voluntaristisen ihmiskäsityksen mukaan ihmisen persoonan keskuksena on *tahto* (lat. *voluntas*), joka ilman mitään muuta syytä, ennustamattomasti, arvostaa jotain ja on arvostamatta jotain muuta. Tämä ajattelutapa pitää ihmisiä paljon enemmän yksilöinä kuin aristoteelinen tai platonistinen perinne. Vastaavasti teoriassa vähennee niiden asioiden määrä, joita ihmisten voidaan olettaa luonnostaan pitävän hyvinä.

Akvinolainen opetti Aristoteleen tavoin, että voidaan esittää pitkä luettelo sellaisista hyvän elämän perustekijöistä, joiden edistäminen kuuluu ongelmattomasti valtion tehtäviin. Voluntaristinen ihmiskäsitys suosii näkemystä valtiosta, jonka ohjelma on vähemmän sisällöllinen. Tällainen valtio toimii ennemminkin järjestelmänä, joka luo puitteet kansalaisten omille toiminnoille. Esimerkiksi englantilaisen filosofin ja teologin William Ockhamin (1285–1349) poliittisessa teoriassa näkyy tämä ajatustapa.

Samansuuntainen kehitys ilmenee laillis-poliittisessa keskustelussa oikeuksista. Erityisesti fransiskaaneiteoreetikot käsittivät omistamiseen ja ansaitsemiseen liittyvät oikeudet entistä enemmän subjektiivisiksi, toimivalle henkilölle kuuluviksi oikeuksiksi, joiden perusteella hän voi esittää vaatimuksia muita kohtaan. Tässä yhteydessä ryhdyttiin myös puhumaan oikeuksista vapauksina – ja ennakoitiin näin myöhemmin, 1600-luvulla, alkanutta ”liberalistista” poliittista keskustelua.

William Ockham arvosteli voluntaristisista lähtökohdista Akvinolaisen luonnonoikeusteoriaa. Akvinolainen oletti, että koska luonnollinen laki eli moraalilaki perustuu keskeisiltä osin ihmisen olemukseen, sen ei voida edes ajatella olevan muuta kuin se on. Voluntaristit ajattelivat kuitenkin, että olemus määrää ihmistä huomattavasti vähemmän. Ihmisolemuksesta ei siksi ole mahdollista päätellä, mikä on hyvää ja mikä on pahaa – yhtä tahtoa näyttää miellyttävän yksi asia, toista tahtoa toinen.

Ockham ajatteli, kuten Akvinolainenkin, että ihmisillä on luonnollinen moraalitajunta. Mutta hän ei uskonut, että se olisi johdettavissa ihmisen olemuksesta. Moraali on mikä on, koska Jumala on asettanut ihmisille tietynlaisen moraalitajun ja Jeesus on vahvistanut sen opetuksillaan. Moraalilla ei ole viime kädessä mitään itsensä ulkopuolista perustaa, jonka järki voisi itsenäisesti löytää. Tämä teoria muistuttaa Immanuel Kantin eettistä oppia (josta lisää tuonnempana). Keskiaikaisessa muodossaan sitä voidaan kutsua ”Jumalan käsky -teoriaksi”. Moraali on mikä on, koska Jumala on päättänyt sen olevan sellainen. Jos hän olisi päättänyt toisin, se olisi toisenlainen.

Tämä ajattelutapa kilpaili pitkään Akvinolaisen opin kanssa valta-asemasta, mutta joutui sitten katolisessa kirkossa tappiolle. Protestantismi suhtautui ja suhtautuu Ockhamin kantaan myönteisemmin.

Luonnonoikeusajattelun myöhempi kehitys

Akvinolaisen teoria lain ja moraalien perustasta luonnossa on periaatteessa helppo omaksua. On epäilemättä totta, että ihmiset elävät maailmassa sellaisena kuin se on ja voivat paremmin mikäli he järjestävät elämänsä vallitsevien olosuhteiden mukaisesti. Kylmillä alueilla asuvien kansojen kannattaa rakentaa itselleen lämpimät asumukset, ja on järkevää olla saastuttamatta omaa ympäristöään elinkelvottomaksi. Mutta teorian soveltaminen tällaisten selvien esimerkkien ulkopuolella on ongelmallisempaa.

Mitä pitäisi sanoa vaikkapa siitä Akvinolaisen (Aristoteleelta periytyvästä) väitteestä, että miesten on luonnon järjestyksen mukaan hallittava naisia? Väitteen perustana on usein sosiaalinen todellisuus, jossa miehet määräävät naisten tekemisistä siihen mittaani asti, että naiset eivät pystyisi päättämään asioista, vaikka heille annettaisiin siihen mahdollisuus. Mutta sosiaalista todellisuutta pitävät yllä moraalisäännöt ja lait miesten ja naisten keskinäisestä suhteesta, ja nämä voidaan muuttaa. Samalla tavalla kasvatettuina ja koulutettuina niin naiset kuin miehetkin pystyvät hallitsemaan itseään ja muita.

Luonnonoikeudellinen päättelyketju ajautuu tällaisten haasteiden edessä luontevasti teologiselle linjalle. Jos uskonnolliset kirjoitukset näyttävät, ainakin vallitsevan tulkinnan valossa, tukevan miesten johtajuutta, tämä katsotaan todisteeksi toisen sukupuolen oikeasta asemasta perhe-elämässä ja politiikassa. Mutta tällainen todistelu edellyttää vahvaa uskoa kirjoituksiin ja niiden nykyhetken tulkintoihin. Järki nimittäin valjastetaan siinä kehittämään oikeutus johtopäätökselle, jonka totuuteen on jo etukäteen sitouduttu. Yleisemmin sanoen, asioiden ”luonnollisuutta” tai ”luonnottomuutta” ei selvitetä puolueettomalla tutkimuksella, vaan sitä käytetään päättelyssä sekä oletuksena että johtopäätöksenä. Tällainen päättely ei tietenkään ole loogisesti pätevä.

Uuden ajan alussa luonnonoikeusteoria alkoi vähitellen maallistua muualla kuin katolisen kirkon piirissä. Viittaukset ”Jumalan ikuisen lakiin” ja ilmoituksen autuaaksi tekevään voimaan alkoivat vähentyä. Jäljelle jäi ensin ajatus siitä, että ikuinen laki on aikojen alussa kirjoitettu ihmisten mieliin, mutta he ovat sittemmin unoh-
tuneet sen. Siksi lakien laatimisessa haluttiin siirtyä yhä enemmän järjen käyttöön uskon sijasta. Myöhemmin luonnonoikeusteoria maallistui kokonaan, vaikkakin viitteitä säädösten uskonnollisesta alkuperästä on jäljellä useimpien länsimaiden laeissa.

Filosofiassa maallisen mallin pohjalta kehittyivät uudella ajalla sopimusteoriat – ajattelutapa, jota voidaan kutsua myös ”luonnonoikeusteorian sopimusteoreettiseksi haaraksi”. Tämän näkemyksen ehkä vaikutusvaltaisin varhainen muotoilija oli Thomas Hobbes.

⁵ Thomas Hobbes

∞ SOPIMUKSELLINEN YKSINVALTIAS

”Modernin maallisuuden isä poliittisessa filosofiassa”

Uuden ajan alussa Eurooppa oli poliittisesti sekasortoisessa tilassa. Kirkon vaikutus oli heikkenemässä, ja käytiin kamppailuita monarkian asemasta. Oliko monarkia Jumalan asettama valtiomuoto, ja jos oli, kenellä kilpailevista kuninkaista oli puolellaan Jumalan tai kirkon tuki? **Thomas Hobbes** (1588–1679) syntyi Espanjan Suuren Armadan valmistellessa hyökkäystä Englantiin, ja hänen elinaikanaan maata hallitsivat kuninkaat ja puritaanit tasavaltalaiset. Hän opiskeli Oxfordissa ja työskenteli valmistuttuaan yksityisopettajana ja tutkijana. Englannin sisällissodan aikana hän vietti vuosikymmenen 1641–1651 maanpaossa Pariisissa, mutta pääsi palaamaan kotimaahansa puritaanien tultua valtaan, koska hänen pääteoksensa *Leviathan* (1651) näytti oikeuttavan minkä tahansa hallituksen, kunhan se on tosiasiallisesti vallassa. Ehkä samasta syystä hän pysyi suosiossa myös monarkian palattua, vaikkakin sekä Oxfordin yliopisto että katolinen kirkko kielsivät hänen kirjojensa lukemisen niiden ”materialistisuuden” ja ”ateistisuuden” vuoksi. Hobbes oli yksi uuden ajan alun huomattavimmista poliittisista filosofeista ja sopimusteoreettisen koulukunnan tunnetuin nimi. Hänen ajattelunsa vaikutus näkyy myöhemmin muiden muassa Lockella, Rousseaullla ja Kantilla.

Luonnontila psykologisena rakennelmana

Kristillisessä ajattelussa ”luonnontilalla” tarkoitettiin useimmiten ihmisen elämää paratiisissa – hyvää olotilaa, josta oli jouduttu pois syntiinlankeemuksen takia. Valtiota pidettiin välttämättömänä pahana, jota ihmiset tarvitsevat korvaamaan Jumalan alkuperäisen kaitselmuksen arkielämän tilanteissa. Sen tehtävänä oli pitää huolta ihmisten aineellisista tarpeista, ja kirkon ohjaamana myös heidän hengellisistä tarpeistaan.

Hobbes piti tällaisia ajatuksia epäselvinä ja monimielisinä ja halusi rakentaa poliittisen teoriansa *tieteellisesti*, psykologisten havaintojen ja järjen saneleman etiikan varaan. Valtio ei hänen mukaansa ole välttämätön paha, vaan pikemminkin välttämätön hyvä – väline järkevään yhteiselämään.

Hobbesin ajattelun lähtökohta olikin luonnontila psykologisena rakennelmana tai rekonstruktiona, ei oletettuna historiallisena tilanteena menneisyydessä.

Kaikkien sota kaikkia vastaan

Hobbesin lähtöoletus oli se, että kaikki ihmiset ovat ruumiillisilta voimiltaan jokseenkin tasavahvoja. Tämä ei tietenkään tarkoita sitä, että jokainen jaksaisi juosta yhtä nopeasti tai nostaa yhtä suuria painoja. Mutta se tarkoittaa, että *heikoinkin ihminen voi*, jos niin haluaa, *tappaa vahvimmankin ihmisen*. Hän voi tehdä sen vahvimman nukkuessa, viekkaudella (esimerkiksi myrkyttämällä) tai toisten avulla.

Mutta miksi kukaan haluaisi tappaa toista? Hobbes löytää vastauksen tähän kysymykseen ihmisluonnosta – jonka hän ymmärtää varsin eri tavalla kuin esimerkiksi Akvinolainen.

Jokainen luonnontilainen ihminen haluaa pohjimmiltaan kahta asiaa, nimittäin *säilyä hengissä* ja *hallita muita*. Ensimmäinen näistä on myös jokaisen eettisen, hyvin kasvatetun ihmisen päämäärä, joten *jokainen* haluaa sitä. Toinen ei ole välttämättä eettisen ihmisen mielestä hyvä tavoite, mutta on olemassa myös epäeettisiä yksilöitä, joiden mielestä se on. Vallitsevassa todellisuudessa kukaan ei voi tietää toisesta, kumpaan ryhmään tämä kuuluu.

Jokainen ihminen voi myös uskoa pääsevänsä näihin päämääriin, sillä ihmiset ovat perustavalta järjenkäytöltään yhdenveroisia. Kaikki eivät ymmärrä yhtä hyvin tieteellisiä teorioita, mutta jokainen tulee järkensä avulla toimeen maailmassa. Ainakin jokainen voi kuvitella olevansa yhtä viisas tai viisaampi kuin muut – tai sitten oikealla asialla, jolloin muut ihmiset auttavat häntä päämäärien tavoittelussa.

Mutta kun kaksi ihmistä tavoittelee päämäärää, jota ei voida jakaa (kuten oman itsen hallinta), heistä tulee automaattisesti vihollisia. Ja vihollisuus johtaa pyrkimykseen saada toinen hengiltä tai alistaa hänet oman vallan alle. Halu säilyä hengissä motivoi mahdollisen uhan poistoon – eräänlaiseen ”ennalta ehkäisevään itsepuolustukseen”. Halu hallita taas vie kohti toisten alistamista.

Tieto siitä, että vihollisia on, tai ainakin voi olla, johtaa varustautumiseen ja liittoutumiseen. Selvin motiivi tähän on itsepuolustus. Mutta joillekin se ei riitä, koska he tuntevat mielihyvää ajatuksesta, että he pystyvät voittamaan muut. He sotivat muutenkin kuin itsepuolustukseksi.

Tästä seuraa, että luonnontilassa soditaan monista syistä, ainakin maineen luomiseksi ja ylläpitämiseksi, aineellisen hyödyn saavuttamiseksi hallitsemalla muita sekä oman ja lähipiirin turvallisuuden suojaamiseksi. Siksi luonnontilassa vallitsee – tai voi koska tahansa puhjeta – *kaikkien sota*

kaikkia vastaan, ja tämä tekee mahdottomaksi teollisuuden, maanviljelyn, merenkulun, kaupankäynnin, rakentamisen ja kulttuurin. Luonnontilassa ihminen elääkin jatkuvassa pelossa, ja hänen elämänsä on Hobbesin sanoin ”yksinäinen, kurja, ruma, raaka ja lyhyt”.

Hallitsijoiden luonnontila

Järjestäytyneissä yhteiskunnissa suurin osa ihmisistä on Hobbesin mukaan jokseenkin eettistä väkeä. Useimpien toimintaa ohjaa pelkän puhtaan egoismin sijasta ainakin rajoitettu altruismi tai hyväntahtoisuus muita kohtaan. Mutta toisaalta Hobbes piti kiinni siitä, että kaikki eivät ole täydellisen altruistisia, ja siitä, että jotkut ihmiset ovat puhtaasti egoistisia. Koska ei tiedetä, kuka on mitäkin, kaikkia on periaatteessa pelättävä.

Siellä, missä yhteiskunta ei ole järjestäytynyt, vallitsee edellä kuvattu luonnontila. Esimerkiksi Amerikan mantereella on Hobbesin mukaan edelleen tällaisia ihmisiä ja kansoja. (Tällä huomautuksellaan hän tarkoitti mitä ilmeisimmin – virheellisesti – ”intiaaneja” eikä uudisasukkaita, joista luonnehdinta olisi voinut pitää paremmin paikkansa.)

Euroopassa luonnontila ei vallitse tavallisten kansalaisten välillä, mutta kylläkin Hobbesin elinaikana kuninkaiden ja muiden vallantavoittelijoiden kesken. Siksi maanosassa oli vallalla ”kaikkein sota kaikkia vastaan” pahoine seurauksiineen.

Luonnon oikeus ja luonnonlait

Järkevinä oliona ihmiset eivät halua jatkuvaa sodanuhkaa, vaan rauhaa. Sen tavoittelun *psykologisia motiiveja* ovat kuoleman pelko, halu elää hyvää elämää ja toivo siitä, että ahkeruutensa avulla ihmiset voisivat elää hyvää elämää.

Rauhan tavoittelun *filosofinen oikeutus* puolestaan perustuu *luonnon oikeuteen* ja *luonnonlakeihin*. Luonnon oikeus sanelee:

- Jokainen järkevä ihminen pyrkii itsesäilytykseen.

Koska sota eli luonnontila on vastoin ihmisen itsesäilymistä, tästä seuraa *ensimmäinen luonnonlaki*:

- On tavoiteltava rauhaa ja (ellei sitä voi saavuttaa) varustauduttava puolustamaan itseään kaikin mahdollisin keinoin.

Jotta kuitenkaan kenenkään ei tarvitsisi ”varustautua puolustamaan itseään” (joka voi johtaa sotaan), kaikkien pitää antaa toisilleen samat takeet rauhan luomisesta ja säilymisestä. Tästä seuraa *toinen luonnonlaki*:

- Yksilön on oltava valmis – muiden mukana – luopumaan, rauhan säilyttämiseksi, oikeudestaan taistella ja hänen on tyydyttävä samaan määrään toiminnan vapautta kuin mihin muutkin tyytyvät.

Hobbes näkee tässä periaatteessa suoran muistuman Uuden Testamentin sääntöihin, joiden mukaan muille ei saa tehdä sitä mitä ei soisi itselleen tehtävän ja muita pitää kohdella kuin haluaisi itseään kohdeltavan (Matt. 7:12; Luuk. 6:31).

Yhteiskuntasopimuksen synty

Yhteinen toiminnan vapaudesta luopuminen tapahtuu Hobbesin mukaan parhaiten keskinäisellä *sopimuksella*. Siinä jokainen yksilö takaa jokaiselle muulle yksilölle vapauden toimia luonnon oikeuden mukaan eli pyrkiä itsesäilymiseen. Toisin sanoen, jokainen yksilö lupaa jokaiselle muulle yksilölle, ettei tapa häntä, vaikka sopiva tilaisuus tarjoutuisikin. Tämä omasta toiminnan vapaudesta luopuminen hyödyttää epäsuorasti kaikkia sopimusosapuolia, koska se edistää heidän itsesäilymistään.

Sopimuksessa ei kuitenkaan voi luovuttaa pois omaa itsesäilytysoikeuttaan. Ihminen voi sanoa toiselle: ”Tapa minut!” mutta hän ei voi sanoa: ”Jos yrität tappaa minut, en puolustaudu.” Tästä seuraa muun muassa, että sopimus, jolla yksilö lupaa syyttää itseään vääristä teoista, on tyhjä, koska yksilöllä on aina oikeus vastustaa rangaistusta, erityisesti kuolemanrangaistusta, vaikka valehtelemalla tai väkivalloin.

Toisaalta sopimuksenteon motiivi ei Hobbesin mielestä aina vaikuta sen pätevyYTEEN. Ainakin pelosta tehty, luonnon oikeuden mukainen sopimus on rationaalisesti ja eettisesti sitova. Sopimusta solmittaessa on yhdentekevää, mistä henkilökohtaisesta syystä yksilö tekee, mitä hänen joka tapauksessa järjen sanelemana pitäisikin tehdä.

Yhteiskuntasopimuksen rationaalisesta pätevyYdestä seuraa *kolmas luonnonlaki*:

- Sopimus on pidettävä.

Ellei keskinäistä lupausta kunnioittaa toisten oikeuksia pidetä, ollaan edelleen luonnontilassa, josta pyrittiin pääsemään pois.

Tavallaan sodankäynnin muotoihin on silloin vain lisätty sopimusten teko ja niiden rikkominen.

Yhteiskuntasopimus ja ehdoton yksinvalti

Yhteiskuntasopimuksen pitävyyden voi Hobbesin mukaan taata vain *absoluuttinen suvereeni*, ehdoton yksinvalti.

Kristillisessä ajattelussa ja teologisessa luonnonoikeusteoriassa ihmisten välisiä sopimuksia ja niiden noudattamista valvoi viime kädessä Jumalan laki. Mutta ihmisten kesken ainoa tapa taata sopimuksen pitävyys on perustaa yhteinen valtio ja asettaa sen johtoon suvereeni, joka pakottaa yksilöt pysymään sopimuksessa rangaistuksen pelolla. Koska järki näkee tämän, on luonnon oikeuden ja luonnonlakien mukaista nimetä valtiolle yksinvalti ja antaa hänelle kaikki valta.

Vain suvereenilla on oikeus rangaista yksilöitä luonnonlakien (tai valtion lakien) rikkomisesta. Vaikka joku puuttuisi toisten itsesäilymiseen, muut eivät saa *rangaista* häntä, koska se johtaisi sotaan ja kaaokseen.

Suvereenia ei voi erottaa, vaikka se puuttuisi alamaistensa itsesäilymiseen. Sen kyseenalaistaminen mistä tahansa syystä johtaisi takaisin luonnontilaan, joka on pahempaa kuin mikään hallitsijan mielivalta. Hobbesin suvereeni onkin absoluuttinen yksinvalti, jota ei voi rajoittaa kansankokous, kirkko, aateliston mielipide eikä sen yläpuolelle asetettu perustuslaki.

Suvereenia ei edes voi syyttää epäoikeudenmukaisuudesta, ei vaikka se toimisi moraalittomasti. ”Epäoikeudenmukaisuus” on nimittäin järjen vastaisuutta ja suvereenin asettaminen järjen mukaista. Siten kaikki suvereenin teot ovat, määri-

telmän mukaan, oikeudenmukaisia. Sitä paitsi kaikki lailliset oikeudet syntyvät vasta sopimusta tehtäessä, joten ei ole olemassa ”luonnontilan oikeudenmukaisuutta”, johon yksinvaltiaan kritiikki voisi perustua.

Sopimusteorian edut ja haitat

Hobbesin teoria oli monille uuden ajan filosofeille uskottavampi kuin esimerkiksi Akvinolaisen luonnonoikeusoppi, koska se perustuu ”modernimpaan” psykologiseen käsitykseen ihmisluonnosta. Lisäksi se erottaa toisistaan ihmisen sellaisena kuin hän *on* (mahdollisesti egoistinen yksilö) ja sellaisena kuin hänen *pitäisi olla* (rajoitetusti altruistinen kansalainen tai alamainen). Teleologisten oppien mukaan ihmiset, jotka toimivat oikein, tulevat väistämättä myös onnellisiksi. Mutta Hobbesin psykologiassa ja etiikassa on tilaa myös sille – realistiselta vaikuttavalle – mahdollisuudelle, että ihminen voi joutua kärsimään moraalisesta hyvydestään huolimatta.

Yksi sopimusteorian etu luonnonoikeusoppiin verrattuna on sen nojautuminen yksilöiden järkeen ja valintoihin. Valtio ei enää saa oikeutustaan teologisista tulkinnoista tai kuninkaiden sukuhistoriallisista tarinoista, vaan kansalaisten valinnasta. Suvereenin asema on oikeutettu vain, jos se on asetettu yhteisellä päätöksellä.

Arvostelua Hobbesin teoriassa on herättänyt suvereenin ehdoton valta. Siinä missä Aristoteles ja Akvinolainen olivat yrittäneet torjua yksinvaltiuden haitat myöntymällä demokratiaan tai aristokratiaan, Hobbesin kanta näyttää tietoisesti kutsuvan esiin kaikki pahimmat uhat. Edes turmeltunut, moraaliton, omia kansalaisiaan huonosti kohteleva suvereeni ei kerran nimityksen saatuaan koskaan menetä oikeuttaan valtaan, eikä hänen toimiaan voida mitenkään rajoittaa tai valvoa.

Hobbesin näkemys absoluuttisesta itsevaltiaasta onkin aikojen kuluessa saanut osakseen koko joukon kritiikkiä. Arvostelijoista ensimmäisten joukkoon kuuluivat valistusfilosofit John Locke, joka kannatti hallitsijan helpompaa vaihdettavuutta, ja Montesquieu, joka korosti perustuslain ja vallanjaon tärkeyttä valtion järjestelyissä.

⁶ John Locke

∞ VALTIO OMAISUUDEN SUOJANA

”Valistusfilosofi, empiristi, yksilön oikeuksien keksijä”

John Locke (1632–1704) syntyi puritaaniseen perheeseen Englannissa ja tutustui skolastiseen filosofiaan opiskellessaan Oxfordissa. Ura kirkon tai yliopiston palveluksessa ei kiinnostanut häntä, ja hän ryhtyikin harrastamaan lääketiedettä ja tutustui moniin aikansa huomattaviin luonnontieteilijöihin, esimerkiksi kemisti Robert Boyleen ja fyysikko Isaac Newtoniin. Vuonna 1667 hän sai paikan Shaftesburyn jaarlin henkilölääkärinä ja tämän pojanpojan kotiopettajana. Jaarlin poliittisen uran kehittyessä suotuisasti myös Locke sai tärkeitä valtiollisia virkoja kirkollisten asioiden tarkastajana ja merentakaisten viljelysiirtokuntien valvojana. Poliittisten olojen muuttuessa Locke joutui vuosiksi 1683–89 maanpakoon, jonka aikana hän sai valmiiksi tärkeimmät teoksensa *Essay concerning Human Understanding* (1690) ja *Two Treatises of Government* (1690). Ensimmäisessä näistä hän puolustaa valistukselle ja empirismille tunnusomaisia kantoja, joiden mukaan ihmismielen kaikki ideat ovat peräisin kokemuksista ja aistihavainnoista – synnynnäisiä ideoita esimerkiksi moraalista ei ole olemassa. Toisessa teoksessa hän esittää poliittisen filosofiansa, jonka peruskivi on yksilön oikeus hankkimaansa omaisuuteen. Viimeisinä vuosinaan Locke oli aikansa Euroopan ehkä tunnetuin ajattelija.

Luonnontila ja luonnolliset oikeudet

Locke oli sopimusteoreetikko kuten Hobbeskin, mutta hänen mukaansa luonnontila ei ole niin kaoottinen kuin Hobbes antaa ymmärtää. Lockelle luonnontila tarkoittaa sitä, että kaikki ovat vapaita ja tasa-arvoisia, eikä kukaan ole luonnostaan toisen hallitsija tai alamainen. (Käsitteen ”kaikki” sisältö on mallissa tosin huonosti määritelty – joissakin asioissa Locke näyttää tarkoittavan jokaista täysi-ikäistä ja täysivaltaista ihmistä, useimmiten kuitenkin perheenpäinä toimivia vapaita miehiä. Yhtä kaikki tasa-arvon periaate oli uusi ja tärkeä elementti, joka sai valistuksen filosofiassa kasvavan merkityksen.)

Locken mielestä luonnontilassa vallitsee moraaliin ja kultaiseen sääntöön perustuva luonnonlaki, joka antaa yksilöille *luonnollisia oikeuksia*. Tärkeimmät näistä ovat seuraavat:

- Oikeus elämään.
- Oikeus terveyteen.
- Oikeus vapauteen.
- Oikeus ruumiilliseen koskemattomuuteen.
- Oikeus omaisuuteen.
- Oikeus rangaista sitä, joka loukkaa muiden oikeuksia.

Viimeksi mainittu oikeus, joka on keskeinen Locken poliittiselle ajattelulle, ei näytä ehkä yhtä itsestään selvältä kuin muut, ihmisen omaan hyvinvointiin liittyvät oikeudet. Se perustuu kahteen seikkaan. Ensinnäkin pahantekijä vahingoittaa muita loukkaamalla heidän luonnollisia oikeuksiaan, ja tämä vahinko on korvattava. Toiseksi rikkomalla luonnonlakia hän tekee tiettäväksi, että hän ei tunnusta kaikkien järjenumaikaista tasa-arvoa. Hänet on saatava rangaistuksella katumaan

tekoaan ja tunnustamaan oikeuksien yhtäläisyys, koska muuten hän muodostaa tulevaisuudessakin uhan muille.

Sotatila ja yhteiskuntasopimus

Mutta rangaistusoikeus johtaa ilman lakeja ja hallintomekanismia ylilyönteihin ja mahdollisesti sotaan. Koska luonnonlaki ei selvästi määrittele, kuinka rikollisia olisi kussakin tilanteessa ojennettava, esimerkiksi omaisuusrikos voi helposti johtaa kuolemantuomioon. Surmatun omaiset voivat silloin pitää liiallista rangaistusta uutena oikeudenloukkauksena ja ryhtyä toimenpiteisiin ojentajia vastaan. Ilman muiden yläpuolelle asetettua hallitsijaa tällaiselle koston kierteelle ei ole selvää päätepistettä, jolloin joudutaan sotatilaan, josta ei ole paluuta alkuperäiseen tilanteeseen.

Siksi vapaat miehet tekevät sopimuksen, jolla he perustavat yksimielisesti luonnollisten oikeuksiensa suojaksi valtion, ”poliittisen yhteisön”. Poliittinen yhteisö nimeää perustamisensa jälkeen lakeja säätävän hallituksen ja niitä toimeenpanevan hallitsijan (joka voi olla yksilö tai ryhmä). Nimitykseen riittää läsnäolijoiden enemmistö, sillä vaikka yksimielisyys ei aina ole mahdollista, sotatila tai sen uhka tekee johtajavalinnan välttämättömäksi. Hallitsijoille annetaan valta tehdä päätöksiä ja heidän tehtäväkseen asetetaan suojata kansalaisten luonnollisten oikeuksien toteutumista. Suojan piiriin kuuluvat nekin valtion alueella asuvat, jotka eivät ole olleet läsnä poliittista yhteisöä perustettaessa, ja hallitsijoita on toteltava niin heidän kuin niidenkin, jotka olivat eri mieltä siitä kenen pitäisi hallita.

Koska hallitsijoiden tehtävä ja vallan perusta on tässä

mallissa oikeuksien turvaaminen, heidät voidaan panna viralta, mikäli he eivät täytä tehtäviään. Jos vallanpitäjät ovat heikkoja, he eivät pysty suojelemaan kansalaisia, jolloin poliittinen yhteisö ja sen johto ajautuvat keskenään sotatilaan. Jos hallitsijat taas ovat pahansuopia, he loukkaavat itse systemaattisesti muiden oikeuksia. Kummassakin tapauksessa heidät voidaan syöstä vallasta ja tilalle asettaa uusi hallinto.

Oikeus omaisuuden suojaan

Tärkein käytännön syy valtion luomiselle on Locken mallissa yksityisen omaisuuden turvaaminen. Omistuksen perusta on hänen mukaansa siinä, että *jokaisella ihmisellä on luovuttamaton oikeus omaan persoonaansa, so. kehoonsa ja mieleensä, sekä niiden tekemään työhön*. Oikeus on Jumalan antama, eikä sitä voi eikä saa yksikään ihminen riistää toiselta.

Tästä lähtökohdasta ja loogisista intuitioistaan Locke pääättelee seuraavaa:

Jokaisella on myös oikeus

- a) kaikkeen siihen, mikä ei ole kenenkään muun omaisuutta
- b) ja mihin hän on sekoittanut omaa työtään;
- c) edellyttäen, että hän voi itse käyttää sen
- d) ja että muille jää samaa asiaa yhtä paljon ja yhtä hyvää.

Tämän mallin mukaan esimerkiksi luonnontilassa puusta poimitut omenat ovat poimijansa omaisuutta, kunhan

- a) kukaan toinen ei ole hoitanut puuta,
- b) poimija tekee työtä poimiessaan hedelmät,

- c) hedelmiä ei ole niin paljon, että ne mätänisivät ennen käyttöä ja
- d) samanlaisia hedelmiä jää yhtä paljon muillekin.

Teoriallaan Locke hylkäsi, ainakin periaatteessa, ajatukset työhön liittymättömän aseman tai ansioiden merkityksestä omaisuuden oikeuttajina.

Maanomistus

Locken erityinen huolenaihe oli oikeus omistaa maata. Vallinneen ajattelutavan mukaan maa on Jumalan lahja kaikille ihmisille yhteisesti, eikä se siten voi olla ”luonnollisesti” kenenkään yksityistä omaisuutta. (Locken edeltäjistä ainakin Hugo Grotiuksen (1583–1645) mukaan tosin maa kuuluu eräänlaisen hiljaisen sopimuksen kautta sille, joka pystyy ottamaan sen haltuunsa ja pitämään siitä kiinni.) Locke sen sijaan väitti, että sekoittamalla maahan työtään yksilö voi saada omistusoikeuden siihen – olettaen tietenkin, kohtien (c) ja (d) mukaisesti, että omistaja voi hyödyntää sitä riittävästi ja että muille jää käytettäväksi yhtä paljon ja yhtä hyvää maata.

Hänen perustelunsa tälle oikeudelle oli se, että vaikka Jumala antoi maan yhteisesti kaikille ihmisille, hän antoi sen hyötykäyttöä, ei laiskottelua varten. Siten se, joka muokkaa maata, saa sen omistukseensa, kunhan hyötyy siitä ja jättää muille saman verran ja yhtä hyvää.

Locken mielestä ainakin hänen aikanaan maata oli ehdon (d) mukaisesti jokaiselle riittävästi jäljellä Pohjois-Amerikassa, jossa alkuperäisasukkaat (”villit”) hoitivat maata tehottomasti. Hänen arvionsa mukaan maa-alue, joka näiden käsissä

oli tuskin pennyn arvoinen, olisi voinut englantilaisilla viljelymenetelmillä tuottaa viisikin puntaa vuodessa. (Tämä oikeutti tietenkin Britannian merentakaisen siirtomaavallan.)

Entä sitten niin suuren maa-alueen omistaminen, ettei yksilö itse voi saada siitä konkreettista hyötyä esimerkiksi asumisen tai ravinnonsaannin muodossa? Eikö se loukkaa selvästi ehtoa (c) vastaan? Locken näkemyksen mukaan ei, koska ylimääräinen omaisuus voidaan tarvittaessa muuttaa *rahaksi*.

Viljelijä, joka tuottaa vaikkapa luumuja, voi oikeutetusti syödä ne itse tai vaihtaa ne naapurin pähkinöihin, joita hän haluaa syödä mieluummin. Mitään ei näin mene hukkaan. Sama pätee tilanteeseen, jossa hän vaihtaa tämän viljelykauden luumunsa naapurin ensi vuoden pähkinäsatoon, edellyttäen että naapurille on niille käyttöä. Mutta ellei naapuri ole varma ensi vuoden satonsa onnistumisesta, hän voi sopia jonkun muun kanssa pähkinöiden toimittamisesta luumunviljelijälle sopivaa palvelusta vastaan. Kun tällaisia sopimuksia on syntynyt riittävästi, raha, kauppavaihdon abstrakti väline, on syntynyt.

Koska rahan käyttö on sopimuksenvarainen asia ja kuitenkin kaikki käyttävät sitä, voidaan päätellä, että vaihtojärjestelmällä on kaikkien hyväksyntä. Ja koska on yleisesti hyväksyttyä vaihtaa rahaksi ne maan tuotokset, jotka eivät tule omaan käyttöön, kaikki näyttävät hiljaisesti hyväksyvän myös maan epätasaisen yksityisen omistuksen – silloinkin, kun omistaja ei itse käytä maan hedelmiä välittömien tarpeidensa tyydyttämiseen.

Locke uskoi myös, että maan omistajalle kuuluvat hänen perheensä ja palvelijoidensa työn tulokset. Tämä perustuu siihen, että he eivät olisi voineet tuottaa mitään ilman omistajan maata.

Locken kapitalismin voittokulku ja kritiikki

Locken ajatukset valtiovallan rajoittamisesta, yksilöiden luonnollisista oikeuksista ja yksityisomistuksen rajattomuudesta ovat pitäneet hänen työnsä ajankohtaisena nykypäivään asti. Oppi valtion roolista yksilöiden ja heidän oikeuksiensa turvaajana vaikutti merkittävästi Pohjois-Amerikan Yhdysvaltojen itsenäisyysjulistukseen ja perustuslakiin, jotka ovat edelleen maan poliittisen elämän ja lainsäädännön perusta. Valtioiden taloudellisen roolin kaventuessa 1900-luvun lopusta lukien hänen teorioitaan on käytetty oikeuttamaan omaisuuden keskittyminen yksityisten monikansallisten yritysten haltuun.

Varsinkin 1800-luvun poliittisissa teorioissa Locken mallia arvoiteltiin voimakkaasti. Kritiikki liittyi erityisesti siihen, miten hän tulkitsi työtä omaisuuden perustana.

Locken mukaan suurinkin maanomistaja on ansainnut omaisuutensa työllä, joten kaikki omaisuuden lisätuotto kuuluu samoin hänelle. Tätä vastaan on huomautettu, että palvelija, joka muokkaa hänen maitaan tai tuottaa hyödykkeitä hänen raaka-aineistaan, sekoittaa niihin myös omaa työtään, joissakin tapauksissa enemmän kuin omistaja. Eikö silloin tuotto Locken omankin teorian mukaan kuulu myös hänelle? Ainakin Marx väitti myöhemmin, että omistaja itse asiassa riistää palkollisiltaan osan heidän työnsä arvosta.

Locke kannatti poliittisessa teoriassaan parlamentarismia, johon liittyi myös ajatuksia vallan jakamisesta valtion eri instituutioiden kesken. Mutta vallanjako-opin selkein varhainen puolestapuhuja oli ranskalainen aatelismies ja valistusajattelija Montesquieu.

⁷ Montesquieu

∞ JAKAMALLA RAJOITETTUVALTA

”Ranskalaisen valistuksen Poliittinen Filosofi”

Charles-Louis de Secondat, Brèden ja Montesquieun paroni (1689–1755) syntyi La Brèden linnassa lähellä Bordeaux’n kaupunkia lounaisessa Ranskassa. Hän opiskeli Bordeaux’n yliopistossa ja toimi maakunnan hallintoviroissa, jotka aatelineen asema hänelle saneli, koko aikuisikänsä. Vuonna 1721 ilmestynyt romaanin *Persialaiskirjeitä* toi hänelle mainetta poliittisena satiirikkona. Kirjassa sulittaani Usbek, joka on täydentämässä kulttuurien tuntemustaan Pariisissa, käy kirjeenvaihtoa kotimaassa haaremiin vangittujen vaimojensa ja näitä valvovan pääeunukin kanssa. Hänen yrityksensä kontrolloida lempivaimonsa Roxanen tekoja ja tunteita johtaa lopulta rakastetun kapinaan ja Usbekin omien toiveiden luhistumiseen. Vuotta ennen kuolemaansa Montesquieu kirjoitti romaaniin esipuheen, jossa hän vihjaili tarkoittaneensa sen filosofiseksi kuvaukseksi itämaisen despotismin heikkouksista. Tavallisesti kirjaa on kuitenkin pidetty enemmän kaunokirjallisena tuotoksena. Montesquieun tunnetuin tieteellinen työ on *L’Esprit des lois* (1748), *Lakien henki*, jossa hän esitti muun muassa teorian ilmaston vaikutuksesta poliittiseen järjestelmään eri maissa. Huomautuksillaan hän ennakoiki romantiikan ajatuksia tietyille paikalle ja ihmisryhmälle kuuluvasta ”kansanhengestä” sekä loi perustan modernille oikeussosiologian tutkimukselle. Itse hän lukeutui valistuksen ajattelijoiden joukkoon ja vaikutti suoraan tai epäsuorasti ainakin Diderot’n, d’Alembertin, Helvétiusen, Voltairen ja Rousseau’n näkemyksiin.

Hallitusmuoto ja ilmasto

Montesquieu jakoi olemassaolevat hallitusmuodot kolmeen luokkaan: despotismiin, monarkiaan ja tasavaltaan. Näitä erottavat toisistaan periaatteessa, joskaan ei aina käytännön tasolla, niiden suhtautuminen *orjuuteen*.

Orjuutta on puolustettu – eri valtiomuodoissa – vetoamalla sen inhimillisyyteen, orjien outoihin tapoihin, heidän väärään uskoonsa, ihonväriinsä, nenänmuotoonsa, järjen puutteeseensa tai järjestelmän taloudelliseen välttämättömyyteen. Montesquieu osoitti nämä esitetyt perustelut kohta kohdalta vääräksi, ainakin Euroopassa.

Orjuuden ”inhimillisyyttä” oli antiikin tasavaltalainen iskulause. Sen taustana oli ajatus sotavankien kohtelusta joko sivistyneesti tai sivistymättömästi. Sivistymätöntä ja epäinhimillistä olisi tappaa heidät, vaikka voittajalla siihen onkin oikeus, sivistynyttä taas toimia armeliaasti ja pitää heidät hengissä orjina. Montesquieu huomautti kuitenkin, että sotavankien lainmukainen kohtelu ei oikeuta sen paremmin surmaamista kuin orjuuttamista, vain vankina pitämisen ja muut toimenpiteet, jotka estävät heitä enää uhkaamasta muita.

Tavat, uskonto, ihonväri, kasvopiirteet ja järjen puute olivat Montesquieun oman ajan monarkistien perusteluja Pohjois- ja Etelä-Amerikan alkuperäiskansojen sekä afrikkalaisien orjuudelle Euroopan merentakaisissa siirtomaissa. Hän hylkäsi ne kaikki ennakkoluulojen ja tietämättömyyden osoituksina ja painotti, että järjen käyttö osoittaa orjuuden näilläkin perusteilla sekä luonnollisen lain että vallitsevan oikeudenkäytön kannalta vääräksi ja epäoikeutetuksi.

Taloudellinen välttämättömyys sen sijaan tarjosi Montesquieun mukaan ymmärrettävän selityksen, vaikkakaan ei moraalista perustelua, orjuudelle joissakin oloissa. Tällaisia oloja

ei tosin ole Euroopassa eikä Amerikassa – jopa kaivostyö, jota oli luultu niin raskaaksi että siihen on pakotettava orjat tai rikolliset, toimii tehokkaammin vapaiden työläisten käytöllä, kunhan heille maksetaan työstä riittävä korvaus. Tehokkuus ja inhimillisyys eivät Montesquieun mielestä ole toisensa pois-sulkevia periaatteita useimmissa maissa.

Mutta maat, joiden ilmasto on kovin lämmin, saattavat muodostaa poikkeuksen tähän sääntöön. Montesquieu oli sitä mieltä, että lämpimissä maissa ihmiset voivat olla niin laiskoja, että heitä ei yksinkertaisesti saada yhteiskuntaa hyödyttävään työhön ilman pakkoa. Silloin orjuuden syntyminen on ymmärrettävää, ensin kansalaisiin kohdistuvana, sitten myös poliittisena järjestelmänä. Valtiomuotona poliittinen orjuus tarkoittaa despotismin omaksumista.

Näin ilmasto vaikuttaa Montesquieun mukaan siihen, millainen poliittinen järjestelmä kussakin maassa todennäköisesti on. Lämpimät maat ovat viileitä alttiimpia hyväksymään despotismin, kun taas kylmemmissä ilmanaloissa vallitsevat luontevammin monarkia ja tasavaltalaisuus.

Hallitusmuotojen luonne ja ominaisuudet

Hallitusmuodoista despotismi on Montesquieun mukaan pahin ja vähiten toivottava, koska se perustuu *pelkoon* ihmisten kesken. Se ei anna tilaa ihmisten vapaudelle, joka oli kaikkien valistuksen filosofien mielestä hyvä ja tavoittelun arvoinen asia. Alamaiset joutuvat elämään jatkuvassa despoottien oikkujen pelossa. Eikä järjestely hyödytä edes despoottia itseään, koska hän ei valta-asemaansa jatkuvasti suojellessaan pysty

muodostamaan aitoja ihmissuhteita eikä elämään hyvää ja onnellista elämää.

Antiikin tasavaltojen käyttövoima oli Montesquieun mallissa kansalaishyve, aktiivinen osallistuminen yhteisten asioiden hoitoon. Historia näytti kuitenkin osoittavan, että ainakin Rooman tasavalta kaatui lopulta omaan laajuuteensa. Kun valtakuntaan liitettiin yhä uusia alueita, valtion asiat olivat lopulta liian monimutkaisia hoidettaviksi jalona harrastuksena – aktiivisen kansalaisen koko elämä olisi mennyt politiikan seuraamiseen. Tasavalta ei näin lopulta jättänyt riittävästi tilaa ihmisten yksityiselämälle, jonka suojaamiseksi valtio oli asetettu.

Modernin Euroopan monarkia oli Montesquieun mukaan despotismin läheinen sukulainen, jota pitivät inhimillisenä ja toimivana vain kunnia ja historiallisesti muotoutunut vallan rajoitusten verkosto. Monarkin vallan vastavoimina olivat papiston ja aateliston etuoikeudet osallistua poliittiseen päätöksentekoon – toisin sanoen, feodaalijärjestelmä, joka idän ja etelän despoottisista valtioista puuttui. Erityisesti aateliston kunnialle perustuva erioikeuksien joukko, jota nouseva porvaristo ihaili ja kadehti, esti kuninkaita puuttumasta liian tukahduttavasti alamaistensa elämään ja vapauteen. Espanja, jossa tämä järjestelmä oli murtunut, oli Montesquieun mielestä varoittava esimerkki siitä, kuinka monarkia voi ajautua kohti despotismia. Kirkon liiallinen puuttuminen valtion asioihin sai aikaan Espanjan pahamaineisen inkvisition, ja aateliston omavaltaisuus siirtomaissa teki poliittisen elämän niissä sietämättömäksi. Turmeltuneina Espanjan ”ensimmäinen ja toinen sääty” eivät enää valvoneet asianmukaisesti monarkkien tekemisiä.

Perustuslaki ja vallanjako hallitsijan vastavoimina

Montesquieun historiallisesta näkökulmasta katsottuna esimerkiksi Hobbesin ehdotus rajattomasta yksinvaltiudesta ei näyttänyt kovin houkuttelevalta – sen toteuttaminen olisi merkinnyt despotian luomista tietoisesti Eurooppaan.

Montesquieun oma ehdotus olikin erilaisten institutionaalisten rajoitteiden asettaminen hallitusvallalle. Vaikka papiston ja aateliston etuoikeusjärjestelmä toimi monissa maissa melko hyvin, mikään ei taannut sen säilymistä, kuten Espanjan esimerkki osoitti. Hyvin hallittuja maita, joissa hallitusvaltaa oli rajoitettu oikeilla tavoilla, olivat Montesquieun mielestä Hollanti ja Englanti. Nimellisellä hallitusmuodolla ei tässä hänen mukaansa ollut merkitystä. Hollanti oli tasavalta, Englanti monarkia. Kummankin olemus oli kuitenkin tasavaltainen, vaikka se jälkimmäisessä olikin naamioitu monarkian valepukuun. Molemmissa keskeisenä periaatteena oli valtion kesyttäminen kaupankäynnin palvelukseen ja kansalaisten vapauden vaalimiseen.

Välineet, joita näissä maissa käytettiin hallitsijoiden pitämiseksi kurissa, olivat perustuslaki ja vallanjako. Perustuslaki asettaa rajat monarkkien ja pääministerien toiminnalle niin, että he eivät pääse liikaa rajoittamaan ihmisten yksityisyyttä tai kaupan vapautta. Se nimeää asiat ja tilanteet, joissa hallitsija ei saa toimia vain oman tahtonsa mukaisesti, ja antaa ohjeet vallan jakautumiselle näissä tapauksissa. Montesquieun mukaan valtion vallan jakaminen lainsäädäntövaltaan, tuomiovaltaan ja toimeenpanovaltaan – näiden tehtävien antaminen toisistaan riippumattomien laitosten hoidettavaksi – on tehokas keino estää ajautumista despotismiin. Tällöin yksi

instituutio määrää siitä, mikä on periaatteessa laillista ja mikä laitonta, toinen, mihin ryhmään jokin yksittäinen teko käytännössä kuuluu, ja kolmas, kuinka tekojen laillisuutta valvotaan ja ylläpidetään.

Näin jaettu valtiovalta takaa, olipa hallitusmuoto muodollisesti mikä tahansa, kansalaisille tai alamaisille oikean poliittisen vapauden – mahdollisuuden esteettömästi toimia niin kuin heidän pitäisi haluta toimia.

Ilman kai ei voi elääkään?

Montesquieun kirjaamat – vaikkakaan ei välttämättä keksimät – ajatukset perustuslain ja vallanjaon tärkeydestä ovat pitkään olleet poliittista todellisuutta useimmissa länsimaissa. Ne omaksuttiin sellaisinaan niin Yhdysvaltojen kuin monien muidenkin uusien valtioiden perustuskirjoihin, ja Euroopan vanhatkin valtiot joutuivat 1800- ja 1900-luvuilla hyväksymään ne monarkistien ja muiden absoluuttisen vallan kannattajien vastustuksesta huolimatta. Nykyään keskustelua käydään lähinnä siitä, miten parlamenttien, tuomioistuinten ja hallintokoneiston riippumattomuus toisistaan voidaan yksittäisissä tapauksissa varmistaa, sekä siitä, pitäisikö näilläkin vielä olla esimerkiksi vähemmistöjä edustavia valvojia.

Montesquieun mietelmät ilmaston vaikutuksesta hallitusmuotoon ovat sen sijaan osaltaan luoneet ja pitäneet yllä ennakkoluuloja, vahingollista ylpeyttä kansallisuudesta ja – epäilemättä väärin tulkittuina – kiihkoilua ja kansanmurhia. Nämä juonteet elivät hänen jälkeensä yhtä vahvoina niin valistuksen kuin romantiikankin traditioissa.

Valistuksen historiakäsitys: edistys järjen valossa

Valistusajattelu korosti *järjen* kaikkivoipaisuutta yhteiskuntien kehityksessä. Esimerkiksi ranskalainen Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Condorcet'n markiisi (1743–1794), opetti, että yhteiskuntien kehitystä vie eteenpäin järjen asteittainen voitto taikauskosta, ennakkoluuloista ja tietämättömyydestä. Tämä kehitys on kuitenkin alueellisesti epätasaista, ja ihmiskunnan historian päävaiheet voidaankin nähdä tarkastelemalla olemassaolevia kansoja ja niiden valistumisen astetta. Condorcet'n mukaan Afrikan ja Amerikan alkuperäiskansat olivat älyllisessä kehityksessään selvästi jäljessä Euroopan sivistyneistä kansoista. Käytännön johtopäätös tästä oli se, että Euroopan maiden oli alistettava takaperoisten alueiden väestö valtaansa ja opetettava heille järjen oikeaa käyttöä.

Tämä valistuksen ajatus historian yleisistä laeista ja niiden eriaikaisesta toteutumisesta eri maissa ja maanosissa saavutti paljon suosiota 1700- ja 1800-luvuilla, ja siihen nojautuivat seuraavien lukujen filosofiasta ainakin Adam Smith, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Karl Marx ja John Stuart Mill.

Romantiikan historiakäsitys: synty, kukoistus ja kuolema

Romantiikassa puolestaan korostettiin *tunteen* ja *hengen* roolia kansakuntien kehityksessä. Yksi tämän aatesuunnan suurista hahmoista oli saksalainen Johann Gottfried Herder (1744–1803), jonka mukaan jokainen kansakunta omaksuu ”kansanhenkensä” tai ”kansanluonteensa” alkuperäisiltä asuinsijoiltaan – sen ilmastosta ja ympäristöstä. Herder vertasi kansakuntaa kasviin, joka omasta ympäristöstään pois siirrettyinä saattaa sopeutua uusiin olosuhteisiin, mutta joka todennäköisemmin kuolee ilman tuttuja ravinteita.

Monien väärintulkintojen jälkeen tämä ajatus herätti 1930-luvulla vaatimuksen ”elintilan” saamiseksi Saksan kansalle, joka oli ilmeisesti kasvanut liian isoksi ruokkuunsa. Mutta romanttisen nationalismin maltillisemmatkin muotoilut ovat aiheuttaneet koko joukon ongelmia sekä Euroopan maiden keskinäisissä suhteissa että maan osan suhteissa muihin kansakuntiin.

Montesquieu ei tietenkään ole syyllinen poliittisiin virheisiin, joita hänen jälkeensä on tehty. Hänelle analyysi orjuuden luonnollisuudesta lämpimissä maissa oli vain väline Euroopan valtioiden arviointiin. Mutta valistuksen ja sen reaktiona romantiikan huonotkin ajatukset versoivat helposti hänen huomautustensa tarjoamasta maaperästä.

Montesquieun käsitys vapaudesta, joka erosi osittain ratkaisevasti englantilaisten Hobbesin ja Locken näkemyksistä, muodosti tärkeän juonteen monien hänen seuraajiensa ajattelussa, erityisesti Ranskassa ja Saksassa. Poliittinen vapaus vapautena toimia niin kuin kansalaisen pitäisi toimia esiintyi Montesquieun kuoleman aikoihin, 1700-luvun puolivälissä, ehkä selvimmin Jean-Jacques Rousseauilla.

⁸ Jean-Jacques Rousseau

∞ YLEISTAHTO LAKINA

”Valistuksen romantikko”

Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) syntyi Genevessä protestanttiseen perheeseen. Äiti kuoli kaksi päivää hänen syntymänsä jälkeen ja isä jätti hänet, kun hän oli kymmenvuotias. Rousseau kasvatti hänen setänsä ja hän oli viisi vuotta kaivertajan oppipoikana. Opillisen sivistyksensä hän hankki itse omatoimisesti. Kuudentoista vuoden iässä hän kääntyi katoliseksi ja karkasi Pariisiin tullakseen kuuluisaksi. Tämä onnistuikin vuonna 1750, kun hän voitti Dijonin Akatemian järjestämän kirjoituskilpailun esseellä tieteistä ja taiteista, *Discours sur les sciences et les arts*. Hän seurusteli valistusfilosofien kanssa ja kirjoitti heidän ensyklopediaansa artikkelit musiikista ja poliittisesta taloustieteestä. Tunnetuimpia hänen teoksistaan ovat myöhemmin olleet yhteiskunnan ja valtion perustaa käsittelevä *Du Contrat Social (Yhteiskuntasopimuksesta)* ja kasvatuseropillinen *Émile*, jotka molemmat ilmestyivät vuonna 1762 ja kiellettiin sekä Pariisissa että Genevessä. Rousseau matkusteli runsaasti ja oleskeli mm. David Humen luona Skotlannissa. Hänellä oli viisi lasta, jotka kaikki lähetettiin hänen omasta tahdostaan orpokotiin. Ruumiillisen heikkouden ja sairauksien lisäksi Rousseau kärsi mielenterveyden ongelmista. Käydessään Genevessä hän kääntyi myöhemmin takaisin protestantiksi. Valistuksen järkeä korostavaan henkeen alkoi Rousseau työn ja sen varhaisten tulkintojen myötä pesiytyä myöhemmin ”romanttiseksi” nimettyjä sävyjä.

Sopimusteoria ja vapaus

Rousseau liittyi töissään sopimusteoreettiseen perinteeseen, mutta hänen kantansa olivat selvästi erilaisia kuin Hobbesin ja Locken.

Hobbes oli kuvannut luonnontilan uhkaavaksi, vaaralliseksi ja pelottavaksi aikakaudeksi, jota luonnehtii kaikkien ihmisten keskinäinen sotiminen. Tämä kuvaus vastasi Rousseauun mukaan kyllä jossain määrin elämää olemassa olevissa yhteiskunnissa, mutta ei ihmisen ”luonnollista” olemuotoa, joka on rauhallisempi ja onnellisempi. Rousseau uskoi ihmisten perimmäiseen hyvyyteen – ei, kuten Hobbes, itsekkyyteen ja väkivaltaisuuteen.

Locken teorialle oli keskeistä, että yksityinen omaisuus oli hyvä asia ja kaikkien luonnollisten oikeuksien perusta tai esikuva. Siitä, kuinka jokainen omistaa oman persoonansa, on helposti pääteltävissä, että myös maan ja rikkauksien pitäminen yhden ihmisen hallussa on oikein. Rousseau ei kieltänyt omistuksen tärkeyttä, mutta hän näki siinä myös ihmisiä turmelevan tasa-arvon vastaisen voiman.

Näine muunnoksineen Rousseauun kuva yhteiskuntasopimuksesta muodostui varsin erilaiseksi kuin Hobbesin ja Locken. Hänen lopullisten normeja koskevien kantojensa taustalla on nähtävissä Montesquieun vaikutus – tarkemmin sanottuna tämän hahmottama käsitys poliittisesta vapaudesta kansalaisten *mahdollisuutena tehdä mitä heidän pitäisi haluta tehdä*.

Luonnontilasta kansalaisyhteiskuntaan ja kaaokseen

Rousseaun mukaan ihmiset olivat luonnontilassa kilttejä, arkoja, vapaita ja hyvinvoivia – ”jaloja viljejä”, jotka elivät rauhassa keskenään ilman lain tai moraalin painolastia. Jos-sain mielessä ihmiset ovat edelleen olemukseltaan tällaisia: kyseessä on pelkistys tai ajatusleikki, ei historiallinen kuvaus. He olivat tottuneita ilmaston vaatimuksiin, kykeneviä suojautumaan, hankkimaan ravintoa ja puolustautumaan. Tämä kuva vertautuu Rousseulla käsitykseen yhteiskunnan kesyttämistä ihmisestä, joka voi elää vain muiden jatkuvasti auttamana ja apuvälineiden turvin. Sopimusteorian alkutila ei hänen mielestään ollut tai ole mikään hobbesilainen sotatila, vaan maailma, jossa ihmiset ovat vapaita keskinäisissä suhteissaan ja kunnioittavat myös toistensa vapautta.

Vähitellen erillään asuvat ihmiset liittyivät yhteen, ensin pieniksi joukoiksi, sitten kansoiksi. Näillä joukoilla ja kansoilla oli kullakin yhteiset tavat, samanlainen ruokavalio ja maantieteellisen sijainnin määrittämä ilmasto. Niillä ei kuitenkaan vielä ollut lakeja eikä sääntöjä – ihmiset tulivat keskenään toimeen luonnonmukaisesti.

Onnen aika loppui, kun yhteiskuntaelämä kehittyi ja omistus keksittiin. Yhteen kerääntyneet ihmiset pehmenivät ja kiintyivät toisiinsa niin voimakkaasti, etteivät enää olisi osanneet elää yksin. Yhdessä eläminen loi eriarvoisuuden, koska kykyjen erilaisuus tuli vertailuja tehtäessä näkyviin. Hyvä laulaja sai osakseen muiden arvostuksen, samoin voimakas, kaunis, taitava ja kaunopuheinen. Näin syntyivät turhamaisuus, halveksunta, kateus ja häpeä.

Kansalaisyhteiskunta – joka ei vielä ollut oikea valtio – syntyi maaomaisuuden myötä. Kuvaannollisesti, joku otti

maasta multaa ja sanoi: ”Tämä on minun.” Rousseau mukaan paljolta pahalta olisi vältytty, jos muut olisivat nauraneet alentuvasti ja selittäneet, ettei maata voi omistaa. Mutta kaikki uskoivat.

Omistus synnytti käsitykset oikeudenmukaisuudesta. Ennen ei ollut mitään järkeä puhua siitä, mikä kullekin kuuluu. Maan omistuksen ja sen systemaattisen viljelyn myötä siitä tuli keskeinen keskustelun aihe. Vähitellen alkoi ilmetä rikollisuutta – varkauksia, petoksia ja murhia – sekä näiden tullessa laajamittaisemmiksi yleistä rauhattomuutta ja sotia. Tästä yhteiskunnallisesta tilanteesta nousi sopimuksen tarve.

Yhteiskuntasopimus ja yleistähto

Valtio syntyy *yhteiskuntasopimuksen* kautta ja parantaa tilanteen. Ihmisten on liityttävä sellaiseksi yhteisöksi, joka suojelee jokaisen henkeä ja omaisuutta yhtäläisesti – oikeaksi valtioksi. Tämä on Rousseau mukaan mahdollista vain, jos jokainen ”antaa itsensä yhteisölle”, osaksi sitä. Vain tällaisessa järjestelyssä kukaan ei joudu luovuttamaan oikeuksiaan kenellekään muulle yksilölle, eikä kenelläkään ole oikeuksia, joita ei olisi olisi kaikilla muillakin.

Kun jokainen asettaa persoonansa ja kaikki voimansa yhteisen kokonaisuuden käyttöön, syntyy *yleistähto*, joka on korkein mahdollinen poliittinen voima tai tasavalta (jonka merkitys Rousseaulle on, että jokaisella on sama, yhteinen valta).

Yleistähto ilmenee monissa muodoissa, sen mukaan mistä näkökulmasta sitä havainnoidaan. Passiivisena, vain ollessaan olemassa tekemättä mitään, se on *valtio* – rakenne, jonka osia

yksilöt ovat. Aktiivisena, lakeja säättäessään ja toimeenpannessaan, se on *suvereeni* – yksinvalti, jonka päätöksiä ei voi kiistää eikä kyseenalaistaa. Ja suhteessa ulkovaltoihin, muihin yleistahtoihin, se on *valta* (kuten sanassa ”suurvalta”) – yhtenäinen vastustaja tai sopimusosapuoli.

Yleistahdosta osallisten yksilöiden rooli on myös kaksijakoinen. Kun heidät nähdään osana suvereenia auktoriteettia, he ovat *kansalaisia* – päätöksentekijöitä. Kun taas heidät nähdään valtion lakien kohteina, he ovat *alamaisia*.

Pakottaminen vapauteen

Yleistahdon käsite voidaan tulkita vetoomukseksi täydellisen demokratian ja ihmisten tasa-arvoisuuden puolesta. Mutta se luo tilaa myös Rousseauin teorian paradoksaalisimmalle piirteelle – sille, että hänen mukaansa ihminen voidaan tarvittaessa *pakottaa vapauteen* vastoin hänen omaa tahtoaan. Jos pakko ymmärretään vapauden rajoittamiseksi – jota se aina jossain mielessä on – kuinka ihminen voidaan yhtä aikaa ja samalla toimenpiteellä tehdä vapaaksi ja epävapaaksi?

Rousseauin selitys on, että valtiossa jokaisen yksilön *todellinen* etu on yhtä kokonaisuuden edun kanssa. Yksilöillä on kuitenkin myös yksityistahtonsa, jotka eroavat yleistahdosta silloin, kun he tavoittelevat vain omia välittömiä päämääriään. He voivatkin haluta, intohimon ajamina tai heikkouden vallassa, nauttia valtion tarjoamista eduista, mutta unohtaa velvollisuutensa alamaisina. Ja kun henkilön tahto kansalaisena samaistuu yleistahtoon ja yksilönä yksityistahtoon, nämä tahdon lajit voivat ajautua keskinäiseen konfliktiin.

Mikäli näin käy, yksilö voidaan pakottaa tottelemaan yleistahdon määräyksiä. Mutta koska hän on itsekkin osallinen

yleistahdosta, kyseessä ei ole pakottaminen missään pahassa mielessä. Yksilön todellinen vapaus – jonka intohimo tai heikkous voi saada hänet unohtamaan – toteutuu vain yleistahdon mukaisessa toiminnassa. Kansalainen voidaankin ”pakottaa vapauteen” rajoittamatta hänen vapauttaan sen perustavimmassa mielessä.

Rousseau myöntää, että yhteiskuntasopimuksen solmimisesta on niin haittoja kuin etujakin, mutta uskoo, että edut ovat järkevästi ajatellen suuremmat.

Yksilö menettää sopimuksen myötä ”luonnollisen vapautensa” eli mahdollisuuden esteettä tehdä mitä haluaa. Mutta tämän hyöty hänelle itselleen riippuu suuresti hänen voimistaan, kyvyistään, viekkaudestaan ja muista ominaisuuksistaan. Samoin hän menettää rajoittamattoman oikeutensa niihin asioihin, jotka haluaa, pystyy ottamaan ensin ja pitämään. Mutta tämänkin oikeuden arvo riippuu hänen ominaisuuksistaan ja onnekkaudestaan.

Toisaalta yksilö saavuttaa sopimuksessa kansalaisvapauden eli ”aidon vapauden” toimia yleistahdon sanelemalla tavalla (tai tulla pakotetuksi siihen), omistusoikeuden kaikkien siihen, mitä hänellä jo on sekä *moraalisen vapauden*. Viimeksi mainitulla Rousseau tarkoittaa itsensä hallitsemisen kykyä, joka on mahdollinen vain yleistahdon alaisuudessa. Intohimojen vallassa oleminen on hänen mielestään orjuutta ja vasta itse asetetun lain alaisena oleminen todellista vapautta.

Yleistahdo ja demokratia

Rousseau tarkoitti oppinsa sovellettavaksi pieniin valtioihin, kuten Geneven kaupunkiin. Vain riittävän kiinteässä yhteisössä voidaan toteuttaa demokratia ilman *edustuksellisuutta*, jota

Rousseau ei pitänyt ideaalisena ratkaisuna. Hän ei voinut hyväksyä esimerkiksi Locken esittämää mallia, jossa enemmistö nimeää hallitsijat ja syöksee heidät vallasta, mikäli kokee luonnolliset oikeutensa uhatuiksi.

Lakien säätäminen ja poliittisten päätösten tekeminen pitäisi Rousseau mukaan parhaimmillaan hoitaa niin, että kansan nimeämä ”lainsäätäjä” tekee ehdotuksia yleiselle kansankokoukselle, jonka yksimielinen päätös muodostaa yleistahdon – ja näin oikean valinnan. Mikään *enemmistön* tekemä ratkaisu ei ainakaan tärkeimmissä asioissa riittävän varmasti edusta yleistahtoa – sen voi ilmaista täsmällisesti vain kaikkien yhteinen päätös jokaisen kansalaisen ja valtion parhaaksi.

Edes kaikkien kansalaisten yhteinen päätös ei Rousseau mukaan välttämättä ole yleistahdon mukainen. Mikäli ratkaisu tehdään vastoin kokonaisuuden tai jonkin sen osan etua, kyseessä on *kaikkien tahdon*, ei yleistahdon ilmaus. Näin voi käydä, kun yksittäiset kansalaiset ajattelevat valintaa tehdesään omaa erityistä etuaan yli yhteisen hyvän. Jotta päätös olisi aito suvereenin kansan tahdonilmaus, siitä on suljettava ulkopuolelle harhautuneiden, omia yksityisiä etujaan ajattelevien kansalaisten mielipiteet. Mutta Rousseau uskoi, että jos harhautuneita kansalaisia tai intressiryhmiä on riittävän paljon, vastakkaiset väärät näkemykset kumoavat toisensa ja aito yleistahdo jää sittenkin voitolle.

Koska yleistahdon on kuitenkin Rousseau mukaan oltava yhtä kaikkien tahdon kanssa, se on määriteltävissä ja hallittavissa vain pienissä yhteisöissä, ei niinkään kansallisvaltion kokoisissa yksiköissä. Oman aikansa kansakuntien sijasta Rousseau olisikin mieluummin nähnyt Euroopassa pieniä valtiota ja kenties niiden välisiä liittoutumia.

Äärimmäistä demokratiaa vai peiteltyä totalitarismia?

Monissa 1600–1700-luvun poliittisissa teorioissa käsiteltiin demokratian, kansanvallan, mahdollisuutta monarkian ja aristokratian vaihtoehtona. Koska useimmat filosofit lähtivät siitä oletuksesta, että jonkun on joka tapauksessa johdettava valtiossa, kysymykseksi muodostui, miten hänet tai heidät valitaan, pitääkö heidän alistaa päätöksensä hallittavien tarkastettaviksi sekä miten ja millä ehdoilla heidän oikeutensa hallita voidaan ottaa pois.

Hobbes kannatti edustuksellisuutta ohuimmillaan. Hänen mallisanaan suvereeni valitaan olosuhteiden pakosta ja valinnan ainoa kriteeri on suvereenin tosiasiallinen voima ja kyky alistaa muut valtaansa ja estää heitä vahingoittamasta toisiaan. Tarkkaan ottaen kansalaisten tai alamaisten osuutta ei tässä tarvita lainkaan. Kuka tahansa, joka pystyy ottamaan vallan haltuunsa ja pitämään sen, on oikeutettu hallitsemaan muita, eikä hallitsijaa vastaan saisi edes kapinoida, koska se voi johtaa sotaan ja kärsimykseen. (Oudohko piirre opissa on se, että kun epäoikeutettu kapina johtaa vallanvaihdokseen, uusien johtajien asema hallitsijoina on yhtä oikeutettu kuin heidän edeltäjiensäkin.)

Locke toi edustuksellisuuden askeleen lähemmäksi nykydemokratiaa antamalla kansalle oikeuden hallitsijan vaihdokseen, mikäli tämä ei täytä tehtäväänsä. Hänen oppinsa mukaan kansankokouksen enemmistö voi valita koko kansalle suvereenin, jonka valta-asema on oikeutettu niin kauan kuin se turvaa kansalaisten luonnollisten oikeuksien toteutumisen. Ajatusta voi tulkita seuraavasti. Mikäli alkuperäistä suurempi enemmistö tuntee oikeuksiaan loukatun, se voi pitää uuden kokouksen ja asettaa uuden, paremman suvereenin entisen tilalle. Näin voidaan jatkaa, kunnes kansalaisten tosiasiallinen enemmistö on saanut valittua itselleen johtajan, joka heidän käsityksensä mukaan pystyy turvaamaan heidän oikeutensa.

Locke ei välttämättä uskonut, että enemmistö olisi kaikissa asioissa oikeassa. Siksi hän esittikin, että myös vähemmistöjen oikeudet – erityisesti uskonnollisissa asioissa – olisi turvattava mielivallalta. Vapaus tehdä mitä itse tuntee oikeaksi on hänen mukaansa periaate, johon ei pitäisi puuttua, ellei se uhkaa muiden luonnollisia oikeuksia. Anglo-amerikkalaisessa liberalismissa tämä ajatus on ollut myöhemminkin keskeinen, ja sitä ovat täsmentäneet muiden muassa Adam Smith ja John Stuart Mill.

Manner-Euroopassa suosituimpi oli kanta, jonka mukaan demokratia on oikea keino tehdä kaikkien kannalta oikeita päätöksiä. Ainakin ranskalaiset ja saksalaiset valistusajattelijat näyttävät uskoneen, että jokaiseen poliittiseen ongelmaan on olemassa *oikea*, järjelmukainen ratkaisu, jota kohti voidaan pyrkiä demokraattisella päätöksenteolla. Esimerkiksi Condorcet väitti, että enemmistön valinta on todennäköisesti oikea aina, kun yksittäiset äänestäjät tekevät päätöksensä toisistaan riippumatta, kunkin ääni on samanarvoinen ja kukin yksittäinen äänestäjä on todennäköisemmin oikeassa kuin väärässä.

Condorcet'n väite on epäilemättä tosi, mikäli voidaan luottaa siihen, että tarkasteltavaan kysymykseen *on* olemassa kaikkien kannalta oikea ratkaisu. Jos enemmistö joukon yksittäisistä jäsenistä on oikeassa, hyvin järjestetyssä vaalissa pitäisi tietenkin myös enemmistöpäätöksen olla oikea. Mutta entä jos ihmisten intressit tai arvot ovat aidosti ristiriidassa keskenään? Enemmistön päätös voi silloin olla oikea enemmistön etujen kannalta mutta väärä vähemmistöjä ajatellen.

Rousseau'n ajatus siitä, että yleistaho edellyttää kaikkien kansalaisten yksimielisyyttä, on ehkä ratkaisuyritys tähän ongelmaan. Kun riittävän pienessä yhteisössä valitaan oikea toimintalinja, sen on oltava hyvä kaikkien kannalta, ei vain enemmistön. Ja ellei päätös ole kaikkien edun mukainen, se on väärä, vaikka kaikki

näyttäisivätkin osallistuneen siihen. Tämä kuulostaa periaatteessa äärimmäisen demokraattiselta.

Mutta käytännössä ongelmaksi muodostuu se, miten ”kokonaisuuden ja sen osien etu” määritellään. Vähemmistöille paras malli olisi se, että niillä kaikilla olisi veto-oikeus kansankokouksen päätöksiin. Jos niille itselleen annettaisiin tehtäväksi oman etunsa muotoileminen, mikään ratkaisu ei voisi saada yleistahdon lainvoimaa vastoin niiden tahtoa. Ei ole kuitenkaan mitään syytä uskoa, että Rousseau olisi kannattanut tällaista mallia tai edes tunnustanut aitojen vähemmistöjen olemassaoloa. Valtion riittävän pieni koko, taloudellinen tasa-arvo, yhteinen valtionuskonto ja oikeus muuttaa pois maasta takasivat hänen käsityksensä mukaan kansakunnan yhtenäisyyden.

Englannissa ja Skotlannissa filosofit uskoivat yleisesti, että yhteinen etu voidaan selvittää joko vallitsevien moraalisten tunteiden valossa tai laskemalla, kuinka paljon mikin vaihtoehto tuottaisi ihmisille mielihyvää tai tuskaa. Rousseau ei hyväksynyt näitäkään kantoja.

Hänen oppiinsa parhaiten soveltuva metodi määrittellä yhteinen hyvä on turvautuminen järjen päättelyihin. Mutta kysymykseksi tulee silloin, kenen tehtäväksi näiden päättelyiden teko annetaan. Jos yhteisen hyvän määrittelijä osallistuu myös äänestystulosten tulkintaan, totalitarismin vaara on ilmeinen. Hän voi jättää huomiotta kaikki mielipiteet, joita hän ei itse hyväksy.

Vaihtoehto tällaisen asiantuntijan käytölle on vetoaminen moraaliin arvoihin ja normeihin niin kuin ne näyttäytyvät järjen valossa kaikille ihmisille. Rousseauin työtä jatkoikin tähän suuntaan Immanuel Kant.

9 Immanuel Kant

∞ MORAALISUUTTA TUKEVA VALTIO

”Ihmisen moraalisen autonomian puolustaja”

Immanuel Kant (1724–1804) syntyi pietistiseen käsityöläisperheeseen Königsbergissä Itä-Preussissa. Hän opiskeli filosofiaa kotikaupunkinsa yliopistossa, jonka dosenttina ja sittemmin professorina hän toimi koko uransa ajan. Ulkoisesti hänen elämässään tapahtui varsinkin myöhempinä vuosina vain vähän. Hän eli poikamiehenä, teki työnsä ja muut toimensa kellon tarkkuudella eikä koskaan poistunut Königsbergistä edes matkoja tehdäkseen. Hänen kirjallinen tuotantonsa teki kuitenkin hänestä yhden tunnetuimmista filosofiista länsimaissa. Kantin pääteoksina pidetyt ”puhtaan järjen”, ”käytännöllisen järjen” ja ”arvostelukyvyn” kriitiikit – *Kritik der reinen Vernunft* (1781), *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) ja *Kritik der Urteilskraft* (1790) – muodostavat kokonaisuuden, jossa useimmat olemassaoloa, tietoa, moraalialia ja kauneutta koskevat filosofiset kysymykset tulevat perinpohjin käsitellyiksi. Poliittista teoriaa Kant ei kuitenkaan tarkastellut ”kriittisissä” töissään erikseen, ja siksi hänen näkemyksiään on etsittävä jossain määrin näiden teosten rivien väleistä. Sopimusteoreetikkojen Hobbesin, Locken ja Rousseauin vaikutus Kantiin on kuitenkin ilmeinen, vaikka hän pyrki tekemään eroa heihin ja lisäsi heidän kantoihinsa ajatuksen ihmisestä täydellisyyttä kohti kulkevana moraalisenä olentona.

Ihminen täydellistyvänä moraalisenä oliona

Kantin perusajatus poliittisessa filosofiassa oli yksinkertainen. Ihmisten on rajoitettava toimintaansa – ja sen ”ulkoista” vapautta – niin, että heistä voi tulla *autonomia* eli ”sisäisesti” vapaita. Koska he eivät tee sitä vapaaehtoisesti, tarvitaan valtio lakeineen pakottamaan heidät siihen.

Kiinnostavin uutuus tässä mallissa on sisäisen vapauden erottaminen ulkoisesta ja sen liittäminen yksilön moraaliseen olemukseen ja kasvuun. Siksi Kantin yhteiskuntafilosofian ymmärtämiseksi on lähdettävä liikkeelle hänen ajattelunsa muista osista – etiikasta ja sen perustana olevasta maailmankuvasta.

Kantin mukaan ihminen on yhtä aikaa kahden maailman asukas tai kansalainen. Fyysisenä olentona hän on luonnon kausaalilakien alainen, kuten muutkin aineelliset kappaleet, elolliset ja elottomat. Fyysisessä ilmiöiden eli *fenomeenien* maailmassa jokainen tapahtuma on determinoitu, eivätkä sen oliot ole vapaita päättämään omista liikkeistään. Moraalisena olentona ihminen ei kuitenkaan kuulu tähän todellisuuteen, vaan enintään olemusten eli *noumeenien* maailmaan. Tässä maailmassa eivät päde syyn ja seurauksen lait, jotka liittyvät vain ihmisen tapaan hahmottaa ja tiedostaa luonnon ilmiöitä.

Ihmisestä moraalisenä olentona ei voi saada tietoa kokemuksen kautta – kuten ei mistään muistakaan noumeenien maailmaan kuuluvista ”olioista sinänsä” – vaan vain ”transsendentaalisilla” päättelyillä. Tämä tarkoittaa käytännössä sitä, että filosofin on eriteltävä tarkoin niitä moraaliin kuuluvia ilmiöitä tai kuvia, joita hänellä on omassa tajunnassaan. Koska sillä, mikä näyttäytyy tarkkaavaiselle mielelle fenomeenien maailmassa, ”täytyy” olla jonkinlainen vastine myös noumenaalisessa todellisuudessa tai sen reunaehdoissa, riittävän

hyvin muodostettu kuva moraalista ilmiönä on myös jotenkin olemuksellisesti, tai ainakin olemisen muotoa koskevasti, tosi.

Kant uskoi Aristoteleen ja Akvinolaisen tavoin, että luonnossa ei ole mitään turhaa ja että jokainen olento pyrkii käyttämään kaikkia ominaisuuksiaan ja tulemaan näin täydelliseksi. Tämä sääntö pätee myös ihmiseen ja hänen moraaliin kykyihinsä. Koska moraalilla on ihmisen *vapauden* alue, ainoa, joka erottaa hänet eläimistä ja muusta luomakunnasta, moraalinen täydellistyminen tarkoittaa – tai edellyttää – hänen täydellistä vapautumistaan.

Vapaus, moraalilaki ja järki

Sen mukaan, mikä ilmeni oikeana Kantin omalle tajunnalle, hän asetti moraalille kaksi vaatimusta – sen piti hänen mielestään olla *autonomista* ja *kategorista*.

Näistä autonomisuus tarkoittaa lähinnä sitä, että moraalilla on kummuttava yksilön omasta vapaasta tahdosta, hänen omasta aidoimmasta minästänsä. Jos nimittäin käskyt ja kiellot tulisivat henkilön ulkopuolelta, ei niiden noudattaminen herättäisi toisissa tarvetta ylistää tai paheksua henkilöä itseään, vaan korkeintaan käskyjen antajaa tai sääntöjen asettajaa. Moraaliin kuuluu kuitenkin Kantin mukaan yksilöiden itsensä tekojen ja luonteen arviointi. Ja jos taas käskyjen ja kieltojen lähde olisi ihmisen fenomenaalinen minä, hänen psyykinen olemuksensa, hän olisi toiminnassaan kausaalilakien, ei aidon moraalilain, alainen.

Kategorisuus puolestaan tarkoittaa sitä, että moraalilla sitoo yksilöä ehdottomasti. Eettisyydestä ei olisi mielekäästä puhua, ellei se velvoittaisi ihmisiä toimimaan määrättyllä tavalla; eivätkä käskyt tai kiellot, jotka sitovat vain ehdollisesti, ole

Kantin mielestä moraalisia sanan varsinaisessa merkityksessä.

Näiden ehtojen vallitessa oikea moraalilaki – moraalilaki – voi perustua vain *järjen* sanelemille periaatteille. Tekojen seurausten mukaan toimiminen on väärin, koska niitä ei voi omalla tahdollaan hallita. Samoin tunteiden ottaminen huomioon on väärin, koska ihminen ei pysty itse kontrolloimaan niitä. Oman edun laskelmointi taas ei tuota ihmiselle ehdottomia käskyjä eikä kieltoja. Yksilön ”velvollisuus” esimerkiksi huijata kaupoissa on sitova vain sillä ehdolla, että hän haluaa mieluummin saada rahaa kuin olla rehellinen. Vain järjen alueella ihminen on aidosti vapaa *ja* pystyy asettamaan itselleen ehdottomia velvollisuuksia.

Kategorinen imperatiivi

Kantin ”autonomisen” ja ”ehdottoman” moraalilain, *kategorisen imperatiivin*, perusmuotoilu vaatiikin meitä toimimaan järkemme mukaan:

- Toimi aina järkesi sanelemalla tavalla, so. autonomisesti.

Tässä muodossa Kantin sääntö on tietenkin hyvin abstrakti, eikä siitä voida suoraan johtaa sisällöllisiä toimintaohjeita arkielämän tilanteisiin.

Koska kaikkien ihmisten järki on kuitenkin periaatteessa samanlainen, tämä vaatimus voidaan esittää myös seuraavan *yleistettävyyssperiaatteen muodossa*:

- Toimi aina vain sellaisen säännön mukaan, jonka voit tahtoa toimivan universaalina lakina.

Tätä kategorisen imperatiivin muotoilua soveltaessaan yksilön on mietittävä, mitkä säännöt olisivat hyväksyttäviä paitsi hänelle itselleen myös kaikille muille oikein ajatteleville ihmisille. Periaatteen nojalla esimerkiksi valehtelu ja lupaus-ten rikkominen ovat ehdottomasti kiellettyjä, samoin välinpi-tämättömyys toisten hyvinvoinnin suhteen. Järkevä olento ei voi Kantin mukaan tahtoa, että valehtelun salliva sääntö olisi universaali, koska silloin kukaan ei voisi luottaa keneenkään toiseen. Pakollista sen sijaan on muun muassa oman luonteen ja luonnollisten kykyjen kehittäminen.

Kant antoi kategoriselle imperatiiville muitakin muotoilu-ja, joista tärkeimmän ilmaisee *humaniteettiperiaate*:

- Toimi niin, että kohtelet aina ihmisyyttä, niin omassa persoonassasi kuin kaikkien muidenkin persoonissa, myös päämääränä sinänsä, ei koskaan pelkkänä välineenä.

Tämän säännön mukaan vaikkapa raajansa voi antaa amputoi-da, jos näin voi pelastaa henkensä. Sen sijaan isorokkoroko-tusta ei saa ottaa, koska silloin käytettäisiin omaa ruumista – tarkemmin sanottuna sen myrkyttämistä – pelkkänä välineenä sairauden ehkäisemiseen. Myös itsensä kastointi on luvaton-ta, mikäli sen avulla pyritään saamaan mainetta ja tuloja laulajana.

Valtio – moraalisen autonomian suojelija

Koska ihmisen täydellistyminen edellyttää hänen eettisyyten-sä ja autonomisuutensa kasvua, valtio toimii väärin – ihmi-syyttä vastaan – aina kun se rajoittaa kansalaistensa *moraalis-ta vapautta*.

Tämä tarkoittaa ainakin sitä, että kaikki instituutiot, jotka estävät ihmisiä muodostamasta omalakisista – autonomisia – moraalisääntöjä ja toimimasta niiden mukaisesti, ovat Kantin mallissa tuomittavia. Järjenkäytön estäminen tavalla tai toisella, julkisen keskustelun kieltäminen moraalikysymyksistä sekä mielipiteen- ja uskonnonvapauden rajoittaminen kuuluvat itsestään selvästi tähän joukkoon. Kant hylkääkin tällä perusteella absoluuttisen yksinvaltiuden muodot ja tunnustautuu itse tasavallan kannattajaksi.

Valtio ei sen sijaan välttämättä toimi väärin, kun se rajoittaa kansalaistensa *toiminnan vapautta*. Voi nimittäin olla niin, että yhden yksilön teot estävät toisia yksilöitä toimimasta moraalisen harkintansa mukaisesti. Silloin toisten vapautta rajoittava yksilö voidaan oikeutetusti pakottaa jättämään heidät rauhaan. Tämä lisää muiden moraalista vapautta loukkamatta mitenkään pakotetun autonomiaa. Mikäli hän olisi toiminut omalakisesti, hän ei olisi puuttunut toisten päätöksentekoon.

Koska kuitenkin kaikkien käsitykset moraalisesta toiminnasta eivät ole samanlaisia – halut ja tunteet hämärtävät usein järjen arvostelmat – oikeutta pakottamiseen ei voida jättää yksittäisten kansalaisten tehtäväksi. Se johtaisi kiistoihin ja väkivaltaisuuksiin. Tarkoitusta varten tarvitaankin valtio, joka johdonmukaisella toiminnallaan luo riittävät edellytykset kansalaistensa eettiselle päätöksenteolle.

Siitä, että valtio on perustaltaan pakottamisen monopoli, seuraa, että huonojakaan vallanpitäjiä vastaan ei saa kapinoida. Kapina tarkoittaisi nimittäin samanlaista kilpailua vallasta kuin yksittäisten kansalaisten kiista oikeasta moraalista. Kant ei kuitenkaan pitänyt tätä ylipääsemättömänä ongelmana tasavallan aatteen kannalta. Hän arveli, että kunhan valtiossa sallitaan vapaa keskustelu, laitkin muuttuvat vähitellen paremmiksi. Vaikka pakottaminen voi aluksi, ensimmäisissä valtio-

kokeiluissa, tapahtua väärillä perusteilla, ihmisten itsekkyyden ja keskinäinen vihamielisyys takaavat lopulta sen, että kaikkien vapautta suojellaan yhtäläisesti – mikään muu ei kelpaa omaa etuaan ajaville ihmisille.

Kant ei silti myönnä, että valtio olisi *perustaltaan* itsekkäiden ja vihamielisten yksilöiden sopimuksella luotu liitto, jonka tarkoitus on suojella kansalaisiaan väkivallalta. Valtio on järjenumukainen instituutio, jonka tehtävä on auttaa ihmisiä täydellistymään. Se, että yksilöiden luonnolliset taipumukset auttavat olemassaolevien valtioiden muuttamisessa valistuneemmiksi ja sivistyneemmiksi, on vain onnekas sattuma.

Mutta pakotetaan ko kansalaiset autonomiaan?

Kantin oppi voidaan nähdä ratkaisuehdotuksena Rousseauin herättämään ongelmaan ”vapautteen pakottamisesta”. Kun esimerkiksi hallitsija tai lainsäätävä rajoittaa yksilöiden ”näennäistä vapautta” heidän ”todellisen vapautensa” nimissä, hän voi Kantin käsitteillä oikeuttaa toimenpiteensä tekemällä eron kansalaisten fyysisen olemuksen ja moraalisen olemuksen välille. Etiikan ja ihmisen täydellistymisen kannalta tärkeää on vain se, että kansalaisten omalakisista päätöksentekoa kunnioitetaan ja suojellaan, tarvittaessa vaikkapa pakottavilla säädöksillä. Rousseauin ”jokaisen etu” tai ”osien etu” voisi tässä mallissa tarkoittaa kunkin yksilön esteetöntä mahdollisuutta toimia niin kuin hänen pitäisi haluta toimia – järjensä sanelemalla tavalla. Ja ”kokonaisuuden etu” voisi merkitä sitä, että yksilöiden vapautuessa haluistaan ja tunteistaan koko kansakunta tai valtio kehittyy samalla eettisempään suuntaan.

Mutta mitä pitäisi tehdä siinä tapauksessa, että yksilöt, joiden moraalinen vapaus on yritetty turvata, tekevät silti jatkuvasti järjettömiä – vaikkakaan ei suoranaisesti muiden vapautteen puut-

tuvia – päätöksiä? Kantin omista esimerkeistä kyseeseen voisivat tulla välinpitämättömyys toisten hyvinvoinnin suhteen, oman luonteen kehittämättä jättäminen tai itsensä kastrointi.

Tällaiset kysymykset ovat nousseet tärkeiksi ainakin 1900-luvun ”hyvinvointivaltioiden” yhteydessä. Näissä valtioissa on tavanomaista pakottaa ihmiset ottamaan huomioon toistensa tarpeet verotuksen ja tulonsiirtojen kautta. Samoin kansalaisten luonnetta on yritetty kehittää elinikäisellä kasvatuksella ja koulutuksella. Eikä itsensä kastroimista vielääkään katsota hyvällä silmällä useimmissa länsimaissa, vaikka sen riskit terveydelle on saatu pieniksi.

Yksi mahdollisuus on tällaisissa tapauksissa ”suojata kansalaisten autonomiaa”, yksilöinä ja kansakuntana, myös heitä itseään vastaan. Kantin jälkeisessä saksalaisessa perinteessä tätä ajatusta edustivat jossain määrin Georg Wilhelm Friedrich Hegel ja selvästi Karl Marx. Kant itse ei kuitenkaan näyttänyt hyväksyvän tällaista mallia, vaan piti sitä pahimman laatuksena despotismina. Hänen kantansa uskottavuus riippuu tietenkin siitä, mikä käsitys ihmisluonnon kyvystä täydellistyä – ja siis valtion mahdollisuudesta sivistyä rauhanomaisesti ja ilman pakkoa – omaksutaan.

Toinen mahdollisuus on erottaa toisistaan selvästi lain ja moraalien alue ja rajoittaa laki säätelemään vain pahimpia oikeudenloukkauksia tai tapauksia, joissa kansalaiset konkreettisesti vahingoittavat toisiaan. Kant ei voinut selvästi liputtaa tämän vaihtoehdon puolesta, koska hänen järjestelmässään politiikan ja oikeuden perusta on peruuttamattomasti moraalinen. Mutta tähän suuntaan yhteiskuntafilosofiaa kehittivät jotkut brittifilosofit, ensimmäisten joukossa Adam Smith.

¹⁰ Adam Smith

∞ NÄKYMÄTTÖMÄN KÄDEN VAPAAUS

”Markkinoiden vapauden puolustaja”

Adam Smith (1723–1790) syntyi skotlantilaisessa Kirkcaldyn pikkukaupungissa ja opiskeli Glasgow’n ja Oxfordin yliopistoissa. Jälkimmäisessä opinahjossa saamansa opetuksen laadusta hän esitti myöhemmin purevia huomautuksia. Vuonna 1751 hänet nimitettiin logiikan ja seuraavana vuonna moraalifilosofian professoriksi Glasgow’ssa. Hän erosi yliopistovirastaan vuonna 1764 ja toimi kolme vuotta Buccleuch’n herttuan kotiopettajana Ranskassa, jossa hän seurusteli ajan tärkeimpien filosofien ja taloustieteilijöiden kanssa. Matkan jälkeen hän vietti useita vuosia äitinsä luona kotona Kirkcaldyssä ja hioi kirjojaan *The Theory of Moral Sentiments* (jonka ensimmäinen painos oli ilmestynyt 1759) ja *An Inquiry to the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776). Kun jälkimmäinen teos oli ilmestynyt, hänet nimitettiin Skotlannin tullin ja suolaveroministeriön pääjohtajaksi. Myöhemmin hän toimi vielä Glasgow’n yliopiston rehtorina. Kirjallaan kansakuntien vauraudesta hän liittyi kansantaloustieteen perustajien joukkoon. Smithin tunnetuin yksittäinen ilmaisu, markkinoiden ”näkymätön käsi”, esiintyy kirjassa vain kerran. Hänen teoriassaan yksilön moraalit ja yhteiskunnan oikeudenmukaisuus liittyvät läheisesti yhteen, sillä kumpikin perustuu samaan, järkevän ”sopivuuden” käsitteeseen.

Järkevyys, sopivuus ja puolueeton tarkkailija

Smith lähti moraalien ja yhteiskuntaelämän analyysissään liikkeelle kysymällä, minkälainen käyttäytyminen ja toiminta on *järkevää*. Ja hänen alustava vastauksensa tähän kysymykseen oli, että toimintaa pidetään tavallisesti järkevänä, kun se on (tilanteeseen) *sopivaa*. Jos esimerkiksi joku päivällispöydässä työntää yllättäen kätensä jäätelöastiaan, voimme kysyä: ”Onko tuo nyt sopivaa?” Kun meille sitten selitetään, että sama henkilö poltti juuri vahingossa kätensä soppakulhossa, pidämme toimintaa sopivana ja näin ollen myös järkevänä.

Arvioidessamme *toisten* toimintaa käytämme Smithin mukaan metodisena apuvälineenä sympatian periaatetta ja yritämme miettiä, mitä me itse olisimme tehneet vastaavassa tilanteessa. Ajatuskulku voi olla vaikkapa seuraava: ”Minua olisi sattunut, ellen olisi työntänyt kättäni jäätelöön. Siksi pidän järkevänä, että hän teki niin kuin teki.”

Arvioidessamme *omaa* toimintaamme meidän pitää kuitenkin olla varovaisia. Omat tuntemukset ovat niin välittömiä ja niin lähellä, että niitä ei voi aina sellaisinaan arvioida ja vertailla järkevästi. Smithin mielestä omaa toimintaa onkin havainnoitava niin kuin katsoisimme toisten ihmisten tekemiä – meidän on asetettava itsemme ulkopuolisen, *puolueettoman tarkkailijan* rooliin.

Tätä mallia käytettäessä arvostelmiemme pätevyyden takaa halumme miellyttää muita. Kuten Smith toteaa, vilpittöminkin yritys asettua puolueettoman tarkkailijan rooliin voi periaatteessa helposti kaatua siihen, että oma etu saa laskelmassa kohtuuttoman roolin. Mutta käytännössä arvostelman tekoa auttaa se, että ihmiset haluavat saada toisiltaan kiitosta ja välttää toistensa moitteita. Kiitoksen aiheuttama mielihyvä ja moitteen aiheuttama mielihyvä tasapainottavat, lisättyinä las-

kelmaan, omien intressien vaikutusta ja auttavat muistamaan muidenkin edut.

Näin sopivaa – ja niin muodoin järkevää – on toimia *yleiseksi hyväksi*, ei vain omaksi hyväksi. Ja käytännön kriteeri omien tekojen hyväksymiselle on se, että ne voitaisiin vastaavassa tilanteessa hyväksyä myös muiden tekeminä.

Moraalisuus ja oikeudenmukaisuus

Toiminta voi Smithin mukaan olla sopimatonta – ja siis järjetöntä – kahdella eri tavalla: moraalisesti ja sosiaalisesti. Kun yksilö toimii sopimattomasti, mutta ei toiminnallaan vahingoita muita, kyseessä on *moraalittomuus*. Kun hän toimii sopimattomasti ja vahingoittaa muita, kyseessä on *epäoikeudenmukaisuus*.

Smithin käsitys moraalien tärkeydestä oli huomattavan erilainen kuin vaikkapa Kantin. Moraalinen toiminta on hänestä sivistyneen yhteiskunnan merkki, mutta sitä ei voi säädellä muulla kuin kiitoksella ja moitteilla. Se on kaunis koriste ihmiselämässä, mutta sillä ei välttämättä ole merkitystä yhteiskunnan toimivuuden tai yleisen hyvinvoinnin kannalta.

Oikeudenmukaisuus puolestaan on Smithin näkemyksen mukaan välttämätöntä yhteiskuntaelämän ja yleisen hyvinvoinnin kannalta, mutta se ei tee elämästä kaunista. Oikeudenmukaisuus sanelee, että toisia ei saa vahingoittaa – se ei edellytä muuta. Yhteiskunta, joka on oikeudenmukainen mutta ei moraalinen, on toimiva mutta karu.

Smith toteaa, että oikeudenmukaisuutta pitävät yhteiskunnassa yllä psykologiset, teologiset ja lailliset sanktiot. Ensimmä-

mäiseen ryhmään kuuluvat sellaiset tunteet kuin häpeä, katumus ja sääli. Toisen ryhmän pääsanktio on kuoleman jälkeisen rangaistuksen pelko – tämän pohdinta kuuluu Smithin mallissa ”luonnolliseen teologiaan”. Kolmannen ryhmän yhteinen nimittäjä on maallisen rangaistuksen eli lakien pelko. Koska psykologiaan ja teologiaan on vaikea vaikuttaa, yhteiskunnan säätelyn kannalta tärkein kysymys on: ”Minkälaisia lakien pitäisi olla, jotta ne estäisivät parhaiten ihmisiä vahingoittamasta toisiaan?”

Smith kuului historialliseen koulukuntaan, jonka mukaan vastaus tähän kysymykseen on erilainen yhteiskunnan eri kehitysvaiheissa. Hänen taloudelliset tutkimuksensa taas johtivat hänet ajattelemaan, että yhteiskuntien muutoksissa selittävä tekijä ei ole valtiomuotojen kehitys, vaikka niin oli usein uskottukin, vaan talouden kehitys. Tämä oli Euroopan maissa hänen käsityksensä mukaan edennyt 1700-luvulle tultaessa neljänteen vaiheeseensa, kaupankäyntiin, metsästyksen, paimentolaisuuden ja viljelyksen kautta. Seuraavassa lyhyet kuvaukset Smithin spekulatiivisen talous- ja sosiaalhistorian pääkohdista.

Metsästysyhteiskunta: ei säätelyä

Taloushistorian ensimmäisessä vaiheessa elettiin pienissä ryhmissä metsästyksellä ja keräilyllä. Johtajuus – mikäli sellaista tunnettiin – perustui yksilöiden kykyihin. Paras hirvenmetsästäjä johti hirvien metsästystä, paras tulentekijä tulentekoa ja niin edelleen. Asema ei periytynyt, koska näiden lapset eivät aina olleet yhtä hyviä metsästäjiä tai tulentekijöitä.

Yhteisöissä vallitsi Smithin näkemyksen mukaan yleinen

ja yhteinen niukkuus. Tämä tarkoittaa, että kun ruokaa oli riittävästi, sitä oli kaikilla. Kun taas ruoka ei riittänyt kaikille, kaikki näkivät nälkää.

Omaisuuksia ei metsästyks- ja keräilykulttuurissa ollut, koska siinä elettiin kädestä suuhun. Säätelystä tai valtiollisia instituutioita ei myöskään tarvittu.

Vaikka tämä vaihe sivuutettiin Euroopassa jo vuosisatoja, ehkä jopa vuosituhansia sitten, Smith uskoi, että se vallitsi vielä hänen aikanaan Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen keskuudessa.

Paimentolais yhteiskunta: valtion synty

Seuraavassa vaiheessa elettiin pienissä heimoyhteisöissä eläinten kesyttämällä ja kasvattamisella. Elinkeinosta syntyi *yksityisen omaisuuden* ensimmäinen muoto – *karja*. Samalla saivat alkunsa ensimmäiset epätasa-arvon ilmenemät, omaisuuserot. Kun perimys vähitellen kehittyi ja vakiintui, *syntyperä* alkoi määrätä yksilön yhteiskunnallista asemaa ohi hänen omien kykyjensä ja taitojensa.

Kuilu rikkaiden ja köyhien välillä synnytti yhteiskunnallisen jännitteen. Rikkaat halusivat säilyttää omaisuutensa ja saada lisää. Köyhät kadehtivat rikkaiden asemaa ja olivat haluttomia tekemään palkkatyötä heidän hyväkseen. Tästä jännitteestä syntyi riitaa ja väkivaltaisuuksia. Suojatakseen omistuksensa rikkaat perustivat poliisi- ja oikeusjärjestelmän eli valtion, jonka toiminta perustui puhtaasti voimankäyttöön köyhiä vastaan. Rikkaat asettuivat luonnollisesti perustamansa valtion johtoon.

Smithin mukaan tällainen tilanne vallitsi hänen aikanaan

Afrikan sisämaassa, Tataarian aroilla ja Siperiassa. Yhteiskunta ei hänen mielestään välttämättä kehity tästä tilanteesta eteenpäin, ”kuten näistä kansoista nähdään”.

Viljely-yhteiskunta: valta maanomistajille

Taloushistorian seuraavan vaiheen, viljely-yhteiskunnan, synty edellytti viljavia jokilaaksoja ja viljelytaitoa. Se sai alkunsa Euroopassa – nykyaikaisessa mielessä – Rooman valtakunnan tuhoutumisen aikoihin.

Viljely johti maanomistuksen syntyyn ja kasautumiseen harvoille omistajille, ja omaisuuden jakamattomuus johti esikoisille suodun perimysoikeuden syntyyn. Karjan, paimentolaisten omaisuuden, voi helposti jakaa monenkin perillisen kesken. Kun antaa sadan pään karjasta viidelle jälkeläiselleen kullekin kaksikymmentä, kaikilla – tai ainakin kyvykkäimmillä heistä – voi muutaman vuoden päästä taas olla sata elikkoo. Maan jakaminen sen sijaan johtaa pirstoutumiseen ja viljelytehon laskuun.

Omistajien tarpeesta puolustaa maitaan niiden valtaajia vastaan syntyi palkka-armeijoiden joukko. Näiden armeijoiden ja muunkin voimankäyttönsä ansiosta maanomistajat olivat ”luonnollisia” hallitsijoita omilla alueillaan. Koska yhteiskuntaelämä tässä vaiheessa oli entistä enemmän paikallaan pysyvää ja alueisiin sidottua, maantieteellisten kokonaisuuksien lainsäädäntö alkoi kehittyä.

Seuraavaan vaiheeseen siirtymisen kannalta tärkeää Smitthin mallissa on se, että maanomistajien ainoat tehokkaat tavat kuluttaa kasaantuvaa varakkuuttaan olivat vieraanvaraisuuden osoittaminen sekä alustalaisten kunnioituksen ja ihailun an-

saitseminen. Siksi järjestettiin paljon suuria pitoja, pidettiin suurta palvelusväkeä ja rakennettiin suuria taloja. Näin syntyi valtava maanomistajista riippuvaisten ihmisten joukko, ja ”aateluus alkoi velvoittaa” heitä huolehtimaan näistä. Seuraus oli linnanherrojen hyväntahtoinen holhous – josta on myöhemmin käytetty myös nimeä *paternalismi*.

Kaupankäyntiyhteiskunta: kohti vapautta

Kaupankäynti- eli markkinayhteiskunnassa ihmiset vapautuivat feodaalijärjestelmän luomista kahleista. Mutta tämä ei Smithin mukaan tapahtunut suunnitellusti eikä ihmisten hyvinvoinnin tai vapaudenkaipuun takia, vaan taloudellisesta välttämättömyydestä.

Agraariyhteiskunnassa tarvittiin työkaluja ja muita käsityötaitoja vaativia tavaroita ja palveluja. Turvatakseen oikeutensa ja oman hyvinvointinsa käsityöläiset, jotka aluksi kiertelevät maakunnissa tai palvelivat linnanherroja, alkoivat siirtyä kaupunkeihin. Heidän liittyessään yhteen perustettiin killat ja ammattikunnat.

Kaupunkien kasvaessa ja kukoistaessa killat ostivat kuninkailta etuoikeuksia, tärkeimpänä niistä yksinoikeuden kaupankäyntiin. Kuninkaat saivat vastapalvelukseksi killoilta lahjoituksia, joiden ansiosta he pystyivät pitämään suurempia ja parempia armeijoita kuin vasallinsa. Näin kuninkaiden valta alkoi kasvaa suhteessa muuhun aatelistoon, joka aiemmin oli pitkälle päässyt sanelemaan ”suvereenin” tekemisiä. Samalla tietenkin kaupunkien merkitys kasvoi.

Yksinoikeus kauppaan alkoi rikastuttaa satamakaupunkien käsityöläisiä, jotka laajensivat jatkuvasti toimintaansa. He

toivat löytöretkistä lähtien merentakaisilta alueilta kultaa, hopeaa ja jalokiviä sekä eksoottisia esineitä ja uusia ruoka-aineita. Sisämaan linnanherrat ostivat kaikkia eksoottisia tuotteita, koska heillä ei ollut muutakaan kulutusmahdollisuutta.

Kun kauppiaksi muuttuneet käsityöläiset rikastuivat maa-aatelin kustannuksella, he alkoivat ostaa linnanherroilta viljelyksiä, joita he hoitivat liikeyrityksinä. Tämän kehityksen myötä vasallisuhteet katkesivat ja feodaalijärjestelmä alkoi luhistua. Vuokraviljelijöille annettiin kasvavia vapauksia, koska ne saivat heidät tuottamaan kauppiaille enemmän voittoa. Maaorjuus puolestaan lopetettiin tehottomana järjestelmänä – kuten Smith totesi: ”Orjana ihminen syö mahdollisimman paljon ja työskentelee mahdollisimman vähän”.

Näin markkinoiden ”näkömätön käsi” kanavoi ihmisten omaneduntavoittelun välineeksi yksilöiden suuremman vapauden ja kansakunnan kasvavan vaurauden palvelukseen. Smith korosti sitä, että kenenkään motiivit eivät tässä prosessissa olleet jaloja tai erityisen eettisiä – kuninkaat tavoittelivat itselleen lisää valtaa, kauppiaat pyrkivät rikastumaan, maa-laisaatelisto halusi loistokasta elintapaa ja työläiset helpompaa elämää. Mutta jälkeinpäin tarinan voi nähdä vapauden voittokulkuna orjuudesta vapaaseen talouteen.

Markkinoiden vapaus rahan vankeutena

Smith huomautti kuitenkin, että ihmisten vapautuminen toisistaan markkinayhteiskunnassa tuo mukanaan kaikkien taloudellisen riippuvuuden kaikista muista.

Siirryttäessä viljelykulttuurista kaupankäyntiin maaorjat kyllä vapautuivat linnanherrojen mielivallasta, aateli velvolli-

suuksistaan maatyöläisiä ja palvelijoita kohtaan, kauppiaat kuninkaiden ja aateliston vallasta ja kuninkaat vasalliensa talutusnuorasta. Mutta samalla kaikki tulivat vähitellen riippuvaisiksi taloussuhteista, jotka konkretisoituivat rahan – ja sen tavoittelun – muodossa. Työläinen on riippuvainen palkasta, vuokratilajelijä tuotteidensa hinnasta, maanomistaja vuokratuloista, kauppiaas liikevoitoista, kuningas veroista ja aatelistet suvun varoista. Näin kaikki ovat joutuneet ihmissuhteiden kahleista rahan kahleisiin.

Jatkuvan kasvun ihme

Markkinayhteiskunnan toiminta perustuu Smithin teorian mukaan taukoamattomaan taloudelliseen kasvuun, joka puolestaan perustuu jatkuvasti täsmentyvään työnjakoon. Hänen oma esimerkkinsä työnjaon suosiollisesta vaikutuksesta oli nuppineulatehdas.

Taitavakaan työntekijä ei yksin alusta loppuun työskennellen saa valmiiksi kovin monta nuppineulaa päivässä – ehkä vain yhden, mutta ei ainakaan yli kahtakymmentä. Tällä tuotantomenetelmällä kymmenen käsityöläisen päivätuotos on kaksisataa nuppineulaa. Sen sijaan tehtaassa, jossa kaikkien työ on jaettu tarkasti vaiheisiin, kymmenen työläistä saa aikaan 48.000 nuppineulaa päivässä. Siten työjako, Smith totesi, on kiistämättä hyödyllinen asia.

Työnjaon toteuttaminen vaatii kuitenkin pääomaa ja pienentää, lyhyellä aikavälillä, voittoja. Pääomaa tarvitaan koneiden ostoon ja lisätyövoiman palkkaamiseen ennen kuin sen tekemä työ alkaa tuottaa sijoitusta takaisin. Voitot pienenevät, koska työläisille on uudessa tilanteessa pitkään maksettava

suurempi palkka kuin ennen. Tämä perustuu siihen, että työlle on edellisen tuotannon järjestelyn aikana muodostunut ”luonnollinen hinta”, jota kaikille työläisille jo maksetaan. Työläiset on siis houkuteltava uuteen työpaikkaan ja mekaanisempaan työhön maksamalla enemmän.

Mutta palkkojen nousu lisää työvoimaa ja tämä laskee palkat entiselle tasolle. Työvoima ei Smithin opissa lisääny nopeasti esimerkiksi niin, että aiemmin joutilaina olleet ihmiset suostuvat palkkojen noustua työntekoon – kaikki ovat jo töissä elääkseen. Se lisääntyy niin, että työläiset voivat ostaa enemmän ruokaa ja paremman asunnon, jonka seurauksena lapsikuolleisuus vähenee ja seuraava sukupolvi on edellistä suurempi.

Joka tapauksessa väestön kasvaessa palkat laskevat ennalleen ja myös voitot palaavat entiselleen tai jopa nousevat yli aikaisemman tason. Ja kun pääomaa on taas kertynyt riittävästi, omistaja sijoittaa rahansa uuteen työnjakoa edistävään laajennukseen. Näin talous pysyy jatkuvassa kasvussa.

Näpit irti taloudesta, valtio!

Historiallisen hahmotelmansa valossa Smith oli sitä mieltä, että kaikki, mikä jarruttaa talouskasvua, on markkinayhteiskunnassa vahingollista ja siten epäoikeudenmukaista. Oikeudenmukaistahan oli hänen määritelmänsä mukaan se, mikä ei aiheuta vahinkoa.

Jatkuvan kasvun poliittisia edellytyksiä Smith näki kolme. Ensinnäkin työvoiman on säilyttävä työkykyisenä ja uskottava oman turvallisuutensa pysyvyyteen. Toiseksi omistajien on voitava sijoittaa varojaan teollisuuteen ja kauppaan –

ja uskallettava tehdä niin. Kolmanneksi talouden kiertovauhdin on pysyttävä riittävän nopeana. Koska kaikki esteet omaisuuden käytölle ja kaupalle hidastavat talouden toimintaa, ne on minimoitava.

Näistä edellytyksistä seuraa, että oikeudenmukaisen valtion tehtävät ovat seuraavat:

- Taata jokaiselle kansalaiselle oikeus henkeen ja terveyteen.
- Suojata omaisuutta ja sen käyttöä.
- Pysyä erossa talouden toiminnasta.

Näistä valtion tehtävistä kolmas, ”antaa ihmisten tehdä mitä he haluavat tehdä” (tästä käytetään usein ranskankielistä ilmausta *laissez faire*), on Smithin opin tunnetuin kohta ja ”taloudellisen liberalismiin” perustavin vaatimus.

Markkinatalouden varjopuolet

Vaikka Smith vastusti voimakkaasti talouden rajoituksia ja uskoi jatkuvan kasvun lisäävän ihmisten vapautta ja hyvinvointia, hän ymmärsi myös mallinsa varjopuolet. Saavutettu ”vapaus” on suhteellista, koska markkinayhteiskunnassa jokainen on sidottu tavalla tai toisella rahan tavoitteluun. Lisäksi työnjako johtaa väistämättä vaihetyön tekijöiden tylsistymiseen – hyödykkeiden valmistaminen alusta loppuun on yksilölle palkitsevampaa ja motivoivampaa kuin vain yhden työvaiheen loputon toistaminen.

Smith ei kuitenkaan uskonut, että tälle kehitykselle voisi olla vaihtoehtoa. Kun yhteiskuntien kehitys on edennyt tälle tasolle, sen kulkua ei voi muuttaa. Ainoa mahdollisuus on jouduttaa talouden kehitystä poistamalla esteet sen tieltä.

Kasvun seuraukset ja rajat

Smithin hahmottama ajatustapa voitti jonkin verran alaa jo hänen omana aikanaan, mutta vielä innokkaammin siihen vedettiin 1900-luvun loppupuolella. Hänen sanomansa on, ainakin edellä esitetysssä muodossa, yksinkertainen ja optimismissaan vetoava: kunhan talouden annetaan toimia omilla ehdoillaan, kaikkien vapaus ja vauraus lisääntyvät.

Huomattakoon kuitenkin, että Smithin teoriaa on tulkittu toisinkin. Voi olla, että kaupankäynnin sujuvuus edellyttää hänen mukaansa valtiolta myös sellaisen aineellisen ja henkisen infrastruktuurin luomista (viemärointiä, tieverkostoa, kasvatusta ja koulutusta), joka tekee vapaan yrittäjyyden tuottavaksi. Tämän tulkinnan valossa Smith olisikin paremmin nykyaikaisen hyvinvointivaltion kuin rajoittamattoman markkinatalouden oppi-isä.

Oli miten oli, kun teollistuminen alkoi toden teolla kiihtyä 1800-luvulla, talouden vapauttamisen varjopuoletkin tulivat ilmeisiksi. Kaupungit kasvoivat ja slummiutuivat, tuloerot kasvoivat ja työläisten elämä tuli kurjemmaksi kuin edes maaorjuuden aikana oli ollut mahdollista. Näille kehityksen linjoille perustuu suureksi osaksi Smithiä ajallisesti seuranneiden sosialistien, erityisesti Karl Marxin, työ.

Jatkuvan taloudellisen kasvun rajat ovat 2000-luvun alkupuolella myös tulossa vastaan siinä, että maapallon luonnonvarat eivät ehkä pitkään riitä elättämään kasvavaa väestöä, vapauden ja hyvinvoinnin lisääntymisestä puhumattakaan. Nähtäväksi jää, tuoko talouden ja kaupan vapauttaminen entisestään ratkaisun tähän ongelmaan, vai onko Smithin ajoista alkanut tuotannon ja työnjaon kasvu tullut tiensä päähän.

Smithin teemoista ihmiskunnan historia vapautumisen historiana sai kokonaan toisenlaisen tulkinnan Saksassa, jossa Kantin seura-

jat olivat voimissaan ja tulkitsivat maailman ilmiöitä ”idealistsisesti” – ”hengen” ja ”ideoiden muotojen” kannalta. Tunnetuin tämän suunnan edustajista oli Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

"Georg Wilhelm Friedrich Hegel

∞ VALTIO HENGEN ITSETAJUISUUTENA

"Hengen vapautumisen historioitsija"

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) syntyi virkamiesperheeseen Stuttgartissa, lounaisessa Saksassa. Hän opiskeli filosofiaa ja teologiaa Tübingenissä ja elätti itsensä pitkään eri puolilla Saksaa kotiopettajana, dosenttina eli palkattomana luennoitsijana Jenan yliopistossa, lehden toimittajana ja opettajana lukiossa. Taloudellisesti hänen tilannettaan helpottivat isän perintö 1799 ja naimakauppa aatelistiperheen tyttären Marie von Tucherin kanssa 1811. Hegel tuli filosofisesti tunnetuksi ”hengen fenomenologiaa” käsitelleellä teoksellaan *Phänomenologie des Geistes* vuodelta 1807. Hänet nimitettiin filosofian professoriksi Heidelbergin yliopistoon vuonna 1816, ja Berliinin yliopistoon kahta vuotta myöhemmin. Hänen päätyönsä yhteiskunta-, poliittisen ja oikeusfilosofian alalta, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, pohjautui hänen ensimmäisten vuosien luentoihinsa Berliinissä ja ilmestyi 1821. Hänet valittiin yliopiston rehtoriksi 1829. Hegelin vaikutus oman vuosikatonsa aikana levisi laajalle – hänen hengenfilosofiansa innoitti muiden muassa tanskalaisen Søren Kierkegaardin (1813–1855) varhaista ”eksistentialismia” ja Karl Marxin ”dialektista materialismia”. Suomessa hänen työnsä pohjalta laati ”yleisen valtio-opin” Johan Vilhelm Snellman. Hegel menehtyi koleraan 61-vuotiaana, uransa huipulla.

Ihmisen luontainen sosiaalisuus

Hegel sanoutui jyrkästi irti sopimusteorioista, joita Hobbes, Locke, Rousseau ja Kant olivat ennen häntä kannattaneet. Kaikissa niissä pidettiin – hänen mielestään virheellisesti – ihmistä perustaltaan itsekkäänä ja sotaisena olentona, jonka on liittouduttava muiden kanssa pystyäkseen elämään rauhas- sa ja edes suhteellisen vapaana.

Hegelin mukaan ihmisten vapaus moderneissa yhteiskun- nissa ilmenee korkeammalla tasolla kuin sopimusteoreetikot ajattelivat. *Siveellisyys*, nykyihmisen eettinen olemus, antaa sijaa sekä yksilön subjektiivisuudelle että kansalaisen sosiaali- selle tahdolle osallistua poliittisesti organisoituun elämään yhteisössä.

Ajatus ihmisen perimmäisestä sosiaalisuudesta ei ollut millään muotoa uusi. Hobbesin kriitikot olivat puolentoista vuosisadan ajan väittäneet, että yhteiskunnan jäsenet eivät ole vain omaa etuaan ajavia, kuolemanpelon yhteen liittämiä luonnonolentoja, vaan aina myös moraalisia ja sosiaalisia eläimiä, joilla on sisäänrakennettu taipumus luottavaiseen yhteiselämään toistensa kanssa.

Saksalaisfilosofi Samuel Pufendorf (1632–1694), myö- häinen luonnonoikeusteoreetikko, uskoi, että ihmisten aito *sosiaalisuus* perustuu kolmeen ominaisuuteen, jotka ajavat heitä kohti pysyvää yhteiselämää (pelkän tehtävänmukaisen, tilapäisen yhteistyön sijasta). Nämä ovat *turhamaisuus* eli halu saada enemmän kuin tarvitsee, *vallanhimo* eli halu hallita muita ja *pyrkimys itsensä säilyttämiseen* muista ihmisistä riippumatta. Pufendorf toteaa, että mainitut ominaisuudet voivat viedä ihmiset joko kaaokseen tai sivistykseen. Kaaos tarkoittaisi Hobbesin luonnontilaa, kaikkien sotaa kaikkia

vastaaan. Mutta toinen vaihtoehto on sivistys. Kun yksilö epäilee muiden aikeita ja haluja, hän voi asettaa itsensä mielessään heidän asemaansa. Parhaassa tapauksessa tämä voi johtaa siihen, että yksilöt tunnustavat toistensa tarpeet ja alkavat pitää toisiaan yhdenvertaisina keskinäisessä kanssakäymisessään. Jos näin käy, sopimusta ei tarvita, vaan valtio syntyy itsestään, ”luonnollisesti”.

Englannissa ja Skotlannissa suosittiin 1600–1700-luvuilla sitä ajatusta, että *intuitio* tai *moraaliaisti* ohjaa jokaisen ihmisen toimia – siksi kaikki ymmärtävätkin käyttäytyä hyväntahtoisesti muita kohtaan. Hyvääntahtoisien yksilöiden kesken ei tietenkään synny kiistoja, joten yhteiskuntaelämä on rauhallista ilman poliittisia sopimuksia ja pakkovallan käyttöä. (Tämä malli oli epäilemättä realistisempi Britanniassa suhteellisen rauhallisella 1700-luvulla kuin niinä sisällissodan aikoina, joiden kestäessä Hobbes eli.)

Hegelin ajatuksella ihmisten yhtäaikaisesta subjektiivisuudesta ja sosiaalisuudesta on esikuvansa myös antiikissa. Aristoteleen opissa valtion kansalainen, vapaa mies, oli onnellinen eläessään hyveiden mukaisesti ja täyttäessään paikkansa yhteisössä.

Mutta Hegel ei halunnut nojautua omassa teoriassaan mihinkään esitetyistä vaihtoehtoista – yksilön ominaisuuksiin, intuitioon, moraaliaistiin eikä ihmisen sielunosiin ja korkeimpiin päämääriin, kuten Hobbesin kriitikot ja Aristoteles olivat tehneet. Hän tahtoi osoittaa, kuinka ihmisen oikea sosiaalisuus – siveellisyys – on vain väistämätön osa hengen vapautumisen historiasta.

Maailmanhistoria

Hegelin mukaan maailmanhistoria voidaan järkevimmin hahmottaa *hengen vapautumiseksi*. Ajatuksen perusta on se, että todellisuus muodostuu kahdesta elementistä, materiaasta (eli aineellisesta luonnosta) ja hengestä. Materiaa hallitsee painovoima, jonka ansiosta se pyrkii aina kohti jotain itsensä ulkopuolista. Lisäksi se koostuu osista, jotka ovat erillisiä mutta pyrkivät painovoiman pakottamina yhdistymään ja näin tuhomaan itsensä – muuttumaan joksikin mitä ne eivät alun pitäen ole. Henki sen sijaan on ykseys, joka ei ole riippuvainen mistään itsensä ulkopuolisesta voimasta. Tämä riippumattomuus – antiikin kreikkalaisten termein ”autarkia” tai ”itseriittävyys” – puolestaan on vapautta.

Materia on perusolemuksestaan muuttumatonta, joten pelkästään aineellisessa maailmassa ei voisi tapahtua mitään kehitystä. Henki sen sijaan voi asteittain vapautua materian kahleista ja näin kulkea kohti lopullista päämääräänsä, täydellistä itseriittävyyttä. Tämä tie voidaan jakaa kolmeen vaiheeseen, subjektiiviseen, objektiiviseen ja absoluuttiseen henkeen.

Alin vapauden aste, *subjektiivinen henki*, saavutettiin maailmassa, kun ihmisyksilöt ensimmäisen kerran tajusivat ajattelevansa. Tätä ennen henki oli, myös ihmisessä, ollut kokonaan aineen vankina, mutta kun se tiedosti itsensä materiaasta erillisenä elementtinä, alkoi sen vapautumisen historia.

Seuraavalla asteella, *objektiivisen hengen* tasolla, ihminen tuli tietoiseksi toisten ihmisten henkisydestä – ”henki tiedosti itsensä muissa”. Tämän itsetiedostuksen ilmenemiä ovat toisaalta sellaiset yhteiskunnalliset instituutiot kuin perhe, työnjako ja taloudelliset järjestelmät, toisaalta erilaiset valtiomuodot.

Kun valtiomuotojen kehitys on edennyt loppuun asti, täydellinen valtio tekee mahdolliseksi *absoluuttisen hengen* kehityksen eli taiteen, uskonnon ja filosofian kukoistuksen. Nämä ilmentävät Hegelin mukaan jäännöksettömästi hengen asteita, jotka ovat ne tuottaneet, mutta ovat silti niistä täysin riippumattomia. Henki saavuttaa päämääränsä, rajoituksettoman vapauden.

Valtiomuotojen kehitys

Hengen vapautuminen Hegelillä muistuttaa talouden vapautumista Smithillä siinä, että kumpikin tuo tullessaan myös yksilöiden kasvavan riippumattomuuden muista yksilöistä (vaikkakaan ei rahan kahleista). Hegel jakoi poliittisten järjestelmien historian neljään pääjaksoon, nimittäin *itämaiseen*, *kreikkalaiseen*, *roomalaiseen* ja *germaaniseen* kulttuuriin tai ”maailmanhistorialliseen valtakuntaan”.

Itämailla, Kiinan ja Babylonian kulttuureissa, vallitsivat itsevaltiut ja orjuus. Vapaus oli vain yhden ihmisen, hallitsijan, ulottuvilla.

Kreikkalaisessa ja roomalaisessa maailmassa orjuus säilyi, mutta useammilla oli mahdollisuus vapauteen. Aristokratiasa siitä saivat nauttia ”ylhäissyntyiset” miehet, demokratiasa potentiaalisesti – joskaan ei aina aktuaalisesti – vielä laajempi maan ”kansalaisten” joukko.

Germaanisessa historian kehitysvaiheessa, 1800-luvun pienissä saksalaisissa monarkioissa, objektiivisen hengen kehitys saavutti Hegelin mukaan päätepisteensä. Kun kaikki ovat hyväksyneet, ainakin periaatteessa, kristillisen ihanteen kaikkien ihmisten tasa-arvosta ja vapaudesta, kaikki voivat olla

itseriittäviä ja omalakisista, kuten antiikin filosofit sekä Kant ja omalla tavallaan Smith olivat edellyttäneet. Näyttämö oli valmis absoluuttisen hengen, taiteen, uskonnon ja filosofian oikealle kehitykselle ja hengen lopulliselle vapautumiselle. (Tosin ei ole ehkä oikein väittää, kuten usein on tehty, että Hegelin mielestä hänen oman aikansa Preussi olisi ollut hengen korkein toteutuma – valtiosta puuttui nimittäin sellaisia piirteitä, jotka olisivat oikeuttaneet tämän käsityksen.)

Historian kuvauksellaan, varsinkin sen viime vaiheissa, Hegel näyttää palaavan Platonin ja Akvinolaisen malleihin, joissa vallan keskittymisen yhdelle ihmiselle tai ihmisryhmälle väitetään tuovan hyvinvointia ja vapautta kaikille. Samantapaista retoriikkaa löytyy myöhemmin Karl Marxilta ja esimerkiksi fasismin arkkitehteiltä 1920-luvun Saksassa ja Italiassa. Jälkimmäisten suosima puhetapa oli sanoa, että totalitarismi on demokratian korkein muoto, koska siinä kansaa hallitaan kokonaisuuden, ja siis kaikkien, ei ”vain” enemmistön parhaaksi.

Siveellisyys, perhe ja kansalaisyhteiskunta

Hegel ei pitänyt despotismin tai totalitarismin uhkaa todellisenä oman aikansa saksalaisissa monarkioissa. Nämä kuningaskunnat olivat hänen mukaansa kohonneet sekä ”abstraktin oikeuden” että ”subjektiivisen etiikan” (tässä voidaan nähdä viittaus Hobbesiin ja hänen arvostelijoihinsa) yläpuolelle, ja siirtyneet kehityksessään korkeammalle ”siveellisyuden” asteelle.

Siveellisyys, nykyihmisen oikea sosiaalisuus, ilmenee

Hegelin mallissa kolmella tasolla – perheessä, kansalaisyhteiskunnassa ja valtiossa.

Perhe on puolisoitten keskinäisen kunnioituksen, lasten hankkimisen ja kasvatuksen sekä itsekkyyden unohtamisen alue, jossa siveellisyys on ”reflektoimatonta” – se näkyy toiminnassa, mutta kukaan ei tarkalleen tiedä, miten sitä pitäisi vaalia. Mikäli yleinen kasvatustjärjestelmä saadaan järjestettyä hyvin, perheessä vallitseva altruismi voidaan saada ohjaamaan yhteiskuntaelämää laajemminkin.

Kansalaisyhteiskunta on taloudellisen toiminnan, aineellisten tarpeiden tyydytyksen ja itsekkään kilpailun alue. Vaikka talouden maailmassa vallitsee Hegelin käsityksen mukaan ”kaikkien sota kaikkia vastaan”, hän uskoi myös, Smithin tavoin, että markkinoita ohjaa ”näkyvätön käsi”, jonka ansiosta yksityisten etujen ajaminen ei johda kaaokseen, vaan aineellisen hyvinvoinnin kasvuun. Mutta tämän kääntöpuolella työnjako kasvattaa omaisuuseroja ja tuottaa köyhyyttä ja hätää siinä luokassa ihmisiä, joka joutuu täydellisen riippuvaiseksi työstään ja siitä saamastaan palkasta.

Tarpeiden tyydytys kansalaisyhteiskunnassa eriytyy niin, että on erotettavissa kolme *säättyä*. Substantiaalinen eli *talonpoikaissäätty* tuottaa hyödykkeitä pitkälti luonnon sanelemilla ehdoilla eikä jalosta niitä kovin pitkälle. Välittävä eli *kauppiassäätty* jalostaa ja kehittää tuotteita ja pyrkii toimillaan luonnon parempaan hallintaan ja hyväksikäyttöön. Yleinen eli *virkamiessäätty* pitää huolta koko yhteiskunnan eduista. Epäselvää Hegelin jaottelussa on, ovatko palkkatyöläiset minkään säädyn jäseniä. Työttömät luokitellaan joka tapauksessa niiden ulkopuolelle.

Kansalaisyhteiskunta tuo muassaan yhteiskuntaluokkien välille vakavia ristiriitoja. Tärkein näistä on työnantajien ja työntekijöiden välinen erimielisyys omaisuuden oikeasta ja-

kautumisesta. Yleinen sääty, jonka jäseneksi kuka tahansa saa pyrkiä ja – kunhan kykyjä riittää – päästä, pyrkii hallitsemaan ja lievittämään näitä konflikteja lakien, poliisivoimien ja yhteiskuntapolitiikan avulla. Viimeksi mainitun keskeinen tehtävä on estää köyhälistön eli alhaisen synty, koska tämän luokan katkeruus rikkaita kohtaan ja kyvyttömyys nauttia henkisistä asioista ehkäisee objektiivisen hengen huipun, valtion luomista.

Hegel pohti tarkasti, mitä sosiaalipolitiikan keinoja kannattaisi käyttää köyhyiden estämiseksi. Yksi mahdollisuus olisi ottaa rahaa rikkailta ja antaa sitä suoraan köyhille. Mutta jos näin tehtäisiin, ihmisten luottamus julkiseen hallintoon romahtaisi, ja alettaisiin etsiä oikeutta omin päin. Toinen mahdollisuus olisi, että julkinen hallinto ryhtyisi omatoimisesti lievittämään köyhyyttä ja kurjuutta. Mutta tämä heikentäisi talouden toimivuutta (vähentämällä syitä työntekoon) ja heikentäisi työläisten itsetuntoa ja uskoa omiin kykyihinsä. Kolmas ratkaisu olisi luoda työllisyysohjelmia. Mutta ne lisäisivät tuotantoa, ja juuri tuotannon lisäys on alun perinkin aiheuttanut köyhyiden (kasvattamalla väestöä). Neljäs ehdotus on alueellinen laajentuminen. Mutta vaikka se voisi parantaa köyhien asemaa tilapäisesti, maantieteellisistä rajoituksista johtuen se ei poista ongelmaa kokonaan.

Hegel itse ajatteli, että paras ratkaisu köyhyiden ongelmaan olisi *korporaatioiden* salliminen, perustaminen ja tukeminen. Kunkin säädyn jäsenet voisivat hänen mielestään lisätä yhteistoimintaa keskuudessaan luomalla aikaisempien ammattikiltojen tapaisia etujaan ajavia vapaaehtoisia järjestöjä. Kauppiailla, liikemiehillä, käsityöläisillä ja maanviljelijöillä voisi kaikilla olla korporaationsa. Vaikka niiden perustamisen motiivi olisi useimmissa tapauksissa itsekkyyks ja voitontavoittelu muiden kustannuksella, ne lisäisivät eettisyyttä säätyjen

sisäisissä suhteissa, edustaisivat selkeässä muodossa jäseniensä etuja suhteessa muihin ja kohottaisivat kansalaisten siveellistä tasoa niin, että valtion synty tulisi lopulta mahdolliseksi.

Kansalaisyhteiskunnasta valtioon

Kun oikeusjärjestelmä ja korporaatioiden kehitys on edennyt kyllin pitkälle kansalaisyhteiskunnassa, se on valmis synnyttämään kruunukseen valtion, objektiivisen hengen korkeimman ilmauksen. Kokonaisuuden etu, jonka oikeusjärjestelmä ja korporaatiot ovat täsmentäneet, muuttuu siveelliseksi, itsestään tajuikeksi hengeksi. Monarkia, hallintokoneisto ja säätyvaltiopäivät takaavat tämän hengen kukoistuksen. Kun maaperä siveellisyyden kasvulle on luotu huolellisesti, jokainen on valtiossa täydellisen vapaa sekä kehittämään omia ominaisuuksiaan että osallistumaan poliittiseen elämään.

Hegel uskoi, että vallanjako ihanteellisessa monarkiassa tapahtuu parhaiten niin, että hallitsija määrää kaikesta, byrokratia toimii hänen neuvonantajanaan sekä valmistelee hänen kanssaan lakeja, ja säätyvaltiopäivät tuovat näiden kahden tietäväiksi etujen konfliktit, joita kansalaisyhteiskunnassa ilmenee. Hallitsijan vallan on oltava perinnöllinen, jotta kukaan ei voi asettaa kyseenalaiseksi hänen asemaansa valtion yhtenäisyyden vertauskuvana.

Työttömät eivät säätyjen ulkopuolisina ole valtion jäseniä, varsin todennäköisesti eivät myöskään tehdastyöläiset. Kuulumattomuus säätyyn estää ihmisen täyden inhimillistymisen ja kehittymisen siveellisesti. Valtio jää näille yhteiskuntarakenteen ulkopuolisille yksilöille vieraaksi vallankäytön välineeksi.

Hegeliä vasemmalle, oikealle ja keskusta

Hegelin hengenfilosofinen järjestelmä oli sen verran monitulkintainen – jos sanaa ”epäselvä” halutaan välttää – että hänen työnsä jatkajat eri maissa edustivat seuranneiden sadan vuoden aikana politiikan kentässä niin vasemmistoa ja oikeistoa kuin keskustaa-kin.

Karl Marxin oppi muunsi Hegelin mallia niin, että sen yleinen eetos oikeutti sosialistisen tai kommunistisen vallankumouksen. Italialaiset hegelistit loivat hänen ajatustensa pohjalta legitimaation fasismille. Ja Suomessa Johan Vilhelm Snellman kannatti Hegelin hengen logiikkaan löyhästi perustuvaa maltillista konservatismia.

Saksalaisen kulttuurialueen vaikutus Suomen valtiomuodon ja lakien syntyyn oli 1900-luvun alussa suuri, eikä olekaan ihme, että monet Hegelin ajatuksista saivat pitkään täällä kaikupohjaa. Epäluulo sekä liberalismia että (myöhemmin) kommunismia kohtaan ja sitoutuminen valtion puoliviralliseen uskontoon ovat saaneet vallanpitäjät uskomaan ”säädylisyyden” ja ”siveellisyyden” voimaan monien yhteisten asioiden hoidossa ja säätelyssä.

Hegelin huomautukset sosiaalipolitiikasta ovat 1900-luvun pohjoisen hyvinvointivaltion näkökulmasta outoja. Työväen ja köyhälistön asemaa koskevat reformit lähtivätkin liikkeelle sosialistisista aatteista ja yleiseen onnellisuuteen vetoavista utilitaristisista teorioista. Mutta kun näiden oppien kasvava suosio oli 1800-luvun loppuun mennessä pakottanut myös sääty-yhteiskunnat suojaamaan yleistä järjestystä koulutus-, eläke-, sairaanhoito- ynnä muilla julkisilla järjestelmillä, Hegelin seuraajatkin keksivät kyllä ”hengenfilosofisen” oikeutuksen niille. Sen, onko tämä osoitus hänen mallinsa sovelluskelpoisuudesta vai äärimmäisestä sisällön

puutteesta, voi jokainen ratkaista itse tutustumalla tarkemmin hänen työhönsä.

Hegeliä radikaalimman teorian ihmissuvun vapautumisen historiasta ja yhteiskunnassa tarvittavista muutoksista esitti hänen kuollessaan vielä koulunkäyntiään lopetteleva toinen sittemmin tunnettu preussilainen, Karl Marx.

¹² Karl Marx

∞ LUOKKATAISTELUJEN TIE

”Modernin sosialismin perustaja”

Karl Marx (1818–1883) syntyi Trierissä, Preussissa, etnisen alkuperän puolesta juutalaiseen ja tunnustukseltaan protestanttiseen perheeseen. Hän aloitti opinnot Berliinin yliopistossa neljä vuotta Hegelin kuoleman jälkeen 1835 ja liittyi heti ”nuorhegeliläisiin” uudistuksia ajaneisiin piireihin. Jo kuusi vuotta myöhemmin hän väitteli tohtoriksi ja ryhtyi harjoittamaan journalismia. Preussissa hänen uransa loppui kuitenkin lyhyeen, kun hän kiinnostui liikaa köyhyden ongelmasta Reininmaalla. Marx työskenteli valankumouksellisissa lehdissä Pariisissa, Brysselissä ja Kölnissä vuoden 1848 epäonnistuneisiin vallankumouksiin asti, joiden jälkeen hän muutti 1850 Englantiin ja asui ja työskenteli Lontoossa elämänsä loppuun saakka. Marxin ajattelu oli yhdistelmä saksalaista objektiivista idealismia, englantilaista taloushistoriaa ja ranskalaista sosialismia. Kun Hegel oli sanonut, että historia on hengen vapautumisen voittokulkua, Marx ”käänsi ajatuksen jaloilleen” väittämillä, että historia on sarja materiaalistien – taloudellisten – olosuhteiden muutoksia, jotka heijastuvat henkisessä kulttuurissa. Taloustieteessä Marx liittyi Smithiä seuranneeseen traditioon, jossa keskeinen käsite oli työn arvo hintana, joka työnantajien oli siitä maksettava. Hänen teoriansa kulmakivi oli, että työnantaja ryöstää (riistää) työläisiltään aina osan työn arvosta, sen ”lisäarvon”, ja pitää näin heidät kurjuudessa. Ideologisesti Marxin edeltäjiä olivat sosialistit, jotka olivat halunneet edetä kansalaisten taloudelliseen yhdenvertaisuuteen joko rauhanomaisesti tai valitsemalla vallankumouksen ratkaisukseen. Marx piti oman teoriansa

pohjalta väkivaltaista vallankumousta väistämättömänä – ei vapaasti valittavissa olevana – askeleena kohti sosialismia (taloudellista yhdenvertaisuutta) ja kommunismia (tuotantovälineiden yhteisomistusta). Marxin teoreettinen vaikutus on ollut suuri, mutta käytännöllinen vielä suurempi: hän toimi perustamansa kansainvälisten työväenyhdistysten liiton ensimmäisenä puheenjohtajana ja inspiroi 1900-luvulla Venäjän, Kiinan ja muiden köyhien ja huonosti johdettujen maiden vallankumousjohtajia. Monissa Marxin töissä näkyy selvänä myös hänen ystävänsä, rahoittajansa ja työtoverinsa Friedrich Engelsin (1820–1895) vaikutus. Heidän yhteistä käsialaansa on *Kommunistisen puolueen manifesti* vuodelta 1848, joka loppuu vetoomukseen: ”Kaikkien maiden työläiset, liittykää yhteen!” Marxin teoreettisempi päätyö oli moniosainen *Pääoma*, saksaksi *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, josta vain ensimmäinen osa ehti ilmestyä hänen elinaikanaan 1867. Engels toimitti teoksen kaksi postuumisti ilmestynyttä osaa Marxin käsikirjoituksista.

Historia talouden ja luokkataistelujen historiana

Marx asettui jo varhaisessa työssään vastustamaan kaikkia ideoihin tai henkeen perustuvia historianselityksiä. Hänen mukaansa Hegel oli ”objektiivisessa idealismissaan” opettanut, että historia on ensisijaisesti hengen kehitystä. Muutokset tapahtuvat aina ensiksi ajattelun alueella ja heijastuvat sieltä valtiomuotoon. Tämä taas sanelee sen, kuinka kansalaisyhteiskunta, erityisesti talous, toimii. (Tämä kuva Hegelin teoriasta ei ehkä ole aivan tarkka, mutta olettaa saa, että Marx korosti tulkinnassaan edeltäjänsä idealismia saadakseen itselleen selvemmän kritiikin kohteen.)

Marxin mukaan vaikutussuhde on todellisuudessa päinvastainen: historia on ensisijaisesti talousmuotojen kehitystä. Muutokset tapahtuvat aina ensin taloudellisen tuotannon ja kauppavaihdon alueilla ja kunkin historiallisen vaiheen valtiomuoto määräytyy niiden mukaan. Filosofien osuus rajoittuu siihen, että he keksivät jälkikäteen tarinoita ja teorioita, jotka oikeuttavat jo olemassa olevan valtion. (Marx itse halusi lakkauttaa filosofian tässä muodossa ja korvata sen tieteellisemmällä lähestymisellä maailman asioihin.)

Historia on Marxin mukaan parhaiten ymmärrettävissä toisiaan seuraavien luokkataisteluiden sarjaksi. Yhteiskunnat ovat aina jakaantuneet luokkiin sen mukaan, että toiset ovat omistaneet taloudellisen tuotannon välineitä – maata, koneita, eläimiä, orjia ja milloin mitään – ja toiset eivät ole omistaneet niitä. Omistajat ovat aina olleet hallitseva luokka myös henkisen ja valtiollisen elämän alueilla.

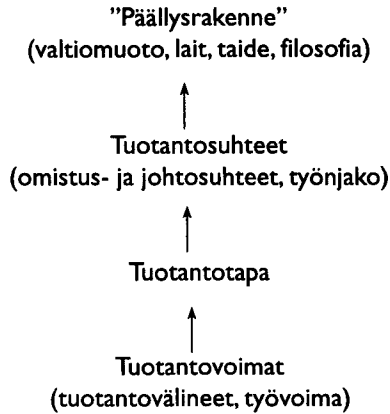
Olosuhteiden muuttuessa hallitsevat luokat ovat vaihtuneet – uusi hallitseva luokka on aina joutunut väkivalloin ottamaan asemansa edelliseltä. Selvin esimerkki tästä oli Marxille Ranskan vallankumous 1789, jossa porvaristo otti vallan aatelilta ja papistolta, kun vanhat feodaaliset omistus- ja valtasuhteet eivät enää vastanneet uutta taloudellista tilannetta – kapitalistista (eli markkina-) yhteiskuntaa.

Historiallinen materialismi

Marxin käsitystä yhteiskunnasta voidaan nimittää ”historialliseksi materialismiksi”, joka on erikoistapaus hänen yleisemmästä filosofisesta opistaan, ”dialektisestä materialismista”. *Materialismi* tarkoittaa tässä oletusta talouden ensisijaisuudesta

desta hengenelämään nähden ja *dialektiikka* jonkinlaista nykäsittain etenevää historiallista ”vuoropuhelua” taloudellisten ja poliittisten järjestelmien välillä.

Marxin näkemys yhteiskunnan tärkeimmistä rakenneosista on esitetty kaavamaisesti seuraavassa kuviossa:



Kunkin ajan yhteiskunnilla on käytössään jokin tietty, omalle ajalleen tyypillinen, määrä tuotantovälineitä ja työvoimaa. Esimerkiksi maanviljelykseen tarvittavia tuotantovälineitä ovat ainakin maa, jonkinlaiset maanmuokkuvälineet, viljeltävän kasvin siemenet tai vastaavat, leikkuuvälineet sekä kuivaus- ja varastointipaikat. Marx käyttää ajanjakson tuotantovälineistä ja työvoimasta yhteistä nimeä *tuotantovoimat*.

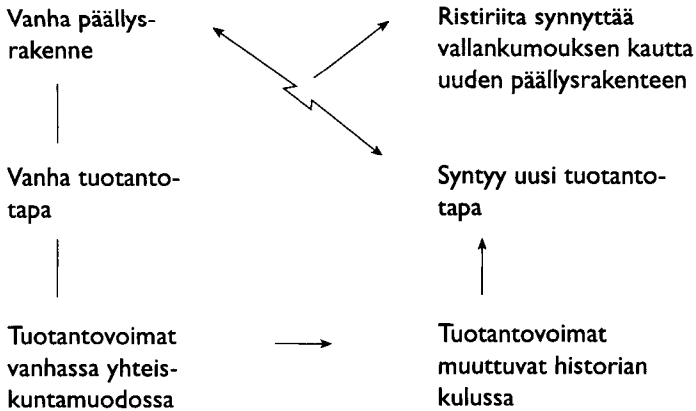
Nämä yhdessä määräävät hänen mallissaan *tuotantotavan* eli sen, kuinka paljon mitäkin hyödykkeitä voidaan tuottaa ja miten se tehdään.

Tuotantovoimien ja tuotantotavan mahdollisimman tehokkaaksi hyödyntämiseksi taas rakentuu kullekin ajankohdalle ominainen *tuotantosuhteiden* kokonaisuus. Jotkut omistavat tuotantovälineitä, jotkut eivät; yhdet ovat johtajia, toiset työ-

läisiä ja kolmannet orjia. Omistus- ja johtosuhteet muotoutuvat, samoin työnjako ihmisten ja ihmisryhmien välillä.

Tuotantosuhteiden varaan rakentuu lopulta ajan poliittinen ja aatteellinen ”päälysrakenne” – jonka vastakohta on yhteiskunnan taloudellinen ”perusta” eli tuotannon suhteiden, tavan ja voimien kokonaisuus. Syntyy valtiomuoto, joka heijastaa jo olemassaolevia omistus- ja johtosuhteita. Säädetään lakeja takaamaan omistuksen säilyvyys. Luodaan taidetta, joka ylistää omistavaa luokkaa ja pönkittää sen asemaa. Ja filosofit laativat teorioita todistaakseen vallitsevat omistussuhteet jumalallisiksi, järjestäviksi tai kaikille hyödyllisiksi.

Yhteiskunnan perusrakenteessa tapahtuu kuitenkin aikojen myötä muutoksia. Työvoima lisääntyy tai vähenee, maata saadaan lisää tai siitä joudutaan luopumaan, ja keksitään uusia tekniikoita työn tehostamiseksi. Tuotantovoimat muuttuvat ja muovaavat samalla vallitsevaa tuotantotapaa.



Kun tuotantotapa on kehittynyt riittävän pitkälle, olemassa olevat tuotantosuhteet eivät enää ole sen kanssa yhteensopivia. Syntyy ”perustan” ja ”päälysrakenteen” välinen ristiriita. Tuotanto- ja omistussuhteet pyrkivät muuttumaan uutta tilan-

netta vastaaviksi, mutta valtio, lait ja ideologia pitivät niitä ennallaan. Lopulta ajan hallitseva luokka ja uuden tuotantotavan vaatima uusi johtajien luokka joutuvat konfliktiin keskenään. Näiden luokkataistelu huipentuu vallankumoukseen, jonka seurauksena päällysrakenne muuttuu vastaamaan vallitsevia tuotantovoimia ja -tapaa, viereisen sivun kuviossa esitetyllä tavalla.

Primitiivisestä kommunismista kapitalismiin

Ihmiskunnan historia oli Marxin mukaan hänen aikaansa mennessä edennyt neljänteen vaiheeseensa.

Alkuyhteiskunnassa vallitsi primitiivinen kaiken yhteisyys. Kun tuotanto oli niin kehittymätöntä, ettei syntynyt ylijäämää, elettiin kädestä suuhun. Ja kun mitään ei kerääntynyt, ei ollut myöskään suojeltavaa omaisuutta – eikä valtiota eikä lakeja.

Orjayhteiskunnassa syntyivät ensimmäiset lait. Työnjaon takia alkoi kertyä ylijäämää, jota toiset omistivat, toiset eivät. Omistus- ja johtosuhteet tarvitsivat suojakseen valtion ja sen lait.

Feodaaliyhteiskunnassa tuotanto- ja vaihtojärjestelmät olivat kehittymättömiä, mutta tuotantosuhteet monimutkaisia. Tämä aika synnytti papiston ja aateliston etuoikeuksineen. Kauppavaihdon kehittyessä tämä poliittinen järjestelmä muodostui vähitellen liian tukahduttavaksi nousevalle porvaristolle.

Kapitalistinen yhteiskunta syrjäytti feodaalivallan 1600–1800-luvun vallankumouksissa. Teolliseen tuotantoon ja kauppavaihtoon perustuva tuotanto edellytti porvaristolle oikeutta

omaisuuteen ja poliittisiin johtoasemiin, jotka heiltä kuitenkin kiellettiin. Ranskan vallankumouksessa ja muissa vastaavissa prosesseissa porvariston ja aateliston luokkataistelu päättyi porvariston voittoon.

Kapitalismin ristiriita ja proletariaatin riisto

Kapitalismi joutuu kuitenkin Marxin mukaan antamaan historian vääjäämättömien lakien mukaan paikkansa kommunistille, koska se on yhteiskuntajärjestelmänä sisäisesti ristiriitainen. Kapitalismin tuotantotapa on luonteeltaan ”täysin yhteiskunnallinen” – kaikki tuottavat tavaroita ja palveluja kaikille muille. (Feodaaliyhteiskunnassa ja sen edeltäjissä tuotettiin ensisijaisesti tai suureksi osaksi myös itselle, omaan käyttöön.) Mutta sen porvarilliset tuotantosuhteet eivät vastaa tällaista tuotantotapaa – kun kaikki tuottavat kaikille, kaikkien pitäisi myös omistaa.

Vääristyneiden omistussuhteiden avulla *kapitalistit* – pääoman eli tuotantovälineiden omistajat – *riistävät proletariaattia* eli palkkatyöläisiä tai ryysyköyhälistöä.

Koska työn tarjonta on suurempi kuin sen kysyntä, on jokaiseen teollisuusyhteiskuntaan muodostunut ”työttömien armeija”. Ellei tätä olisi, työn hinta muodostuisi niin, että työnantajat joutuisivat maksamaan työläisille palkkaa, joka olisi sama kuin työn arvo tuotannolle. Mutta työn ylitarjonnan takia työläisille ei tarvitse maksaa enempää kuin sen verran, että he pysyvät hengissä ja pystyvät lisääntymään. Kapitalisteille jää voitoksi tuotannossa syntyvä *työn lisäarvo*.

Riisto ja vieraantuminen

Riiston seurauksena proletaarit vieraantuvat ihmisyydestään. He vieraantuvat oman työnsä tuloksista, jotka jäävät suureksi osaksi kapitalisteille. He vieraantuvat itsestään, koska ihmisen työ on (lockelaisittain) osa häntä itseään. Ja he vieraantuvat muista ihmisistä, koska heidän elämänsä on vain työntekoa ja hengissä pysymistä eikä heille jää aikaa ihmissuhteiden vaalimiseen.

Vieraantumisen takia proletariaatti on Marxin terminologian mukaan vain ”luokka itsessään”. Tämä tarkoittaa sitä, että se on olemassa ihmisten joukkona, mutta tämä joukko ei tiedosta tai ymmärrä olevansa yhtenäinen luokka. Siksi se ei voi toimia luokkana ja puolustaa etujaan. (Tässä on muistuma siihen Hegelin ajatukseen, että työläiset eivät säätyjen ulkopuolisina ole täysiä ihmisiä eivätkä valtion jäseniä.)

Vallankumous ja uusi yhteiskunta

Mutta kun älymystön edustajat ovat selvittäneet proletariaatin luokkaluonteen sen jäsenille, siitä tulee ”luokka itselleen”. Se tiedostaa itsensä yhtenäiseksi ryhmäksi ja ryhtyy etsimään tapoja puolustaa etujaan. Rauhanomaisia keinoja tähän ei valitettavasti ole. Maailmanlaajuinen työläisten nousu on ainoa tapa muuttaa tuotantosuhteet vastaamaan tuotantotapaa. Proletariaatti ryhtyykin luokkataisteluun porvaristoa vastaan ja tekee vallankumouksen.

Vallankumouksessa syntyy luokaton kommunistinen yhteiskunta, joka lopettaa ”ihmiskunnan esihistorian” (alkuyhteiskunnasta kapitalismiin). Koska kaikki tuottavat hyödyk-

keitä kaikille muille, kaikki myös omistavat yhdessä tuotannon välineet – kommunismi toteutuu. Sitä paitsi ei ole jakoa omistavaan ja omistamattomaan luokkaan, ei riistoa eikä vieraantumista. Siksi kaikki ovatkin täydellisen tietoisia itsensä ja muista ihmisistä ihmiskunnan jäseninä. Historiaa voidaan tehdä yhdessä tietoisilla päätöksillä.

Joissakin töissään Marx näytti olevan sitä mieltä, että uuteen luokattomaan – ja siis valtiottomaan ja laittomaan – yhteiskuntaan ei voida siirtyä suoraan kapitalismista, koska ihmisten mielessä tai tietoisuudessa on vielä jäljellä ”jäänteitä” vanhasta järjestelmästä. Mikäli näin on, välivaiheeksi on muodostettava *proletariaatin diktatuuri*, jossa oikeudenmukaisuus tarkoittaa sitä, että ”jokaiselta otetaan kykyjensä mukaan ja jokaiselle annetaan työpanoksensa mukaan”. (Ilmaisun ”proletariaatin diktatuuri” esitti Engels vasta Marxin kuoleman jälkeen, mutta se tuli keskeiseksi Venäjällä V. I. Leninin työn myötä.) Kun tuotanto on vakiintunut ja ihmisten mielestä ovat kuluneet pois kapitalismin ideologiset jäänteet – jotka voivat vielä välivaiheessa aiheuttaa rikollisuutta ja kapiointia – siirrytään todelliseen kommunismiin, jossa ”jokaiselta otetaan kykyjensä mukaan ja jokaiselle annetaan tarpeidensa mukaan”.

Polittisen toiminnan lopullinen päämäärä Marxilla oli joka tapauksessa kumota nykyiset valtiot työläisten vallankumouksilla, ehkä perustaa väliaikaisia työläisten valtioita niiden tilalle sekä lopulta luopua niistäkin ja elää valtiottomassa tilassa, jossa kaikki on hyvin ja ihmiset työteliäitä, vapaita ja onnellisia ilman pakkoa tai valvontaa.

Marxin monet tulkinnat

Marxin ajatuksia ehdittiin jo hänen omana elinaikanaan tulkita niin monella eri tavalla, että hän itse huomautti: ”Tiedän vain, etten ole marxilainen.” Lukutapoja syntyi seuraavan vuosisadan aikana lisää kiihtyvällä vauhdilla.

Venäjällä ”marxismi-leninisinä” tunnettu, V. I. Leninin (1870–1924) ja hänen seuraajiensa luoma kommunismin muoto oli vallalla lähes koko 1900-luvun, ja sen nimissä perustettiin Neuvostoliiton valtiokin. Kiinassa puolestaan ”maolainen” kommunismi jatkoi monien muodonmuutosten jälkeen valtakauttaan vielä 2000-luvullekin. Muiden sosialististen ja kommunististen valtioiden kohtalo Aasiassa, Afrikassa ja Etelä-Amerikassa on vielä hämärän peitossa.

Marxin opeista ”revisioitu” *sosiaalidemokratian* aate on 2000-luvun alussa edelleen voimissaan Euroopassa ja Australian lähipiirissä. Sen ytimenä on ajatus siitä, että yhteiskunnan kehittymiselle ei ole olennaista asetetun ihanteen tai päämäärän tavoittaminen, vaan jatkuva liike sitä kohti. Pohjoismaiset hyvinvointivaltiot ovat rakentuneet voimakkaasti revisioitun sosialismin aatteiden varaan. Oppi tarjoaa edelleen voimissaan olevan toisen tai kolmannen vaihtoehdon markkinatalouden ja ehkä maatalouden intresseille omassa vaikutuspiirissään.

Monet ”anarkistit”, jotka opettivat 1800- ja 1900-luvuilla, että valtio ehkäisee ihmisten eettistä kehitystä ja on siksi lakkautettava, perustivat myös oppinsa Marxin ajatuksille.

Anarkismista kaukana oli kuitenkin *utilitarismin* nimellä tunnettu englantilainen reformiliike, joka ajoi rauhanomaisempia uudistuksia koko 1800-luvun ajan – siis myös Marxin tuottelaimpana kautena. Tämän liikkeen pääarkkitehti oli Jeremy Bentham (1748–

1832), joka vaati, että lainsäädännön ja sosiaalipolitiikan päämääränä pitäisi aina olla ”mahdollisimman monen mahdollisimman suuri onnellisuus”. Hänen radikaaleille ja vaarallisina pidetyille ajatuksilleen antoi jonkin verran pehmeämmän tulkinnan John Stuart Mill.

¹³ John Stuart Mill

ONNELLISUUS, VAPAAUS JA TASA-ARVO

”Filosofinen radikaali, reformisti, naisten aseman puolustaja”

John Stuart Mill (1806–1873) ”syntyi utilitaristina” – hänen isänsä James Mill (1773–1836) oli itse opin kannattaja ja Jeremy Benthamin lähin työtoveri. Poika kasvatettiin uskomaan, että ihmisten pitäisi kaikessa edistää koko ihmiskunnan onnellisuutta ja että hänestä itsestään tulisi yhteiskunnallinen reformisti tässä hengessä. Onnellisuus tarkoitti Benthamin järjestelmässä mielihyvää ja tuskan puutetta, joiden yhteen- ja vähennyslaskuilla oikeat päätökset politiikassa ja lainsäädännössä piti ainakin periaatteessa tehdä. Mielihyvän laatua ei laskelmissa otettu huomioon, vain sen määrä. Kaksissakymmenissä Mill heräsi kuitenkin huomaamaan, että mielihyvän ja tuskan suoraviivainen laskenta ei ehkä siltikään ole paras mahdollinen tapa selvittää yhteiskunnallisia kysymyksiä. Hän kehittikin vähitellen oman teoriansa, jossa mielihyvän kanssa yhtä tärkeitä tavoittelun kohteita ovat hyvä ja aktiivinen elämä, vapaus ja tasa-arvo. Millin ajatteluun vaikutti paljon hänen ystävyytensä Harriet Tayloriin, naisasianaiseen, johon hän tutustui 1830-luvulla ja jonka kanssa hän meni naimisiin tämän ensimmäisen aviomiehen kuoltua 1851. Mill toimi Intian Kauppakomppanian (Intian asioiden ministeriön) johtotehtävissä – ja lopulta pääjohtajana – vuoteen 1858, jolloin se lakkautettiin. Vuosina 1865–1868 hän oli parlamentin jäsenenä ja ajoi naisten äänioikeutta ja monia muita epäsuosittuja reformeja. Häntä ei valittu uudestaan. Millin kirjallisesta tuotannosta yhteiskuntafilosofisesti tärkeimpiä ovat

vapautta, edustuksellista demokratiaa ja naisten asemaa puolustavat *On Liberty* (1859), *Considerations on Representative Government* (1861) ja *The Subjection of Women* (1869).

Onnellisuuden maksimointi toiminnan päämääränä

Millin ajattelun kulmakivi oli *onnellisuusperiaate*. Sen mukaan

- toimintavaihtoehto on oikea, jos ja vain jos siitä seuraa maailmaan vähintään yhtä paljon onnellisuutta kuin mistä tahansa muusta sen valitsijalle mahdollisesta vaihtoehdosta.

”Toimintavaihtoehdolla” tässä kaavassa tarkoitetaan mitä tahansa tekemisen tai tekemättä jättämisen muotoa, jonka yksilö tai ryhmä voi vapaasti valita. Poliittisessa päätöksenteossa valinnat koskevat luontevimmin lakeja, sosiaalipoliittisia ohjelmia tai muita julkisia hankkeita. Niissä on siis Millin mukaan pyrittävä maksimoimaan paitsi kansakunnan myös koko ihmiskunnan onnellisuutta.

Mill puolusti onnellisuusperiaatetta sen arvostelijoita vastaan erottamalla toisistaan itsessään hyvät asiat ja parhaat keinot niiden tavoitteluun. Tavallinen kritiikin linja oli sanoa: ”Onnellisuus on vain yksi tavoiteltava asia muiden joukossa. Valtion on myös suojeltava kansalaistensa luonnollisia oikeuksia ja edistettävä hyveellisyyttä heidän keskuudessaan.” Mill vastasi kritikoille, että he ovat oikeassa korostaessaan oikeuksien ja hyveiden tärkeyttä mutta väärässä pitäessään niitä itsessään arvokkaina.

Esimerkiksi ”luonnollisten oikeuksien” loukkaukset siinä mielessä kuin Locke puhui niistä ovat tuomittavia siksi, että ne estävät joitakin ihmisiä elämästä onnellista elämää. Ellei näin olisi, miksi ne pitäisi kieltää? Samoin hyveiden harrastaminen edistää parhaassa tapauksessa kaikkien onnellisuutta ja on siksi hyvä asia – jos ne edistäisivät vain kurjuutta, kuka niitä haluaisi puolustaa?

Mill väitti siis, että oikeudet ja hyveet voivat olla hyviä *välineitä* onnellisuuden tavoitteluun. Hän myönsi kuitenkin, että joskus on parempi suojella oikeuksia tai kannustaa hyveellisyttä ”ikään kuin” niiden itsensä vuoksi. Onnellisuudella on nimittäin sellainen piirre, että sen jatkuva suora tavoittelu paremmin ehkäisee kuin edistää sen saavuttamista. Ihmiset tulevat onnellisiksi elämällä elämäänsä ja tavoittelemalla omia henkilökohtaisia tai altruistisia päämääriään, eivät laskemalla aina kaikkien tekojensa vaikutusta omaansa tai muiden onnellisuuteen. (Tästä ilmiöstä käytetään usein nimitystä ”hedonismin paradoksi”.)

Kvalitatiivinen hedonismi

Sen, mitä onnellisuus on, määrittelee Millin opissa *kvalitatiivisen hedonismin* (eli laadullisen mielihyvän) *periaate*:

- Onnellisuus on mielihyvää, joka edellyttää monimutkaisten inhimillisten kykyjen käyttöä.

Hedonistisessa perinteessä, joka alkoi antiikin epikurolaisista ja jonka Mill omaksui Benthamilta, ainoana itsessään hyvänä asiana oli pidetty mielihyvää ja ainoana itsessään pahana

asiana tuskaa. Bentham tulkitsi tämän opin ”kvantitatiivisesti” eli oletti, että vain määrälliset tekijät ovat merkityksellisiä tavoiteltaessa suurinta mahdollista onnellisuutta. Näitä olivat esimerkiksi kokemuksen kesto ja voimakkuus sekä kokijoiden lukumäärä. Mutta Mill halusi nähdä mielihyvien välillä myös ”laadullisia” eroja.

Millin kvalitatiivisen hedonismin mukaan mielihyvän kokemus on sitä arvokkaampi, mitä pitemmälle kehittyneiden inhimillisten kykyjen käyttöä se edellyttää. Hänen mielestään ihmistä aktivoivat älylliset ja sosiaaliset mielihyvät ovat *korkeampia* kuin passivoivat aistilliset ja yksilölliset mielihyvät. Tavoiteltavia kokemuksia tuottavat tieteen, taiteen ja politiikan harrastus, toimiminen itse oikeaksi koetulla tavalla sekä muiden auttaminen ja tukeminen. Alhaisempia mielihyviä voi kokea tyhjämpäiväisissä, itsekkäissä ja tietämättömyyteen perustuvissa toiminnoissa. Kaikki mielihyvän lajit ovat Millin mukaan useimpien ihmisten ulottuvilla.

Onnellisuutta maksimoitaessa on korkeammille mielihyville annettava suurempi painoarvo kuin alhaisemmille.

Puolueettomuus

Laatuvertailu ulottuu Millin opissa kuitenkin vain mielihyvän ja tuskan kokemuksiin, ei niiden kokijoihin. Kaikkien onnellisuutta on hänen mukaansa edistettävä tasapuolisesti, *puolueettomuuden periaatteen* mukaisesti, joka sanelee seuraavaa:

- Jokainen on laskelmassa yhden arvoinen, eikä kukaan ole enempää kuin yhden arvoinen.

Tämä periaate tarkoittaa yksinkertaisesti sitä, että kaikkien ihmisten laadultaan samanarvoinen mielihyvä tai tuska on

otettava valintoja tehtäessä samalla painolla huomioon. Kunninkaan mielihyvä ei ole palvelijan mielihyvää tärkeämpi. Miehen mielihyvä ei ole naisen mielihyvää tärkeämpi. Eikä sukulaisten tai tuttavien mielihyvä ole vieraiden mielihyvää tärkeämpi.

Valtio ja kansalaisten onnellisuus

Millin periaatteista seurasi hänen mukaansa koko joukko poliittisia ideaaleja. Näistä tärkeimmät ovat seuraavat:

- Vapaus yhteiskunnallisissa ja poliittisissa asioissa.
(Vapaus arkimielessä, rajoitusten puutteena.)
- Demokratia valtiomuotona.
(Yleinen ja yhtäläinen äänioikeus.)
- Naisten aseman parantaminen.
(Työelämässä, politiikassa ja yhteiskunnassa ylipäätään.)

Kaikkiin näihin ihanteisiin Mill löysi oikeutuksen onnellisuuden, kvalitatiivisen hedonismien ja puolueettomuuden periaatteista.

Vapaus ja vahinko

Millin lähtökohta poliittisessa filosofiassaan oli se, että yksilön vapautta ei saa lainsäädännöllä tai muilla valtion toimilla rajoittaa, ellei hän ole vaarassa vahingoittaa muita tai (tietämättömyyttään tai muusta ulkoisesta syystä) itseään.

Muotoilu sallii, kuten huomataan, vapauden rajoitukset kahdella perusteella. Ensimmäisen näistä muotoilee *vahinkoperiaate*:

- Yksilön vapautta saa rajoittaa, mikäli hän muuten vahingoittaisi muita yksilöitä.

Tämän säännön perustana on tietenkin onnellisuusperiaate – toisten vahingoittaminen ehkäisisi heidän onnellisuuttaan, ja siksi vahinko on pyrittävä estämään.

Millin mukaan on teoriassa saman arvoista vahingoittaa muita aktiivisesti (tekemällä jotakin) ja passiivisesti (antamalla heille tapahtua jotakin), mutta koska ihmisiä on helpompi estää pahanteosta kuin pakottaa auttamaan toisiaan, laissa säädellään harvoin muuta kuin tekoja.

Yksilölle asetettava ”rajoite” voi joissakin tapauksissa olla fyysinen este – vaarallinen ihminen suljetaan vankimielisairaalaan. Mutta tavallisesti se on laillinen pakote ja perustuu uhkaukseen, jonka perusmuoto on: ”Jos vahingoitat muita, teemme olosi epä mukavaksi.”

Toisen rajoitusten perustelun antaa Millin teoriassa *rajotetun paternalismin periaate*:

- Yksilön vapautta saa rajoittaa, mikäli hän muuten, tiedon puutteen vuoksi tai muusta ulkoisesta syystä, vahingoittaisi itseään.

Millin oma esimerkki tämän periaatteen soveltamisesta oli se, että satunnaista kulkijaa ei tarvitse päästää vaaralliselle sillalle, mikäli voidaan epäillä hänen tietojaan sillan kunnosta. Koska voidaan olettaa, että hän ei halua vahingoittaa itseään, ja koska vapaus on oman halun mukaan toimimista, hänen

pysäyttämisenä ei Millin mukaan ole vapauden rajoite. Päinvastoin henkilö, joka tietoisena sillan kunnosta päästäisi hänet vaarantamaan itsensä, tuottaisi hänelle vahinkoa, vaikkakin passiivisesti ja epäsuorasti. Toisaalta sen jälkeen, kun tieto on annettu, sillalle menijää ei enää saa estää, mikäli hän on muuten täysissä ruumiin ja mielen voimissa.

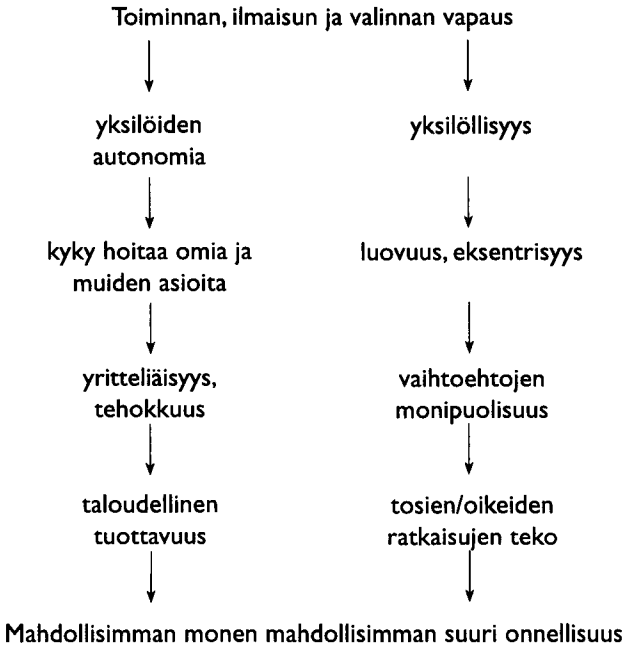
Rajoitettu paternalismi ulottuu paitsi tietämättömiin myös niihin, jotka eivät ole kykeneviä tekemään päätöksiä omasta puolestaan. Tällä perusteella viranomaiset, vanhemmat ja muut vallankäyttäjät saavat oikeutetusti holhota lapsia, mielisairaita, mielenhäiriössä olevia sekä taloudellisen, tunneperäisen tai muun painostuksen alaisina olevia. Perusteluna kaikkiin näihin on Millin mallissa muuten passiivisesti aiheutettava vahinko. Ellemme puutu lapsen elämään, hän vahingoittaa itseään ja se on meidän vikamme.

Mill ulotti rajoitetun paternalisminsa – periaatteessa – myös kansoihin, jotka eivät ole kyllin sivistyneitä tekemään poliittisia päätöksiä itse. Näille kansoille olisi hänen mukaansa parasta, että niitä hallitsisi valistunut yksinvaltiainen – jonka ainoa oikeutettu tehtävä tosin olisi sivistää kansa ja tehdä itsensä tarpeettomaksi. Käytännössä kaikki Euroopan maat ja ilmeisesti siirtomaatkin olivat Millin mielestä kuitenkin ohittaneet tämän vaiheen.

Näitä kahta poikkeusta tai poikkeusten joukkoa lukuunottamatta yksilön vapauteen ei Millin mukaan saa puuttua. Vaikka hän voi käyttäytyä muiden mielestä järjettömästi tai väärin, häntä ei saa estää siitä, ellei hänen päätäntäkykyään voida kyseenalaistaa tai ellei hän uhkaa vahingoittaa muita. Oman elämänsä suhteen, Mill julisti, yksilön on saatava olla suvereeni.

Vapauden hyödyllisyys

Vapauden arvo ei Millillä – kuten joillakin hänen edeltäjillään Lockesta lähtien – perustunut mihinkään ”luonnollisiin oikeuksiin”, joita yksilöillä oletettaisiin olevan muista ihmisistä riippumatta. Millin mukaan toiminnan, ilmaisun ja valinnan vapaudet ovat perusteltavissa sillä, että niiden kunnioittaminen johtaa lopulta mahdollisimman monen mahdollisimman suureen onnellisuuteen. Ajatus on esitetty kaavamaisesti seuraavassa kuviossa:



Kuvion vasemmanpuoleisella linjalla ajatus on, että kun ihmisten annetaan tehdä omat toimintavalintansa, heistä tulee harjaantuneita päätöksentekijöitä, pelottomia yrittäjiä ja te-

hokkaita työihmisiä. He tuottavat silloin itselleen ja muille taloudellista vaurautta ja Millin mukaan myös onnellisuutta. Yritteliäisyyteen ja tehokkuuteen liittyy jo sellaisinaan mielihyvää, ja lisää sitä saadaan tuotetuista hyödykkeistä.

Kuvion oikealla puolella on hahmotettu Millin idea luovuuden ja jopa muiden mielestä järjettömiltä tuntuvien ajatusten arvosta yhteiskunnan toimivuudelle. Vain luovuus tuo esiin vaihtoehtoja, ja vain vaihtoehtojen monipuolisuus mahdollistaa hyvien ja oikeiden päätösten teon politiikassa. Toisaalta järjettömältäkin näyttävä ehdotus voi olla oikea, toisaalta väärin vastausten kumoaminen voi tuoda esiin uusia piirteitä vain tavan vuoksi oikeina pidetyistä ajatusmalleista ja instituutioista.

Näkemyks luovuuden roolista tosien ja oikeiden ratkaisujen teossa perustuu Millillä hänen isänsä James Millin psykologiseen teoriaan ihmismielen toiminnasta. Tämän mukaan inhimillisellä mielellä on kyky tunnistaa totuus esitettyjen vaihtoehtojen joukosta, jos se on siellä. Esimerkiksi ihminen, jolle kerrotaan kymmenen erilaista ratkaisumallia matemaattiseen tai moraaliseen ongelmaan, yksi oikea ja yhdeksän väärää, löytää ehdotusten joukosta oikean. Sama pätee myös kollektiivisesti – hallitus tunnistaa kyllä vaihtoehtojen joukosta oikean, jos se lähestyy asioita avoimin mielin ja jos oikea ratkaisu on ehdotusten joukossa. Mutta se voi olla siellä vain, jos vaihtoehtojen on annettu kehittyä vaalimalla mielipiteen vapautta, uskonnonvapautta ja sananvapautta.

Osallistuva demokratia

Luovuuden, yksilöllisyyden ja valinnan vapauden kritikoille Millin ajatukset eivät olleet itsestään selvästi päteviä. Heidän

mielestään suurimpaan mahdolliseen onnellisuuteen olisi helpompi päästä sivistyneissäkin maissa valistuneen yksinvaltiaan johdolla. Jos kansalle annetaan valinnan vapaus, se voi toimia halujensa mukaan, itsekkäästi, näennäisen vapauden ohjaamana tai muuten ajattelemattomasti. Eikö silloin ole parasta, että viisaimmat yksilöt hallitsevat kehittyneissäkin maissa vähemmän viisaita? Eikö hyvä despotismi olisi parempi valtiomuoto kuin huono demokratia?

Millin vastaus tähän kysymykseen oli kaksivaiheinen.

Ensinnäkään despoottinen yksinvaltiass ei tee oikeita päätöksiä. Ollakseen despoottinen hän ei voi kuunnella muiden mielipiteitä, ja koska on hyvin epätodennäköistä, että hänen omat mielipiteensä olisivat aina oikeita, hän päätyy ainakin joskus väärin päätöksiin. Siksi demokratia, joka perustuu kaikkien osallistumiseen, yleiseen ja yhtäläiseen äänioikeuteen, on parempi vaihtoehto.

Mutta toiseksi, vaikka despootti tekisikin oikeita päätöksiä, hän ei pysty toimillaan edistämään korkeampia mielihyviä. Yksinvalta tarkoittaa sitä, että kansalaiset eivät osallistu päätöksiin. Useimmat despoottin alamaiset on siten pakotettu passiiviseen elämään. (Tästä poikkeuksen muodostavat ne, jotka pystyvät elämään aktiivista *intellektuaalista* elämää. Mutta heitä on harvassa.) Näin mielihyvä, jota yksinvaltiass voi maksimoida, on väistämättä ”alhaisempaa”, passiivista mielihyvää.

Millin mukaan olikin selvää, että osallistuva demokratia, joka aktivoi kansalaiset ja edistää näin heidän korkeampia mielihyviään, on parempi kuin paraskaan valistunut yksinvaltiass. Vaikka yhdessä tehdyt demokraattiset päätökset olisivat ulkoisilta seurauksiltaan huonompia kuin viisaan despoottin tekemät, ne ovat parempia, koska jo niiden tekeminen on tuottanut enemmän onnellisuutta.

Naisten asema

Filosofien käsitykset naisten asemasta yhteiskunnassa ovat koko eurooppalaisen ajattelun valtakauden ajan heijastaneet uskollisesti hallitsijoiden ja kansan keskuudessa vallinneita näkemyksiä. Näin voidaan ehkä sanoa myös Millin pyrkimyksestä perustella naisten äänioikeutta ja oikeutta kilpailla kaikista viroista miesten kanssa. Ehkä yhteiskunnat olivat 1800-luvun puolivälissä muuttumassa niin, ettei naisten aseman puolustaminen enää ollut yleisimpien taiärkevimpien mielipiteiden vastaista. Milliin kohdistunut kritiikki oli kuitenkin varsin voimakasta, ja sillä oli takanaan pitkä perinne filosofian historiassa.

Aristoteelisessa, ”vanhaeurooppalaisessa” traditiossa naisia pidettiin yksinkertaisesti miehiä alempina olioina. Aristoteleen itsensä mukaan järki ei yleensä ohjaa naisten toimintaa yhtä hyvin kuin miesten, ja miesten on siksi hallittava heitä heidän omaksi parhaakseen. Akvinolainen edusti sitä kristillistä kantaa, että naiset on pidettävä kurissa, koska he edustavat pahan voimia ja houkuttelevat miehiä pahaan. Rousseauin mukaan nainen on, vähäisemmän järkensä ja luonteen pehmeiden takia, tarkoitettu miehen kumppaniksi ja vain siihen. Siksi naisten kasvatuksessa tärkeintä on heidän luonteensa muokkaaminen miehille uskollisiksi ja kuuliaisiksi. Kant opetti, täysin vastoin teoriansa henkeä, että naisille ei pitäisi antaa äänioikeutta heidän miehistä ”riippuvaisen” asemansa takia. Ja Hegel oli sitä mieltä, että naisten paikka on kotona, koska heiltä puuttuu se sielun osa, jota tarvitaan politiikan ja tieteiden harjoitukseen.

Uudelta ajalta lähtien – lähinnä Englannissa vallinneessa – ”individualistisessa” traditiossa naisia ja miehiä pidettiin kyllä *periaatteessa* tasaveroisina, mutta *käytännössä* eroa-

vuuksiin heidän kohtelussaan löydettiin monia syitä. Esimerkiksi Hobbes opetti, että miehet ja naiset ovat luonnollisilta ominaisuuksiltaan samanlaisia ja siten luonnontilassa tasaveroisia. Periaatteessa nainen voi olla perheen pää tai jopa suvereeni. Mutta käytännössä yhden on johdettava (koska absolutismi on ainoa toimiva malli niin valtiossa kuin perheessäkin), ja vallitsevat käytännöt ovat tehneet miehistä hallitsijoita. Locke säesti Hobbesia toteamalla, että vaikka kaksi voi periaatteessa johtaa perhettä tai valtiota (hän uskoi, toisin kuin Hobbes, vallanjakoon), käytännössä näyttää kuitenkin olevan kätevintä, että miehet hallitsevat. Samoin Smith oli sitä mieltä, että naiset ja miehet ovat psykologisilta ja moraalisisilta piirteiltään yhtä sopivia johtamaan, mutta työnjako tuntuu edellyttävän, että miehet hallitsevat. Ja Benthamin, Millin oppi-isän, mukaan naisille kuuluu ehdottomasti äänioikeus, mutta ei vielä, kun kaikilla miehilläkään ei sitä ole ja yleisen äänioikeuden ehdottaminen ja ajaminen voisi jarruttaa oikeuksien saamista näillekin.

Mill sanoutui irti kaikista näistä johtopäätöksistä ja ajoi naisille äänioikeutta sekä oikeutta päästä valtion virkoihin ja sitä kautta muihin työpaikkoihin. Perusteluina hän käytti tietenkin vapautta ja onnellisuutta.

Mill vaati, yleisiä periaatteitaan soveltaen, että kenenkään – naisen tai miehen – vapautta osallistua julkiseen elämään ei saa rajoittaa, ellei vapauden käytöstä aiheudu muille vahinkoa. Naisten tasa-arvoisuuden tunnustaminen ei hänen mielestään vahingoita muita periaatteen edellyttämällä tavalla. Se heikentää joidenkin miesten asemaa kilpailtaessa työpaikoista. Mutta miehet, jotka menettäisivät työnsä naisille, ovat niissä huonompia – joten itse asiassa *he* saavat vallitsevasta tilanteesta ansiotonta etua.

Mill totesikin, että vahingon sijasta ihmiskunnan toisenkin puoliskon saaminen julkiseen elämään ja työhön todennä-

köisesti lisäisi kaikkien onnellisuutta. Ainakin, tuodessaan naiset aktiivisen elämän piiriin, se tekisi naisista onnellisempia.

Milliä voidaan arvostella siitä, että hänen väitteensä todistaminen on vaikeaa. Vaikka hyväksyttäisiin, että kaikki mikä maksimoi onnellisuutta on oikeudenmukaista ja oikein, miten voitaisiin todistaa, että muutokset naisten asemassa johtavat tähän tulokseen? Onnellisuuslaskelmat ovat monimutkaisia, eikä niillä useinkaan voi todistaa asioita aukottomasti. Mutta uudistusten vastustajat voivat vaatia juuri tätä – aukotonta todistusta muutoksen eduista vallitsevaan tilanteeseen nähden. Miksi muuttaa vanhaa ja hyväksi koettua, kun uuden onnistumisesta ei ole tietoa?

Millin vastaus perustui *yhteiskuntakokeilun* ideaan. Lähtökohtana tässä on se, että uudistuksilla ja laeilla pyritään löytämään paras mahdollinen yhteiskunta – *kaikista* tarjolla olevista vaihtoehdoista. Mikäli olisi kokeiltu kaikkia mahdollisia naisten asemaa koskevia malleja ja todettu kokeellisesti, että naisia alistava on paras, sille olisi edes jonkinlaista historiallista tukea. Tällaisia kokeita ei kuitenkaan ole tehty. Siksi naisten oikeuksien tunnustamista olisi kokeiltava, vaikka sen seurauksista ei olisi mitään tietoa. Erityisesti sitä on yritettävä, koska on odotettavissa, että kokeilun seuraukset olisivat paremmat kuin nykytilanteessa pitäytymisen.

Unohtettu liberalismiin muoto

Millin oppi on yksinkertainen ja helposti sovellettava liberalismiin muoto, jota ei tosin 1900-luvun loppupuolella paljon arvostettu. Teoreettisena rakennelmana se oli nähtävästi liian suoraviivainen filosofeille, jotka halusivat mieluummin ottaa oppinsa Kantin, Locken ja Aristoteleen henkevämmistä ja sokkeloisista ajatusku-

luista. Heidän näkemyksiinsä tutustutaan seuraavissa kolmessa luvussa.

Utilitaristisen liikkeen käytännölliset saavutukset Englannissa olivat mittavat. Joukon aloitteista maahan saatiin edustuksellinen demokratia, köyhäinhoito- ja terveydenhuoltolait, kansallinen koulutusjärjestelmä, edulliset postipalvelut, säästöpankkijärjestelmä, virastojen byrokratian ajanmukaistus, lautamiestoiminnan uudistus ja loppu velkavankeudelle.

Sosiaalipoliittiset uudistukset nojautuivatkin Euroopassa 1800–1900-luvuilla useimmiten joko utilitarismin teoriaan tai sosialistiin aatteisiin. Pohjoisamerikkalaisessa filosofiassa nämä suurimman onnellisuuden ja yhteisen omistuksen ajatukset saivat vähemmän vastakaikua – enemmän suosiota saivat näkemykset yksilöiden luonnollisista oikeuksista.

Yhteiskuntatieteiden synty

Millin elinaikana yhteiskuntafilosofia oli asteittain eriytyvässä ja kehittyvässä yhteiskuntatieteiksi niin kuin ne nyt tunnetaan. Jo Montesquieu oli työllään enteillyt oikeussosiologisen tarkastelun tuloa, ja Smithiä voidaan pitää taloustieteilijänä yhtä hyvin kuin filosofinakin. Myös Marx piti itseään enemmän tieteen kuin filosofian harjoittajana.

Mill osallistui tähän kehitykseen sekä suoraan että epäsuorasti. Teoksissaan *System of Logic, Deductive and Inductive* (1843) ja *Political Economy* (1848) hän käsitteli muun muassa mahdollisuutta tarkastella poliittisia ja yhteiskunnallisia ilmiöitä ”ankaran tieteellisesti”. Mill rohkaisi myös kirjeenvaihdossa Auguste Comten (1798–1857), ranskalaisen ”sosiologian perustajan”, kansansa ns. positivististen yhteiskuntatieteiden syntyä. Positivistit, jotka

ovat Comten aikana ja sen jälkeen vaatineet, että sosiaalisia asioita on havainnoitava kuten luonnonilmiöitä, ovat tosin joutuneet myös voimakkaan kritiikin kohteeksi. Muiden koulukuntien edustajat ovat huomauttaneet, että inhimillisten tekojen ja instituutioiden *ymmärtäminen* vaatii toisenlaisia menetelmiä kuin aineellisen maailman *selittäminen*. Monet positivismin kritikoista ovat ammentaneet ajatuksiaan Kantilta, Hegeliltä ja Marxilta.

Tieteellisen yhteiskuntatutkimuksen nousu hiljensi 1900-luvun alkupuoliskolla filosofit melkein kokonaan. Mutta kiista menetelmistä toi filosofian uudelleen mukaan kuvaan ja teki tilaa sellaisille uusille ihannevaltion malleille kuin amerikkalaisen John Rawlsin teoria oikeudenmukaisuudesta.

¹⁴ John Rawls

∞ OIKEUDENMUKAISUUS REILUNA PELINÄ

”Luonnollisten oikeuksien kantilainen puolustaja”

Benthamin ja Millin utilitarismi pysyi suosittuna teoriana 1950-luvulle asti, tosin monia muutoksia kokeneena. Opini viimeisin amerikkalainen versio oli ”sääntöutilitarismi”, jonka mukaan yhteiskunnallisessa sääntelyssä on luotava lakeja ja periaatteita, joiden yleinen kunnioitus lisää enemmistön hyvinvointia. Yksittäisessä tapauksessa lainmukaisen teon ei tarvitse tuottaa parhaita seurauksia, kunhan se on sellaisen säännön mukainen, jonka olemassaolo maksimoi hyvää. Harvardin yliopiston filosofian professori **John Rawls** (s. 1921) kannatti uransa alussa tätä teoriaa, mutta alkoi sitten etsiä oman ajattelunsa perusteita ”reilun pelin” periaatteesta, jolle nojautui hänen pääteoksensa *A Theory of Justice, Oikeudenmukaisuusteoria*, vuodelta 1971. Rawls yhdisti teoriassaan monenlaisia osioita – esimerkiksi Smithin käsityksen ”puolueettomasta tarkkailijasta” lakien lähteenä, Locken ja hänen seuraajiensa näemyksen ”luonnollisten oikeuksien” asemasta valtiossa ja Kantin opit ”ihmisten kohtelemisesta päämäärinä sinänsä” sekä valtiosta heidän ”yhtäläisen vapautensa” kehtona. Kaiken lisäksi Rawls käytti vielä ”yhteiskuntasopimuksen” käsitettä oikeuttaessaan teorian. Hänen hankkeensa voidaankin nähdä yrityksenä luoda ”uusi sopimus” Yhdysvaltoihin – ”vanhan” solmivat Mayflower-laivan pyhiinvaeltajat, jotka oman käsityksensä mukaan sopivat Jumalan kanssa siitä, minkä periaatteiden mukaan he tulevat elämään Uudessa Maailmassa. Yhdysvaltojen sosiaaliset ongelmat ja poliittiset jännitteet 1960-luvulla näyttivät enteilevän loppua vanhalle sopimukselle. Vastaanoton innostuneisuudesta päätellen Rawls pystyi antamaan uudelle varsin vetoavan muotoilun.

Rationaalisuus ja tietämättömyyden verho

Rawls etsii teoriassaan *oikeudenmukaista* yhteiskuntaa ja valtiota. ”Oikeudenmukaisuudella” hän tarkoittaa periaatejoukkoa, jonka tehtävänä on ohjata oikeuksien ja velvollisuuksien jakaantumista yksilöille sekä säädellä yhteiskunnallisten ja taloudellisten etuuksien jakoa.

Tällaisia periaatejoukkoja on tietenkin monia, eivätkä kaikki ole Rawlsin mukaan oikeita. ”Oikea oikeudenmukaisuus” on sellainen oikeudenmukaisuuden periaatteiden joukko, jonka jokainen vapaa ja rationaalinen yksilö voi hyväksyä. Mutta minkälainen tämä sitten on?

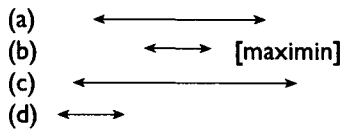
Vastaus löydetään Rawlsin mukaan tarkastelemalla, millaisia oikeudenmukaisuuden periaatteita ”rationaaliset päätöksentekijät” valitsisivat itselleen ”tietämättömyyden verhon” takana.

Rationaalisuudella Rawls tarkoittaa sitä, että valitsijat tuntevat kaikki inhimilliseen toimintaan liittyvät psykologiset lainalaisuudet ja pystyvät ennustamaan erilaisten yhteiskunnallisten järjestelyiden vaikutukset eri yksilöiden kannalta. He tekevät päätöksensä näiden tietojen ja oman pitkän aikavälin etunsa mukaisesti.

Tietämättömyyden verho taas tarkoittaa sitä, että valitsijat eivät päättäisi tehdessään tiedä mitään omista henkilökohtaisista ominaisuuksistaan. Erityisesti he eivät tiedä sukupuoltaan, ihonsa väriä, yhteiskuntaluokkaansa eivätkä sukupolvea johon kuuluvat.

Rawlsin ”tietämättömyyden verho” on tietenkin sukua Smithin ”puolueettomalle tarkkailijalle”, joka päätti tekojensa sopivuudesta katsomalla motiiveitaan ulkopuolelta. Sen tarkoitus on tuoda Rawlsin teoriaan moraalinen elementti – yleistyminen, universalisointi, ”kultainen sääntö”.

Rationaalisuudelle – oman pitkän aikavälin edun tavoittelulle – Rawls asettaa vielä kaksi lisämäärettä. Ensinnäkin valitsijoiden on ajateltava lähinnä omaa aineellista etuaan ja valittava arvonsa ja ideaalinsa sen mukaisesti. Valitsijat eivät ota suuria riskejä, vaan pyrkivät valitsemaan vaihtoehdon, jonka pahin mahdollinen tulos on vähemmän paha kuin muiden vaihtoehtojen. Seuraava kuvio valottaa viimeksi mainittua, ns. *maximin*-strategiaa:



Nuolet (a)–(d) kuvaavat toimintavaihtoehtoja. Nuolen oikea pää osoittaa yksilön kannalta parhaan mahdollisen lopputuloksen, vasen huonoimman. Minkä tahansa lopputuloksen toteutuminen on kussakin kohdassa yhtä todennäköistä. Näistä vaihtoehtoista (d) on minkä tahansa tavanomaisen valintastrategian mukaan vähiten toivottava, koska sekä sen huonoin että sen paras tulos ovat muita vaihtoehtoja huonommat. Kohdista (a) ja (c) ovat saman arvoisia ”keskiarvoutilitaristille” – siis päätöksentekijälle, joka haluaa maksimoida keskimääräisen ennustettavissa olevan hyödyn. ”Riskinottaja” valitsee vaihtoehdon (c), koska parhaan tuloksen sattuessa kohdalle se tuottaa eniten voittoa. Maximin-valitsijalle oikea on vaihtoehto (b), jossa huonoimmassakin tapauksessa tappio pysyy mahdollisimman pienenä.

Toinen rationaalisuuden lisäehto Rawlsinmallissa on *kauteuden puute*. Tällä hän tarkoittaa sitä, että yksilöt eivät valitse itselleen epäedullista vaihtoehtoa vain estääkseen muita menestymästä.

Oikeudenmukaisuuden periaatteet

Seuraava kysymys on, mihin tai minkälaisiin oikeudenmukaisuutta määrittäviin periaatteisiin rationaaliset valitsijat sitten päätyisivät tietämättömyyden verhon takana. Rawls esitti, että valituiksi tulisi kaksi periaatetta (kuten kohta käy ilmi, näitä on itse asiassa kolme, mutta Rawls puhuu kahdesta):

- Ensimmäinen periaate

Jokaisella on oltava yhtäläinen oikeus suurimpaan perusvapauteen, joka on yhteensopiva kaikkien muiden vastaavan vapauden kanssa.

- Toinen periaate

Yhteiskunnalliset ja taloudelliset eriarvoisuudet on järjestettävä niin, että

- niiden voidaan järkevästi odottaa koituvan kaikkien (myös huonoimmassa asemassa olevien) eduksi; ja että
- ne liittyvät kaikille (reilun yhtäläisesti) avoimiin asemiin ja virkoihin.

Periaatteiden järjestys on Rawlsin mukaan ”leksikografinen” (”sanakirjajärjestys”): tarkasteltavan lain tai politiikan on ensin toteutettava vapauden vaatimus, vasta sen jälkeen arvioidaan sen muita, toisen periaatteen mukaisia, ominaisuuksia. Perusvapauksia ei saa uhrata muiden etuisuuksien lisäämiseksi. (Ajatus on sama kuin sanakirjassa, jossa ei esitetä B:llä alkavia sanoja ennen kuin kaikki A:lla alkavat on ensin luettu.)

Ensimmäinen periaate on Rawlsin mielestä teorian ”kantilainen” ja ”liberaali” elementti. Valtion on turvattava kansalaisten vapaus toimia tavalla, jolla heidän pitäisi haluta toimia, moraalisesti.

Toisen periaatteen taustalla on ajatus siitä, että kaikki

etuisuudet ja haitat on yhteiskunnassa jaettava automaattisesti tasan, elleivät mainitut lisäehdot toteudu. Tämä on siis Rawlsin teorian egalitaarinen (tosin rajoitetusti egalitaarinen) elementti.

Periaatteista voidaan käyttää nimityksiä *yhtäläisen vapauden periaate* (ensimmäinen), *eroperiaate* (toisen ensimmäinen osa) ja *reilun mahdollisuuksien tasa-arvon periaate* (toisen toinen osa).

Periaatteiden perustelu

Rawlsin periaatteet seuraavat suoraan hänen oletuksistaan – siitä, että valitsijat ovat rationaalisia ja siitä, että he tekevät päätöksensä tietämättömyyden verhon takana.

Yhtäläisen vapauden periaate seuraa ”rationaalisen valitsijan” tai ”rationaalisen agentin” käsitteestä. Valitseva yksilö ei voi haluta rajoittaa omaa valinnan vapauttaan enempää kuin on ehdottoman välttämätöntä samaisen vapauden säilyttämiseksi. Tekemällä niin hän kääntyisi itseään vastaan, eikä se olisi rationaalista.

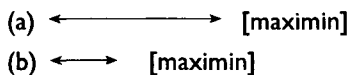
Eroperiaate seuraa siitä, että omaa etuaan tavoitteleva maximin-päätätjä haluaa turvata oman asemansa siinäkin tapauksessa, että hän joutuu huonoimpaan asemaan yhteiskunnassa. Tietämättömyys omasta paikasta ja roolista saa hänet järjestämään asiat niin, että yhteiskunnan pohjallakin (”pahin mahdollinen lopputulos”) asiat ovat niin hyvin kuin voivat olla (”vähiten huonosti”). Toisaalta mikäli hyväosaisten motivointi edellyttää suuria etuisuuksia heille mutta myös parantaa huono-osaisten asemaa, vaikka vähänkin, tämä on valitsijan mielestä sallittua, koska kateus ei vaikuta hänen päätöksiinsä.

Reilun mahdollisuuksien tasa-arvon periaate on johdettavissa siitä, että omaa hyvänsä ajatteleva, asemastaan tietämätön valitsija ei halua pahimmassakaan tapauksessa sulkea itseltään mahdollisuutta yhteiskunnalliseen nousuun. Siksi hän kannattaa koulutuksen järjestämistä kaikille sosiaaliluokille ja muidenkin yhteiskunnallisen nousun esteiden poistamista.

Rawlsin mallin kritiikkiä

Rawlsin teoriaa oikeudenmukaisuudesta on arvosteltu monesta suunnasta.

Ne, jotka pitävät mallia liian egalitaristisena, syyttävät Rawlsia kykyjen riistosta. Periaatteiden mukaan nimittäin hyväosaisilla ei ole oikeutta parantaa omaa asemaansa, elleivät he samalla vedä huonompiosaisia mukanaan. Rawls hyväksyy kyllä sellaisen yhteiskunnallisen järjestyksen, jossa *sekä* köyhien *että* rikkaiden asiat ovat mahdollisimman hyvin. Mutta hän hyväksyy myös sen valitun mallin, jossa köyhät saavat mahdollisimman paljon mutta rikkaat vähemmän kuin he voisivat saada. Asiaa valottaa seuraava kuvio:



Rawlsin mallissa vaihtoehdot (a) ja (b) ovat samanarvoisia, koska kumpikin täyttää maximin-ehdon – kummassakin huono-osaisten asiat ovat yhtä hyvin. Kriitikoitten mielestä taas (a) on selvästi parempi, koska se antaa menestyjille mahdollisuuden menestyä.

Toinen arvostelun kohde on ollut maximin-strategian suhde riskeihin. Ihmiset ovat, väitetään, valmiimpia pelaamaan uhkapeliä tulevaisuudellaan kuin Rawls olettaa. Mikäli vaihtoehtona on edes mahdollisuus yltäkyläiseen elämään, se on yksilöiden mielestä parempi valinta kuin maailma, jossa kaikkien elämä on tasaisen latteaa. Riskien välttäminen johtaa ”kurjuuden egalitarismiin”.

Mallia voidaan kritisoida myös vastakkaisesta, egalitaristisesta näkökulmasta. Tältä kannalta Rawls sivuuttaa kateuden nimellä sen valintoihin vaikuttavan seikan, että ihmisten asema voi olla huono myös *suhteellisesti*, ei vain *absoluuttisesti*. Egalitaristi voi kiinnittää huomiota siihen, että yllä olevassa kuviossa vaihtoehto (a) on myös sallittu Rawlsin periaatteiden valossa. Mutta sen puitteissa tulo- ja omaisuuserot kasvattavat kuilua rikkaiden ja köyhien välillä ja tekevät näin köyhien aseman *suhteessa rikkaisiin* pahemmaksi kuin kuvion vaihtoehdossa (b).

”Hyvinvointiliberalismi”: Mill ja Rawls

Rawlsin mallia on nimitetty ”hyvinvointiliberalismiksi”. Koska samaa määrettä voitaisiin käyttää myös Millin opista, seuraavaan taulukkoon on kerätty pääkohdat heidän suhtautumisestaan joihinkin peruskysymyksiin.

Kuten taulukosta näkyy, Mill ja Rawls edustavat monissa asioissa samoja kantoja eri perusteilla – kumpikin on ”liberaali” omalla tavallaan. Millin lopullinen perustelu kaikille ratkaisuilleen on mahdollisimman monen onnellisuus, Rawls vetoaa oikeuksiin ja oikeudenmukaisuuteen. ”Hyvinvointiliberalismin” kannattaja voi-kin näistä valita luontevalta tuntuvan.

	Mill	Rawls
Tavoittelun kohde	Mahdollisimman monen mahdollisimman suuri onnellisuus (mahdollisimman monen aktiivinen mielihyvä).	Oikeudenmukaisuus (vapauksien, oikeuksien ja velvollisuuksien rationaalisesti ja moraalisesti oikea jako).
Demokratian perustelu	Itsessään hyvä, koska tuottaa mielihyvää. Välineellisesti hyvä, koska tekee oikeat päätökset todennäköisemmiksi.	Oikeudenmukaisuus edellyttää suurinta mahdollista perusvapautta. Tämä toteutuu vain demokratiassa.
Vapauden & sen rajoitteiden perustelu	Vapaus lisää onnellisuutta. Vahingoittaminen ehkäisee sitä, myös antamalla tietämättömän vahingoittaa itseään.	Vapaus on yksilön luonnollinen oikeus. Sitä voidaan rajoittaa muiden yksilöiden yhtäläisen vapauden edistämiseksi.
Oikeuksien yhtäläisyys & sen perustelu (esim. naiset ja miehet)	Lisää naisten onnellisuutta. Lisää kaikkien onnellisuutta.	Kaikkien rationaalisuus on sama. Verhon takana silti "perheenpää"?

Pienen eron käsityksiin naisten ja miesten keskinäisestä asemasta oppeihin tuo eräiden feministikirjoittajien mukaan Rawlsin "alkutila" tietämättömyyden verhon takana. Valitsijat tekevät siellä nähtävästi päätöksiä kokonaisten perhekuntien nimissä. Jos "perheen pää" ovat automaattisesti miehiä, naisten erityiset edut voivat mallissa jäädä jossain määrin ottamatta huomioon. Mutta Rawls ei ainakaan suoranaisesti puolusta tällaista kantaa.

Kokonaan toisenlaista vapauden ja sen ensisijaisuuden tulkintaa edusti Rawlsin arvostelijoista hyvinvointiliberalismin kriitikko Robert Nozick.

¹⁵ Robert Nozick

∞ MINIMAALINEN VALTIO

”Uusoikeistolaisuuden filosofinen ääni”

Rawlsin teoria sai ilmestyttyään osakseen sekä kannatusta että kritiikkiä. Kukaan ei kiistänyt sitä, että jonkinlainen demokratia on toivottavin valtiomuoto, eikä sitä, että ihmisten pitäisi jossain mielessä saada olla vapaita. Sen sijaan oltiin eri mieltä demokrati-an ja vapauden sisällöstä ja etenkin siitä, pitäisikö valtion olla sellainen kaikkialla läsnä oleva sosiaalinen voima kuin Rawlsin teoria edellytti. Ensimmäisten arvostelijoiden joukossa oli toinen Harvardin filosofian professori, **Robert Nozick** (s. 1938). Hän aloitti 1974 ilmestyneellä kirjallaan *Anarchy, State, and Utopia* akateemisessa maailmassa ”uusliberalismin” tai ”libertarismin” aallon, joka loi teoreettisen pohjan sellaisten poliitikkojen kuin Ronald Reaganin ja Margaret Thatcherin talousuudistuksille. Hyvinvointivaltion vastustajat voivat edelleen tukeutua näihin ajatuksiin, vaikka Nozickin omat myöhemmät työt ovat siirtyneet koko ajan kauemmaksi moraalien ja yhteiskunnan kysymyksistä.

Oikeudenmukaisuus prosessina

Nozick lähti omassa teoriassaan liikkeelle oikeudenmukaisuuden käsitteestä, kuten Rawlskin, mutta hän määritteli sen kokonaan eri tavalla.

Oikeudenmukaisuus *ei* hänen mukaansa voi olla periaatejoukko tai *kaava*, joka luo oikeuksia ja jakaa hyvinvointia kuin valmista kakkua. Tämä edellyttäisi sitä, että yksilöiden oikeudet voitaisiin määritellä millä tahansa tavalla, omien poliittisten päämäärien palvelemiseksi. Mutta oikeudet ovat perustavia ja olemassa jo ennen kuin oikeudenmukaisuudesta aletaan keskustella.

Oikeudenmukaisuus onkin *prosessi*, joka perustuu ennalta olemassa oleviin oikeuksiin ja määrittelee niiden valossa, mitä kullekin kuuluu.

Oikeus omaisuuteen

Nozickin mukaan yksilöiden ensisijaisia ja perustavia oikeuksia ovat omistusoikeudet. Näiden ala voidaan määritellä kolmella yksinkertaisella säännöllä.

Ensinnäkin:

- Yksilöllä on oikeus siihen, minkä hän on ottanut haltuunsa oikealla tavalla.

Nozick ei määrittellyt kovin tarkasti, mitä ”oikea haltuunotto” on, mutta hänen teoriansa on siinä määrin lockelainen, että voidaan olettaa, että hän hyväksyi Locken ajatukset tästä. Silloin oikeita tapoja saada omaisuutta haltuunsa ovat luonnonesineiden löytäminen ja käyttöönotto, maan muokkaaminen työllä ja hyödykkeiden valmistaminen luonnonesineistä tai omista raaka-aineista.

Toiseksi:

- Yksilöllä on oikeus siihen, mitä hän on saanut haltuunsa vapaalla kaupankäynnillä tai lahjoituksena joltakulta, jolla kauppaa- tai lahjoitushetkellä oli oikeus siihen.

Tässä oletetaan, että myyjällä tai lahjoittajalla on luovutushetkellä oikeus omaisuuteen, toisin sanoen että hän on saanut sen haltuunsa joko ensimmäisessä tai toisessa säännössä määritellyllä tavalla. Lyhyemmän tai pitemmän ketjun kautta kaikki omistus palautuu tietenkin ensimmäiseen kohtaan, oikeaan haltuunottoon.

Ja kolmanneksi:

- Yksilöllä ei ole oikeutta mihinkään muuhun.

Nozickin mukaan oikeudenmukaista on se, että jokaisella on se ja vain se omaisuus, joka hänelle näiden sääntöjen mukaisesti kuuluu – eli se, mihin hän on ”oikeutettu”.

Oikeudenmukaisuus ei siis perustu sopimukseen – todelliseen tai ”tietämättömyyden verhon takana” hypoteettisesti tehtyyn, koska oikeudet edeltävät kaikkia sopimuksia. Se ei myöskään perustu luonnonlakiin, ihmisen hyvään, sympatiaan, hyväntahtoisuuteen, onnellisuuteen eikä mihinkään muuhunkaan itsensä ulkopuolella, koska oikeudet ovat poliittisessa ja yhteiskunnallisessa elämässä kaikkea muuta perustavampia.

Entä väärin perustein saatu omaisuus?

Mikäli omaisuuden hankinnassa rikotaan Nozickin kolmea sääntöä vastaan, se on väärin. Mutta jotta tiedettäisiin, kenellä

on näiden periaatteiden mukainen oikeus mihinkin, eikä kaikki omistuksetjut pitäisi tarkastaa historian aamuhämäriin saakka? Perinnöllisesti rikkaan omaisuus voi perustua siihen, että hänen esivanhempansa ovat varastaneet toisilta eli hankkineet hyödykkeitä virheellisellä tavalla. Köyhän asema voi puolestaan perustua siihen, että hänen esivanhemmiltaan on varastettu omaisuutta.

Nozick myöntää, että tämä voi olla totta, mutta esittää silti, että historiallista vääryyttä ei voida nyt oikaista uudella vääryydellä. Rikkaan omaisuus voi myös perustua oikeaan omistuksetjuun haltuunotosta lähtien. Mikäli näin on, omaisuuden ottaminen nyt häneltä loukkaisi hänen oikeuksiaan ja olisi epäoikeudenmukaista. Köyhän asema voi samoin perustua suvun vapaasti valittuun laiskuuteen ja tuhlailevaisuuteen kautta aikojen. Omaisuuden antaminen hänelle – muille kuuluvasta omaisuudesta – loukkaisi tässä tapauksessa muiden oikeuksia ja olisi epäoikeudenmukaista. Tässä epävarmuuden tilassa on parempi olla ryhtymättä mihinkään sellaiseen yleiseen uusjakoon, joka johtaisi vain uusiin, umpimähkäisiin vääryyksiin.

Minimaalisen valtion synty ja oikeutus

Oikeudenmukainen valtio on tässä mallissa *minimaalinen valtio*, jonka ainoa tehtävä on suojata yksilöitä heidän oikeuksiensa loukkauksilta. Tarvitaan poliisi ja oikeuslaitos estämään murhia, varkauksia, petoksia ja sopimusrikkomuksia valtion kansalaisten kesken. Samoin tarvitaan (ilmeisesti) armeija estämään muiden valtioiden yrityksiä loukata kansalaisten oikeuksia.

Minimaalinen valtio syntyy osittain ”luonnollisesti” ja osittain ”moraalin vaatimuksesta”. Sen perustana on ajatus *yksityisesti rahoitetuista suojeluyrityksistä*.

Nozick lähtee liikkeelle sellaisesta ”luonnontilasta”, jossa ei ole valtiota eikä muitakaan pakottavia instituutioita (samanlaisesta tilasta kuin tämän kirjan ensimmäisessä luvussa kuvattu – ”jos Suomea ei olisi”). Tällaisessa maailmassa jotkut ihmiset haluavat suojata oikeutensa maksamalla siitä yksityisille suojeluyrityksille. Näitä syntyy aluksi monenlaisia, koska kaikki eivät luonnostaan osta samaa tuotetta.

Jotkut yrityksistä tarjoavat perusturvaa – hengen, ruumiin ja omaisuuden koskemattomuutta – *vain* niille, jotka maksavat suoraan näistä palveluksista. Toiset tarjoavat *lisäksi* suojaa sitä vastaan, että muiden ihmisten yksityiset keskinäiset rankaisutoimet voivat olla vaarallisia sivullisille, yrityksen asiakkaille.

Tausta-ajatuksena tässä on se, että (Locken sääntöjä seuraten) oikeus rangaista väärintekijöitä palaa kansalaisille, mikäli mikään instituutio ei huolehdi siitä. Jälkimmäiset suojeluliikkeet joutuvat maksavien asiakkaidensa lisäksi suojelemaan niitäkin, jotka eivät maksa, koska nämä turvautuvat muuten omankädenoikeuteen ja vaarantavat maksavat asiakkaat.

Valtio, jossa ihmiset maksaisivat (esimerkiksi veroja) vain omasta suoranaisesta suojelustaan, olisi Nozickin kielenkäytön mukaan ”ultraminimaalinen”. Se olisi äärimmäisen liberaalimin näkökulmasta helpommin omaksuttava kuin laajennetut mallit kahdesta syystä. Toisaalta ihmiset joutuisivat maksamaan vain omasta suojelustaan. Toisaalta ne, jotka eivät maksa, saisivat itse rangaista oikeuksiensa loukkaajia.

Nozick arveli kuitenkin, että ihmisten halu suojella itseään mahdollisimman hyvin johtaa lopulta siihen, että laajennetun palvelun turvaliike saa monopolin alalla. Se suojelee

ihmisiä tietyllä maantieteellisellä alueella riippumatta siitä, maksavatko he suojelustaan. Se ei tarvitse erityistä oikeutusta, koska se syntyy ”näkymättömän käden” ohjaamana – toisin sanoen, vapaiden kauppasopimusten tuloksena, ilman ulkoista pakkoa.

”Ultraminimalistien” kritiikkiin näin syntyneen järjestelmän epäoikeudenmukaisuudesta Nozick vastasi toteamalla, että kaikille yhteiskunnan jäsenille kompensoidaan siinä heille aiheutetut etujen menetykset. Maksajat saavat itselleen täyden suojan, kun muiltakin on otettu pois heidän oikeutensa rangaista oikeuksiensa loukkaajia. Ja niille, joilta on riistetty tämä oikeus, on annettu kompensatioksi ilmainen hengen, terveyden ja omaisuuden suoja.

Lopputuloksena on siis se, että kaikki rationaaliset yksilöt, joilla on siihen varaa, maksavat ”veroja valtiolle” koko alueen asujaimiston (eli ”kansan”) oikeuksien suojaamiseksi.

Hyvinvointivaltion epäoikeudenmukaisuus

Oikeutettuaan minimaalisen valtion Nozick siirtyi osoittamaan, että kaikki sitä laajemmat valtiomallit ovat epäoikeudenmukaisia.

Hän totesi, että esimerkiksi Rawlsin ja monen muun kannattama ”mahdollisuuksien tasa-arvo” voidaan toteuttaa vain tavoilla, jotka loukkaavat jonkun oikeuksia. Yksi tapa olisi estää parempiosaisia tai lahjakkaampia saamasta töitä, joita heille tarjotaan kykyjensä perusteella. Mutta se olisi väärin, koska se loukkaisi heidän oikeuttaan hankkia omaisuutta. Toinen tapa olisi auttaa huonosti menestyviä saamaan parempia töitä koulutuksella, kiintiöillä tai muilla sosiaalipoli-

tiikan keinoilla. Mutta se edellyttäisi koulutus- ja avustusvarojen ottamista parempiosaisilta, joka sekin olisi väärin.

Tulo- ja omaisuuserojen kaventaminen esimerkiksi niin, että ”eroperiaate” tai ”suurimman onnellisuuden periaate” toteutuisivat, olisi samoin epäoikeudenmukaista. Jos estetään paremmassa asemassa olevia – tai ketä tahansa – parantamasta omaa asemaansa oikeilla omaisuuden haltuunottamisen tai -saamisen tavoilla, heidän oikeuksiaan loukataan.

Perimmiltään kaikki ”julkisista varoista” rahoitettu sosiaali- ja terveydenhuolto on institutionalisoitua varkautta. Ei nimittäin ole olemassa mitään ”julkisia varoja”, ellei niitä oteta pakolla ja epäoikeudenmukaisesti kansalaisilta, joille ne kuuluvat.

Hyvinvointivaltion ymmärrettävyys

Nozickin mukaan hyvinvointivaltion olemassaolo voidaan kyllä ymmärtää, vaikkakaan ei oikeuttaa, kompensaatona tapahtuneista oikeudenloukkauksista.

Jos uskotaan, että huono-osaiset ovat huono-osaisia, koska heidän vanhemmiltaan tai suvultaan on jossain historian vaiheessa otettu epäoikeudenmukaisesti jotakin, mikä kuului heille, voidaan päätyä kannattamaan vaikkapa Rawlsin eroperiaatetta. Tämä voi olla, maan historiasta riippuen, oikein tai väärin. Nozick kysyi, koskisiko tämä esimerkiksi orjien jälkeläisiä. Entä tehdas- ja kaivostyöläisten jälkeläisiä? Jos tällaisesta olisi jonkin ryhmän suhteen hyviä todisteita (Nozick ei ottanut kantaa siihen, onko), silloin hieman laajempi valtio voisi olla *tilapäisesti* oikeutettu.

Jos taas uskotaan – Nozickin käsitysten valossa naiivisti –

että kaikki ihmiset ovat aina olleet yhtä ahkeria ja taitavia (ja pidetään lisäksi onnekkautta ”moraalittomana”), voidaan hyvinkin päätyä kannattamaan sellaista egalitarismia kuin Mill puolusti. Mutta tällaiselle ei Nozickin mukaan missään tapauksessa voida löytää historiallista oikeutusta. Siksi utilitarismi kaikissa muodoissaan on vielä Rawlsin oppiakkin vääris-tyneempi malli.

Vapaaehtoinen hyväntekeväisyys

Parempiosaiset yksilöt voivat Nozickin ihannevaltiossa auttaa huonompiosaisia *vapaaehtoisesti*, esimerkiksi hyväntekeväisyyttä harrastavien järjestöjen kautta. Hyvinvointivaltion tekee vääräksi ja epäoikeudenmukaiseksi se *pakko*, jolla valtion väkivaltakoneisto hankkii joidenkin päättämän määrän rahaa joidenkin toisten taskuista joidenkin kolmansien auttamiseksi.

Sen sijaan ei olisi mitään väärää siinä, että ihmiset antaisivat vapaasta tahdostaan omaa omaisuuttaan muille, jotka tarvitsevat sitä. Se olisi Nozickin mukaan hyvin ystävällistä ja kaunista ja hyvä osoitus ihmisten moraalisuudesta. Moraalisuuden takaaminen tällaisissa asioissa ei kuitenkaan ole hänen mielestään holhoavan valtion tehtävä, vaan jotakin, johon ihmisten on kasvettava omaehtoisesti.

Oikeudenmukaista, mutta moraalitonta?

Hyvinvointivaltioon tottuneille Nozickin malli on melko outo ja herättää kysymyksiä esimerkiksi sairaiden, vammaisten ja vanhus-ten asemasta. Entä ellei vapaaehtoinen hyväntekeväisyys auta

pitämään kaikkia ihmisiä edes nälkärajan yläpuolella? Kenellä on vastuu heikoimmassa asemassa olevista, ellei valtiolla ole velvollisuutta (tai edes oikeutta) huolehtia heidän tarpeistaan?

Näiden moraalisten huolenaiheiden joukkoon voidaan lisätä seikoja, jotka parempiosaisten on otettava huomioon oman etunsa nimissä. Jos yhteiskunta jakaantuu jyrkästi niihin, joilla on, ja niihin, joilla ei ole, tuloksena on tavallisesti ollut poliittinen levottomuus ja väkivalta. Siksi ”maltilliset konservatiivit” ovat länsimaissa pitkään suosineet linjaa, jossa sosiaalipolitiikalla ehkäistään ja pidetään kurissa yhteiskunnalliset ristiriidat.

Maissa, joissa holhous ei ole perustunut demokratiaan, on 1900–2000-lukujen taitteessa näkynyt oireita siitä, että ”libertarismi” – jokseenkin Nozickin esittämässä muodossa – houkuttelee ihmisiä. Suuntauksen tulevaisuus näissä ”toisen maailman” maissa on, kuten niin monet muutkin asiat, hämärän peitossa, erityisesti, koska liberalismiin eri muotojen ja sosialismin rinnalle on jo jonkin aikaa ollut nousemassa kolmaskin vaihtoehto, aristotelismista juuriaan etsivä yhteisöajattelu. Yksi tämän mallin tunnetuimmista filosofisista kannattajista on Alasdair MacIntyre.

Alasdair MacIntyre

∞ YHTEISÖN PERINNE

”Yhteisöllisyyden airut”

Nozick kritisoi Rawlsia siitä, että tämä antoi oikeudenmukaisuuden käsitteelle liikaa sisältöä. Toisen arvostelijajoukon mielestä taas Rawlsin käsitys ”oikeudenmukaisuudesta”, ”hyvästä” ja ”hyvästä elämästä” oli liian ohut ja muodollinen. Ihminen on luonnostaan sosiaalinen tai yhteisöllinen olio, eikä häntä voida erottaa kaikista konkreettisista ominaisuuksistaan ja asettaa jonkin ”tietämättömyyden verhon taakse” valitsemaan ”rationaalisesti” arvojan. Ihminen tietää kyllä sen, mitä oikeudenmukaisuus tarkoittaa jäsenenä hänen yhteisössään. Mutta Millin tai Rawlsin valtio, jossa on vain juurettomia yksilöitä, ei ole kenenkään yhteisö. Skottilainen **Alasdair MacIntyre** (s. 1929) oli vuonna 1981 ilmestyneellä kirjallaan *After Virtue: A Study in Moral Theory* yksi ensimmäisistä tätä kantaa puolustaneista ”kommunitaristeista”. MacIntyre aloitti uransa Ison-Britannian yliopistoissa ja tuli jo 1960- ja 1970-luvuilla tunnetuksi vallitsevan ”analyttisen” moraalifilosofian kriitikkona. Hän arvosteli voimakkaasti sitä käsitystä, ettei filosofeilla voi olla mitään annettavaa ihmisten moraalille elämälle, ja päätyi itse esittämään, muutettuaan Yhdysvaltoihin, aristoteelista hyve-etiikkaa ratkaisuksi sekä yksilöiden että yhteiskuntien normatiivisiin ongelmiin.

Oikeudenmukaisuus oman paikkansa tietämisenä

MacIntyren käsitys oikeudenmukaisuudesta eroaa jyrkästi siitä, mitä liberalismiin kannattajat ovat 1600-luvulta lähtien opettaneet.

Locken (ja sittemmin Nozickin) mukaan oikeudenmukaisuus tarkoittaa yksityisomaisuuden koskemattomuutta, Millin mukaan mahdollisimman monen mahdollisimman suurta onnellisuutta ja Rawlsin mielestä oikeuksien ja velvollisuuksien rationaalista jakaantumista ihmisten kesken valtiossa. Kaikissa näissä opeissa, samoin kuin ainakin Hobbesin, Rousseauin ja Kantin poliittisissa teorioissa, yksilö oletetaan vapaaksi, valitseväksi ja rationaaliseksi agentiksi.

MacIntyren ja muiden ”kommunitaristien” mukaan kaikki tämä on hylättävä. Aito oikeudenmukaisuus luonnehtii ihmisen hyvää elämää ja hänen oikeaa olemisen tapaansa yhteisön jäsenenä, omalla paikallaan siinä, yhteisön historiallisesti ja kulttuurisesti muodostuneiden arvojen mukaisesti. Ihminen ei, kuten liberaali traditio uskoi, ole yksinäinen, valitseva yksilö, vaan yhteisön ja asemansa muokkaama moraalinen olento.

MacIntyren kritiikki ”valitsevan yksilön” teorioita vastaan on samalla hyökkäys koko ”valistuksen traditiota” kohtaan. Tässä perinteessä on hänen mielestään *hyvä elämä* ymmärretty väärin, koska on kuviteltu, että kaikkien ihmisten hyvä elämä voidaan määritellä yhdellä ja samalla kaavalla joka perustuu valintoihin, tahtoon tai haluihin. Kaikki nämä yksilöpsykologiset lähtökohdat johtavat MacIntyren käsityksen mukaan oikean moraalin sijasta ”hedonismiin”, ”nihilismiin”, ”intuitionismiin” ja ”emotivismiin”. Niissä yksilö saa itse ”vapaasti” päättää teoistaan sen mukaan, mikä tuottaa hänelle mielihyvää – eettisiä arvoja ja normeja ei tunnusteta kuin

korkeintaan ihmisten älyllisinä mieltymyksinä tai tunteina. Lopulta uskotaan, että sellainen lause kuin ”Kidutus on väärin” ilmaisee vain lausujansa mielipiteen samalla tavalla kuin lause ”Minä pidän sokerin mausta”.

Koska hedonismi, nihilismi, intuitionismi ja emotivismi ovat huonoja suhtautumistapoja ja johtavat moraaliseen seka-sorttoon, ”arvojen kaaokseen”, MacIntyre tarjoaa niiden tilalle valistusta edeltänyttä, vanhempaa etiikan mallia – aristoteelista, yhteisöön ja sen perinteisiin ankkuroitua *hyve-oppia*.

Käytäntöjen olemus

MacIntyren omalle näkemykselle on keskeistä *käytännön käsite*. Hän käyttää esimerkkinään käytännöstä shakkipeliä.

Shakkipelin keskeisiä ominaisuuksia MacIntyren opin kannalta ovat seuraavat. Ihmiset pelaavat shakkia *yhdessä*. Siinä on selvät *säännöt*, joita pelaajat eivät ole itse tehneet ja joita he eivät voi – eivätkä omatoimisesti saa – muuttaa. Pelin avulla voi tavoitella *ulkoisia päämääriä*, kuten ystäviä, rahaa ja mainetta, mutta nämä *eivät* määrittele sitä, koska niitä voi tavoitella muillakin tavoilla. Tärkeämpää on, että pelin avulla voi tavoitella *sisäisiä päämääriä*: taitoa analysoida tilanteita, taitoa suunnitella uusia strategioita, kykyä kokea kamppailun kiihkeys ynnä muita. *Menestys* pelissä edellyttää sääntöjen noudattamista ja sen sisäisten päämäärien saavuttamista ankaralla harjoituksella. Menestys antaa pelaajalle *tyydytystä* ja lisää hänen *kykyjään ja taitojaan* muillakin aloilla.

MacIntyren muita esimerkkejä käytännöistä ovat klassisen musiikin kuuntelu, muotokuvamaalaus, jalkapallon pelaaminen ja tieteellinen työ. Näillä kaikilla on omat *historiansa*,

sääntönsä ja menestyksen kriteerinsä. Yksilö, joka ryhtyy harrastamaan niitä, ei voi oman tahtonsa tai tunteidensa mukaan valita sitä, miten niitä harrastetaan ja kuinka niissä tullaan hyväksi. MacIntyre käyttää esimerkkeinä Bartokin viimeisiä kvartettoja ja baseballsyöttöä. Kumpaakaan ei voi oppia arvostamaan eikä tuottamaan yksin. Aloittelijan on kuunneltava pitemmälle ehtineitä, opeteltava säännöt (viralliset ja epäviralliset) ja noudatettava niitä. Vaikka säännöt ovat voineet muuttua käytännön historian aikana ja voivat muuttua tulevaisuudessakin, yksittäiset pelaajat eivät voi eivätkä saa omin päin, tietoisesti ja tarkoituksellisesti, muokata niitä.

Käytännöt, hyveet ja instituutiot

Käytäntöjen harjoittaminen edellyttää MacIntyren mukaan aina kolmen perustavan hyveen noudattamista – *oikeudenmukaisuutta, rohkeutta ja rehellisyyttä.* Hänellä on näille tässä yhteydessä omat konkreettiset merkityksensä.

Jokaisessa pelissä on opittava ymmärtämään, mitä kullekin kuuluu (oikeudenmukaisuus). On myös oltava valmis ottamaan riskejä – vaarantamaan itsensä pelin puitteissa ja sen edellyttämällä tavalla (rohkeus). Ja on ymmärrettävä, että voittoon ei kannata pyrkiä huijaamalla – vaikka sillä tavalla voi päästä pelin ulkoisiin päämääriin, sen sisäiset tavoitteet jäävät saavuttamatta (rehellisyys, totuudellisuus).

MacIntyre toteaa, että käytäntöihin liittyy usein *instituutioita.* Musiikin kuunteluun ja harrastukseen liittyy musiikki-kerho, akvarellien tekoon taidekauppa, jalkapallon pelaamiseen jalkapalloseura ja tieteelliseen työhön yliopisto. Instituutioton tehtävä on useimmiten käytännön ulkoisten – tavallisesti

taloudellisten – päämäärien tavoittelu. Siksi käytännön ja instituution suhde on tavallisesti jännitteinen – ankara taloudellinen kilpailu houkuttelee tinkimään käytännön sisäisistä säännöistä ja standardeista.

MacIntyre on sitä mieltä, että ilman oikeudenmukaisuuden, rohkeuden ja rehellisyyden hyveitä instituutiot korruptoivat nopeasti käytännöt. Jos niin pääsisi tapahtumaan, jäljelle jäisi vain ulkoisten päämäärien tavoittelu – taloudellinen kilpailu, jonkinlainen sopimusteoreetikkojen luonnontila. Elämän ainoa päämäärä olisi mielihyvä, tyytyväisyys tai hyvinvointi – joka merkitsisi sortumista valistuksen virheisiin. Siksi oikea etiikan teoria samaistaa, MacIntyre julistaa, toisiinsa *hyvän elämän ja käytäntöjen harjoittamisen niiden sisäisten päämäärien takia.*

Yhteisöelämä käytäntönä

MacIntyren mukaan yhteisöelämä kokonaisuudessaan voidaan nähdä yhdeksi suureksi käytännöksi. Yhteiskunnallinen elämä ja poliittinen toiminta edellyttävät – kuten shakkipeli – kansalaisilta sääntöjen opettelemista ja noudattamista, vallitsevien menestyksen kriteerien hyväksymistä sekä oikeudenmukaisuutta, rohkeutta ja rehellisyyttä. Ja samoin kuin muut käytännöt, yhteisiin asioihin osallistuminen antaa kansalaisille tyydytystä ja lisää heidän kykyjään ja taitojaan myös muilla aloilla.

Erona muihin käytäntöihin on vain se, että yhteisöelämä ei ole valinnanvaraista. Shakkia voi pelata se joka haluaa. Mutta jokainen ihminen joutuu elämään yhdessä muiden ihmisten kanssa. Siksi yhteisöelämä voidaan parhaiten hah-

mottaa väistämättömäksi – tai pakolliseksi – käytännöksi.

Koska poliittiset instituutiot voivat helposti turmella poliittisen käytännön, yhteisön on opetettava jäsenensä – samoin valtion kansalaisensa – hyveellisiksi (oikeudenmukaisiksi, rohkeiksi ja rehellisiksi) sekä lainkuuliaisiksi (yhteisössä vallitsevia sääntöjä noudattaviksi ja tapoja kunnioittaviksi).

Lainkuuliaisuus ja tapojen noudattaminen ovat yhtä tärkeitä kuin yleinen hyveellisyys, sillä hyveiden täsmällinen sisältö on erilainen eri yhteisöissä. MacIntyre käyttää tästä esimerkkinä rehellisyyttä – totuudellisuutta. Kuten hän toteaa, Kantin aikaiset saksalaiset pietistit edustivat sitä kantaa, että ihmisen on aina puhuttava totta seurauksista riippumatta. Bantu-kansan vanhemmat Afrikassa taas opettavat lapsilleen, että vieraille on aina valehdeltava. MacIntyren oma skottikäsiytyy on, että tädille, joka kutsuu nuoren sukulaisen luokseen saadakseen kehuja hatustaan, ei välttämättä tarvitse sanoa koko totuutta omista näkemyksistään.

Sama koskee rohkeutta ja oikeudenmukaisuutta – myös niitä tulkitaan eri tavoin eri kulttuureissa. Ja lisäksi jokaisella yhteisöllä on oma historiallinen perinteensä, joka on muotoillut yhteisössä vallitsevat lait ja tavat, jotka tähtäävät hyveiden toteutumiseen.

Millin ja Rawlsin virheet

MacIntyren mukaan Millin ja Rawlsin virhe on siinä, että he eivät ota huomioon valtion ja oikeudenmukaisuuden historiallista ja yhteisöllistä luonnetta.

Oikeudenmukaisuutta ei voi, Millin tavoin, niin vain määritellä ”onnellisuutta edistäväksi”, tuntematta ja ottamatta

huomioon yhteisössä jo vallitsevaa käsitystä sanan käytöstä ja reiluuden, tasapuolisuuden ja muiden niihin liittyvien asioiden luonteesta. Se on kuin pelaisi omilla säännöillään shakkiturauksessa.

Oikeudenmukaisuuden periaatteita ei myöskään voi ”valita”, kuten Rawls arvelee, tietämättömänä yhteisön säännöistä, omasta roolista yhteiskunnassa ja muista tärkeistä tekijöistä. Yksilön identiteetti muodostuu yhteisössä, joten valitsija tietämättömyyden verhon takana on abstraktio, ”ei-kukaan”. Koko ajatus sellaisesta oliosta päättämässä, kuinka valtiolliset instituutiot pitäisi järjestää, on MacIntyren näkökulmasta absurdi. Eikä kukaan muukaan voi valita (so. luoda) yhteisölle oikeudenmukaisuutta – se on jo osa yhteisön elämää, kun siitä aletaan keskustella.

Lähtökohtien virheellisyys johtaa MacIntyren mukaan siihen, että Mill ja Rawls pystyivät tuottamaan vain käytäntöjä turmelevia ja tuhoavia poliittisia instituutioita. Erityisen vaarallista on Millin utilitarismi, joka saa kaikki instituutiot tavoittelemaan vain ulkoisia päämääriä – ihmisten onnellisuutta. Myös Rawls valjastaa väärin poliittiset instituutiot ulkoisten päämäärien – yksilönvapauden ja materiaalisen hyvinvoinnin – palvelukseen. Mutta Rawlsin opissa oikeudenmukaisuus, rehellisyys ja rohkeus voivat saada sen verran tilaa, että näitä huonoja poliittisia instituutioita osataan kritisoida. Silloin kaikkia käytäntöjä ei välttämättä tukahduteta.

Joka tapauksessa sekä Millin että Rawlsin mallit ovat virheellisiä ja estävät ihmisiä elämästä hyveellisesti käytäntöjen läpikäymää, hyvää elämää. MacIntyren ihannevaltiossa kunnioitetaan tällaista elämää, käytäntöjä ja yhteisön perinettä.

Yhteisön lämpö vai tapojen vankeus?

MacIntyren ajatukset yhteisön ja perinteiden tärkeydestä ovat olleet hyvin suosittuja julkistamisestaan lähtien. Tähän on vaikeaa keksiä mitään filosofista perustetta.

Suosion psykologinen selitys on ehkä siinä, että ihmiset ovat lähes aina uskoneet, että elämä perinteisessä yhteisössä – heidän ”isovanhempiansa aikana” – oli parempaa, helpompaa, lämpimämpää ja ystävällisempää kuin elämä heidän omana aikanaan on. Lapset olivat hyvin kasvatettuja, nuoriso oli kuuliaista, jokainen tunki paikkansa maailmassa ja vanhuksia samoin kuin yhteisön arvoja kunnioitettiin. Nykymaailmaa sen sijaan pidetään kylmänä, väli-neellisenä, epäystävällisenä ja stressaavana. Ja tähän nähdään ainakin osasyynä se, että perinteiset arvot on unohdettu.

Kuvasta jää luonnollisesti pois joitakin yksityiskohtia – isovanhempien aikana saatettiin, yhteisöstä riippuen, nähdä nälkää tai käydä sotia, jättää huono-osaiset oman onnensa nojaan tai pahoinpidellä lapsia. Ja ainakin tällaisista kuvista jätetään pois tieto siitä, että isovanhempienkin aikana kaivattiin ”menneitä hyviä aikoja”.

Poliitikot pystyvät helposti hyödyntämään ajatusta yhteisön perinteestä. Mikäli heidän sanomaansa tarvitaan konservatiivisia sävyjä, he voivat korostaa kansakunnan yhteisiä arvoja. Ja mikäli halutaan miellyttää vähemmistöjä, luvataan puolustaa niissä muodostuneita käytäntöjä. Kaikille sopii se MacIntyren sääntö, että valtio ei saa jäädä neutraaliksi arvokysymyksissä vaan että sen on aktiivisesti puolustettava yhteisön käsityksiä. Tätä eivät voi johdonmukaisesti kieltää edes neutraalin valtion kannattajat. Hekin kun halunnevat valtion tukevan ainakin sitä näkemystä, että valtion on oltava neutraali arvokysymyksissä.

Mutta jos otetaan vakavasti MacIntyren esittämä kuva yhteisöelämästä *pakollisena käytäntönä*, hänen mallinsa ei näytä kovin houkuttelevalta. Jokaisen on noudatettava perinteisiä normeja, joiden muotoutumiseen he eivät ole voineet itse vaikuttaa – muuten he ”pelaavat väärillä säännöillä” ja saavat asianmukaisen rangaistuksen. Vähemmistöihin kuuluville tämä merkitsee pakollista mukautumista joko ryhmänsä tai enemmistön tapoihin. Mutta kuinka sellainen voitaisiin oikeuttaa?

MacIntyren vastaus on epäilemättä se, että koko yhteisön hyvä elämä luo oikeutuksen perinteisille tavoille. Mutta silloin enemmistö sanelee omilla ehdoillaan myös vähemmistöjen ”hyvän”, jolloin palataan samaan perustavaan kysymykseen: mikä *tämän* oikeuttaa?

Filosofiassa on useimmiten pyritty hyväksymään tai hylkäämään vallitsevat tavat sillä perusteella, että ne ovat olleet järjenmukaisia tai järjenvastaisia, vapautta edistäviä tai sitä ehkäiseviä, ehkä onnellisuutta lisääviä tai vähentäviä. Mutta MacIntyren ainoa ”oikeutus” perinteisille tavoille on se, että ne *ovat* perinteisiä tapoja. Se ei ole mikään perustelu.

MacIntyre huomasi itsekin vähitellen, että hänen varhaiselta opiltaan puuttuu pohja ainakin filosofisessa mielessä. Hän onkin löytänyt myöhemmissä töissään hyve-etiikalleen perustan tomismista, Tuomas Akvinolaisen katolisista opetuksista. Tämä uskonnollinen käänne hänen ajattelussaan ei kuitenkaan ole, syystä tai toisesta, ajanut pois edes hänen maallisempia kannattajiaan.

¹⁷ *Ihannevaltio*

∞ MILLAINEN SE OLISI?

Paljon kysymyksiä, vähän vastauksia

Millaiseksi valtio sitten pitäisi rakentaa, mikäli Suomen tasavalta lakkautettaisiin? Joitakin alustavia vastauksia voi etsiä yhteiskuntafilosofian klassikoiden avulla. Mutta vastauksia enemmän heidän näkemyksensä herättävät kysymyksiä – joskus yllättäviäkin.

Absoluuttinen yksinvalta?

Erottuvan juonteen valtiokäsitysten historiassa muodostaa oppi *absoluuttisesta itsevaltiudesta*. Platonin teoriassa filosofikuninkaan on hallittava muita, koska hän on viisain ja koska viisaiden osa on hallita. Akvinolaisen opissa kirkon johtajille on ehkä annettava korkein valta, koska vain he voivat taata ihmisten autuuden. Hobbesin mielestä voimakkaimman on hallittava, koska kukaan muu ei pysty ylläpitämään rauhaa ja kansalaisten turvallisuutta. Rousseauun mukaan ylin valta kuuluu kansan yleistahdolle, joka toimii aina kaikkien ja jokaisen parhaaksi. Ja Marx halusi valtaan työläiset, koska hän uskoi heidän aikansa tulleen historian lakien mukaan.

Yhdessäkään näistä teorioista ei vallankäytölle aseteta mitään rajoja, koska sellaisten arvellaan estävän suvereenin

oikeaa toimintaa ja johtavan hyvinvoinnin ja vapauden vähenemiseen.

Käytännön kokeiluja ehdottoman yksinvaltiuden alalla olivat 1900-luvulla monet fasistiset ja kommunistiset valtiot. Niiden esimerkki ei ole erityisen kannustava. Mikäli uuden Suomen ei haluta muistuttavan 1930-luvun Italiaa, Saksaa tai Neuvostoliittoa, ihannevaltion mallia kannattaa varmasti etsiä muualta kuin mainituista teorioista.

Kunnia ja häpeä vallan rajoituksina?

Absoluuttisen yksinvallan vaihtoehtoja tarjoavat *rajoitetun vallan teorit*. Näiden omaperäisimpiä muotoilijoita olivat Aristoteles, Locke ja Montesquieu, jotka kaikki esittivät erilaisen rajoitusten mallin.

Aristoteleen kaupunkivaltiossa kansankokouksen valitsevat johtajat hallitsevat ja heitä totellaan, mutta heidän toimintaansa rajoittavat – riittävän pienessä yhteisössä – hyveellisyyden vaatimukset. Näiden sanktioina ovat *kunnia* osana hyvää elämää ja *häpeä* sen esteenä.

Miltä tällainen malli tuntuisi Suomessa? Voisiko poliitikot valita virkoihinsa luottavaisena siitä, että kunniantunto ja häpeän pelko estävät heitä toimimasta väärin? Kysymyksiä herättää ainakin se, että kunniakäsitykset saattavat vaihdella ideologian ja eettisen teorian mukaan. Aristoteleen mielestä vapaan miehen ei tarvinnut hävetä sitä, että naisille ja ”luonnollisille orjille” ei annettu sanan sijaa valtion asioissa. Koska samanmielisiä kansalaisia voi löytyä nykypäivän Suomestakin, tämä saattaa hyveellisyyden vallan rajoittimena hieman epäilyttävään valoon.

Oikeudet vallan rajoituksina?

Locke olisi antanut vallan suvereenille, jonka kansankokouksen enemmistö valitsee mutta voi myös erottaa virastaan. Perusteena tälle olivat yksilöiden *luonnolliset oikeudet* elämään, vapauteen ja omaisuuden tavoitteluun. Mikäli suvereeni ei pysty puolustamaan näitä oikeuksia tai polkee niitä itse, kansankokouksella on oikeus panna hänet (tai se – kyseessä voi olla usean ihmisen instituutio) viralta.

Miltä tämä kuulostaisi Suomessa? Perustuslaki on vanhassakin mallissa taannut kansalaisille joitakin oikeuksia, jotka on arvioitu moraalisesti ehdottomiksi. Ehkä sellaista järjestelmää pitäisi edelleen pitää yllä.

Oma kysymyksensä on kuitenkin se, *mitä* oikeuksia valtion pitäisi kansalaisilleen taata. Locken alkuperäistä mallia mukaillen laadittu Yhdysvaltojen lainsäädäntö korostaa omaisuuden ja sen hankinnan suojaa, joka oli keskeisessä asemassa myös Smithin taloudellisessa liberalismissa. Mikäli omaksutaan toisenlainen kuva yhteiskuntaluokkien välisestä suhteesta, päädytään Marxin ja hänen seuraajiensa tavoin pitämään tärkeämpänä ihmisten oikeutta perustavien aineellisten tarpeiden tyydytykseen omaisuus- ja tuloeroista riippumatta. Ja oikeus vapauteen saa näissä kahdessa mallissa kokonaan erilaisen tulkinnan. Locke, Smith ja Mill olivat nähtävästi sitä mieltä, että vapaus tarkoittaa ulkoisten rajoitusten puutetta – yksilö on vapaa, kun hän saa muiden siihen puuttumatta tehdä, mitä haluaa. Rousseau, Kant, Hegel ja Marx sitä vastoin edustivat kantaa, jonka mukaan ihmisten ”todellinen” vapaus on järkevien ja eettisten rajoitusten tunnustamista.

Toinen kysymys on, kuka takaa kansalaisille oikeuksia, mikäli heidän oma valtionsa kääntyy heitä vastaan. Voivatko muut valtiot tai jokin niiden liitto puuttua asioihin ja turvata

esimerkiksi vähemmistöjen ihmisarvoisen kohtelun suvereeniksi katsotuissa maissa? Onko niillä velvollisuus tehdä niin? Pitäisikö uuden Suomen omaksua tällainen rooli maailmassa?

Vallan jakaminen?

Montesquieu esitti muita voimakkaammin, että valta olisi jaettava. Hänen mielestään niin perinnölliset monarkit ja aatelisto kuin kansalaisetkin ovat yksinään huonoja hallitsijoita. Siksi useamman vallanpitäjien ryhmän olisi valvottava toistensa tekemisiä. Tähän perustui hänen ehdotuksensa lainsäädäntävallan, tuomiovallan ja toimeenpanovallan erottamisesta.

Esimerkiksi Yhdysvaltojen perustuslaki noudattaa täsmällisesti Montesquieun jaottelua. Lakeja säätävät senaatti ja kongressi (jotka valvovat toisiaan), niitä toimeenpanee presidentti ja hänen hallintokoneistonsa, ja tuomiot lukee riippumaton tuomaristo.

Suomessa tämä ajatus ei ole koskaan mennyt näin pitkälle. Presidentin asema oli 1900-luvun loppupuolelle asti näkyvä, ja hän saattoi puuttua muiden valtioelimien toimintaan monarkiaa muistuttavalla otteella. Uudelle vuosituhannelle siirryttäessä taas perustuslain uudistus on heikentänyt presidentin asemaa ja siirtänyt valtaa eduskunnalle. Montesquieu olisi varmasti huomauttanut, että vallan antaminen yksin käsiin ”kansanvallan” nimissä on yhtä vaarallista kuin perinnöllinenkin yksinvaltius. Tässä on taas yksi haaste uuden Suomen rakentajille.

Kuka edustaa kansaa?

Suomalaista parlamentarismia perustellaan sillä, että vallan pitäisi tasavallassa olla kansalla tai ainakin kansan edustajilla. Tämän takaa yleinen ja yhtäläinen äänioikeus, jonka ansiosta asioista päättävät ne henkilöt, joiden kansalaiset haluavat niistä päättävän.

Yhteiskuntafilosofian klassikoista olisivat tähän voineet esittää eriävän mielipiteensä ainakin Platon, Akvinolainen, Rousseau, Kant ja Hegel. Kaikilla on kannattajansa nyky-Suomessakin.

Platonin seuraajat voivat valitella sitä, että valta annetaan mieluummin tietämättömien kuin viisaiden käsiin. Kansan parasta ei heidän mielestään palvele päätösten teko halujen ja tunteen mukaan, kun järki asettuu selvästi niitä vastaan.

Akvinolaisen hengenheimolaiset voivat asettua samalle kannalle, mutta vaatia päätösvaltaa ennemmin hengellisesti kuin tiedollisesti muiden yläpuolella oleville kansalaisille. Joka tapauksessa hekin tahtoisivat ohjata kansaa kokonaisuuden parhaaksi.

Rousseau'n kanssa samalla tavalla ajattelevat voivat vaatia turhan väliportaan, edustuksen, poistamista suomalaisesta demokratiasta. Oikeat päätökset ovat yksimielisiä, ainakin kun kansa haluaa mitä sen pitäisi haluta – jokaisen ja kaikkien parasta. Rousseau'n hengessä voidaan myös vaatia valtiovallan siirtoa pienemmille yksiköille. Ehkä uuteen Suomeen pitäisi perustaa kymmeniä yhteisöllisiä lilliputtivaltioita? Vai voisiko läänien tai kuntien suurempi riippumattomuus valtiovallasta ajaa saman asian?

Kantin ja Hegelin seuraajat voivat vaatia kansalta ja sen edustajilta moraalilain seuraamista ja siveellisyyttä, jonka voi saavuttaa vain säätykiltojen kautta. Kansalaisten ei ainakaan

pitäisi äänestää edustajiaan yksilöinä, vaan kunniallisen ammattikunnan äänenkannattajina.

Nekin, jotka pitävät parlamentarismia itsestään selvästi hyvänä ratkaisuna, voivat miettiä, kenelle ääni- ja edustusoi-keus pitäisi antaa. Jos se annetaan edelleen kaikille kansalai-sille, kuka on kansalainen? Pitäisikö 17-vuotiaan Suomen miehen, jolla on lakisääteinen velvollisuus sotia tasavallan puolesta, saada myös olla valitsemassa niitä, jotka sodasta päättävät? Entä milloin maahan muuttaneista tulee sen täysi-valtaisia kansalaisia?

Keitä edustajat edustavat?

Edustuksellisessa demokratiassa kansa valitsee haluamansa henkilöt päättämään yhteisistä asioista. Mutta saako kansa todella valita kenet se haluaa – ja pitäisikö niin olla? Vastauksissa tähän kysymykseen törmäävät vastakkain erilaiset näke-mykset siitä, miten demokratia toimii, ideaalisesti ja todelli-suudessa.

Ihanteellisimman käsityksen mukaan järkevä ja siveelli-nen kansa valitsee edustajikseen parhaat voimansa, oikeat ja suoraselkäiset kansalaiset, jotka pyyteettömästi palvelevat muita ja ajattelevat kaikissa julkisissa toimissaan koko kansan hyvinvointia. Kuinka oikea tai väärä tämä näkemys on, vaihte-lee maasta toiseen.

Toinen kuva demokratiasta on se, että voimakkaimmat eturyhmät saavat – esimerkiksi tukemalla taloudellisesti omia ehdokkaitaan – edustajansa valtion hallintoelimiin. Tämänta-paista mallia kannatti ainakin Hegel omassa teoriassaan, ja se on poliittista todellisuutta useimmissa maailman demokrati-

oissa. Mutta sitä on arvosteltu sillä perusteella, että etujärjestöt voivat vaikuttaa omaksi edukseen kansan äänestyskäyttämiseen.

Kolmas malli näkee äänestäjät politiikan kuluttajina. Vaapaan kilpailun ehtojen mukaan heidän on silloin saatava tietää kaikki haluamansa asiat valitsemastaan ”tuotteesta”. Näihin ajatuksiin perustuvat vaatimukset vaalirahoituksen julkisuudesta ja siitä, että tiedotusvälineillä on oltava oikeus vapaasti hankkia ja jakaa tietoa poliitikkojen yksityiselämästä kaikkine hairahduksineen.

Kulutusmalli varmistaa parhaiten sen, että hallitsijat ”edustavat” kansalaisten haluja. Kahden muun näkemyksen kannattajat voivat tietenkin arvostella tätä omista lähtökohdistaan. Idealistit voivat huomauttaa, että kansan *halut* eivät aina vastaa sitä, mitä heidän *pitäisi* haluta tai tahtoa. Ja eturyhmäajattelijat voivat väittää, että vallanpitäjiksi saadaan kulutusmallilla väärin ryhmien edustajia – valtion tehokkuus ja oikeudenmukaisuus kärsivät, kun järjestöt joutuvat puolustamaan omia intressejään ulkoparlamentaarisin keinoin.

Näidenkin kantojen keskinäinen paremmuus pitäisi ratkaista ihannevaltiota luotaessa.

Mitä valtion pitäisi tehdä?

Hallitusmuodon lisäksi ihannevaltiolle on määriteltävä tehtävät tai tavoitteet. Mikäli valinnassa on päädytty demokratiaan, helpoin tapa päästä asiassa eteenpäin olisi sanoa, että valtion on tehtävä se, mitä kansa ja sen edustajat pitävät oikeana. Mutta entä jos kansan – tai tarkemmin sanottuna sen äänestävän enemmistön – tahto on pitää yllä vaikkapa vähemmistöjen

etuja polkevia lakeja? Pitäisikö tällainen mahdollisuus ottaa huomioon jo hallitusmuotoa luotaessa vai tulisiko enemmistön mielipide aina hyväksyä?

Esittelemäni filosofit ovat yhtä mieltä oikeastaan vain siitä, että valtion tehtävä on taata kansalaistensa turvallisuus. Tämä sääntö on kuitenkin ymmärrettävä hyvin yleisesti ja väljästi, koska sen täsmennykset johtavat helposti erimielisyyksiin.

Historiallisesti vallitsevin tapa taata kansalaisten turvallisuus on ollut säätää lakeja, jotka kieltävät ihmisiä surmaamasta muita tai vahingoittamasta heitä fyysisesti tai taloudellisesti. Taloudelliseksi vahingoittamiseksi on laskettu ryöstöt ja varkaudet, petokset ja näpistykset.

Useimmat filosofit ennen Lockeä – ja monet hänen jälkeensä – yhdistivät tähän näkemykseen kansalaisten holhoamisen moraalien ja uskon asioissa. Äärimmillään tämä ajattelu oli Akvinolaisella, joka ainakin periaatteessa asetti kirkon valtion yläpuolelle sanelemaan lakien lopullista sisältöä.

Myöhemmin syntyneen käsityksen mukaan valtion on suojattava ihmisten aineellinen ja henkinen hyvinvointi myös luontoa ja sattumaa, ei vain muiden ihmisten pahoja aikeita, vastaan. Yksilö, joka on syntynyt heikommaksi kuin muut tai joutunut myöhemmin muista riippuvaiseksi, on tässä mallissa yhtä oikeutettu tarpeidensa tyydyttämiseen kuin häntä voimakkaammat ja kykenevämmätkin.

Tähän näkemykseen liittyy lähes väistämättä kansalaisten holhous heidän oman etunsa nimissä – paternalismi. Mutta siitä, voidaanko tämä rajoittaa aineellisen hyvinvoinnin edistämiseen vai kuuluuko siihen aina moraalisia tai uskonnollisia elementtejä, ei vallitse yksimielisyyttä.

Turvallisuuden määrittely ja suhtautuminen moraalien ja

uskonnon rooliin sanelevat, pitäisikö valtion tehtävät tulkita Millin tai Rawlsin ”hyvinvointiliberalismia”, Nozickin ”libertarismia” vai MacIntyren ”kommunitarismia” vastaaviksi. Keskustelu näistä – ja muista – vaihtoehdoista jatkuu uudella vuosituhanella.

Demokratia ja valtion tehtävät

Mikäli hallitusmuodoksi halutaan valita demokratia, kiistaa valtion tehtävistä ei oikeastaan voida käydä muualla kuin poliittisella areenalla. Jos kansa – edustajiensa kautta – tahtoo säätää yhteisön moraalialueita tai joitakin uskonnollisia näkemyksiä ylläpitäviä lakeja, sen vastustamiselle filosofisin perustein ei voida antaa enempää painoa kuin sen kannattamiselle aatteelliselta pohjalta. Ja mikäli kansa tahtoo pitää kiinni hyvinvointivaltion periaatteista tai hylätä ne, tilanne on sama.

Demokratia edellyttää oikeastaan vain sitä, että mielipiteille, niiden muodostumiselle ja omaksumiselle, annetaan niin suuri vapaus kuin mahdollista. Muuten kansan tahto ei voi tulla esille poliittisissa päätöksissä.

Yhteiskuntafilosofian rooli politiikassa

Yhteiskuntafilosofian rooli politiikassa vaihtelee sen mukaan, minkälainen valtiomuoto kulloinkin on vallitsevana.

Monarkiassa, erityisesti absoluuttisessa monarkiassa, filosofit voivat vaikuttaa päätöksiin vakuuttamalla yksinvaltiaan oppiensä oikeellisuudesta tai hyödyllisyydestä hallitsijalle.

Aristokratiassa, perustuipa se synnynnäiseen asemaan tai kykyihin ja ansioihin, politiikan tutkijat voivat joko suunnata sanansa valtion johtajille ja sen virkojen haltijoille tai pyrkiä itse näihin asemiin toteuttaakseen käytännössä omat ajatuksensa.

Demokratiassa filosofit voivat vain esittää, muiden kansalaisten tavoin, omat mielipiteensä asioiden hoidosta ja toivoa, että heitä kuunnellaan.

Historiallisesta katsauksestani voi olla hyötyä niille, jotka ovat epävarmoja joidenkin poliittisten kantojensa *oikeutuksesta*. Esimerkiksi niiden, jotka toivovat valtion – Suomen tai jonkun muun demokratian – hallintoon lisää järkeä, viisautta tai eettisyyttä, on hyvä muistaa, millaisille oletuksille tämä vaatimus joudutaan perustamaan. Toivomus sinänsä on varsin kohtuullinen, mutta jos sen mukana on omaksuttava Platonin, Akvinolaisen tai Hegelin käsitykset maailman rakenteesta ja ihmisluonnosta, jäljet pelottavat. Demokratiassa voidaan tehdä hölmöntuntuksia poliittisia päätöksiä. Mutta niin kauan kuin me – kansalaiset – voimme pitää näitä ratkaisuja ominamme, meidän on luultavasti helpompi kestää niiden kuin ”viisaampien”, ulkoa saneltujen päätösten seuraukset.

	<i>Platon</i>	<i>Aristoteles</i>	<i>Akvinolainen</i>	<i>Hobbes</i>	<i>Locke</i>	<i>Montesquieu</i>	<i>Rousseau</i>
Kenellä on oikeutettu valta?	Viisailla, oikein kasvatetuilla yli 50-vuotiailla naisilla ja miehillä	Vapailla miehillä	Viisailla vapailla miehillä	Suvereenilla	Kansankokouksen nimeämällä hallitsijoilla	Ei-despoottisilla hallitsijoilla	Yleistahdon valitsemilla hallitsijoilla
Mikä oikeuttaa vallan?	Maailman järjestys ja sen jakautuminen ideamaailmaan ja aisti-maailmaan	Ihmisen luonnollinen olemus ja hyvän elämän toteutuminen	Ihmisen luonnollinen olemus ja hyvän maallisen elämän toteutuminen	Sopimus, jolla valta on annettu suvereenille ja joka perustuu luonnon oikeuteen	Kyky suojella kansalaisten luonnollisten oikeuksien toteutumista	Yhteiskunnan vapaus ja siihen liittyvä ihmisten vapaus ja hyvä elämä	Yksimielinen yhteiskuntasopimus
Millä valtaa rajoitetaan?	Ei millään	Kunniantunnolla ja demokratialla	Maallisen ja hengellisen vallan erottamisella	Ei millään	Sillä, että kansalaiset valvovat oikeuksiensa toteutumista	Jakamalla valta eri säätyjen ja valtiolinten kesken	Yleistahdolla
Mikä on valtion tehtävä?	Kansalaisten sielujen parantaminen oikeudenmukaisiksi	Auttaa ihmisiä toteuttamaan kyk्याän monipuolisesti	Pitää huolta ihmisten maallisista tarpeista	Taata kansalaisten turvallisuus toisiaan ja ulkoisia uhkia vastaan	Turvata yksilöiden luonnollisten oikeuksien toteutuminen	Auttaa ihmisiä olemaan vapaita tekemään mitä heidän pitäisi tehdä	Auttaa ihmisiä olemaan moraalisesti vapaita
Mitä on oikeudenmukaisuus?	Sielun osien keskinäistä harmoniaa	Sitä, että kukin saa sen mikä hänelle kuuluu	Sitä, että kukin saa sen mikä hänelle kuuluu	Suvereenin asettamien lakien noudattamista	Omaisuu den oikeaa jakautumista ihmisten kesken	Järjenmukaisuutta	Yleistä johdonmukaisuutta

<i>Kant</i>	<i>Smith</i>	<i>Hegel</i>	<i>Marx</i>	<i>Mill</i>	<i>Rawls</i>	<i>Nozick</i>	<i>MacIntyre</i>
Autonomisten, taloudellisesti riippumattomien miesten nimeämällä hallitsijoilla	Talouden vapautta vaalivilla hallitsijoilla	Perinnöllisellä monarkilla	Työläisillä ja heidän liittolaisillaan (vallankumouksellisella älymystöllä)	Kaikkien naisten ja miesten yleisillä vaaleilla valitsemilla hallitsijoilla	Demokraattisesti valituilla valtioelimillä	Hallitsevalla turvapalveluiden tarjoajalla	Hyveellisten käytäntöjen edistäjillä
Kansalaisten moraalisen autonomian vaaliminen	Historian vaihe; sen edellyttämä yksilöiden vapaus ja hyvinvointi	Hengen vapautumisen historia	Historian vääjäämätön lainmukaisuus	Kansalaisten valinta	Tietämättömyyden verhon takana rationaalisesti valitut oikeudenmukaisuusperiaatteet	Markkinoiden näkymätön käsi	Ihmisen hyvä omalla paikallaan yhteisössä ja sen perinteessä
Yleispätevän järjen ja moraalin vaatimuksilla	Historiallinen edistys rajoittaa automaattisesti?	Valtioelinten siveellisellä yhteistyöllä	Ei millään	Edustuksellisella demokratialla	Demokraattisilla instituutioilla	Yksilöiden taloudellisilla ja poliittisilla valinnoilla	Käytäntöjen sanelemalla hyveellisyydellä
Auttaa ihmisiä olemaan autonomisia ja toimimaan moraalilain mukaisesti	Taata oikeudenmukaisuuden toteutuminen	Olla viimeinen askel hengen vapautumisen historiassa ja tukea kansalaisten siveellisyyttä	Lopettaa riisto ja voittaa vieraantumisen sekä vapauttaa ihmiset pääoman kahleista	Edistää mahdollisimman monen mahdollisimman suurta onnellisuutta ja vapautta	Taata oikeudenmukaisuuden toteutuminen ja antaa tilaa ihmisten omille elämänsuunnitelmille	Estää kansalaisia vahingoittamasta toisiaan tappamalla, pahoinpitelillä tai varastamalla	Tukea hyviä käytäntöjä
Lainmukaisuutta	Sitä, että ihmiset eivät vahingoita toisiaan	Oikeaa lainmukaisuutta	Luokkayhteiskunnan sumuverho vääryydelle	Onnellisuutta edistettäessä kaikki otetaan samalla tavalla huomioon	Yhtäläinen oikeus perusvapauteen, oikein järjestetyt eriarvoisuudet	Yksilöiden oikeuksien loukkaamattomuutta	Vaihtelee yhteisöstä toiseen

Kirjallisuutta

Lukemisen arvoisia suomenkielisiä klassikkoteoksia ja niiden kommentaareja ovat ainakin alla luettelemani. Kaikkien – tärkeidenkään – filosofien poliittisia tekstejä ei ole suomennettu. Heidän yhteydessään olen maininnut heidän keskeisten tekstiensä englanninkielisen laitoksen. Sama maininta on liitetty filosofeihin, joiden teosten suomennokset ovat vanhentuneita. Monet suomennokset sisältävät hyödyllisen esipuheen tai selitysosan.

Kirjallisuusluettelon lopussa on mainittu lukemisen arvoiset yleisteokset aiheesta.

Platon

Platon, *Valtio*. Suomentanut Marja Itkonen-Kaila. Teokset IV. Helsinki: Otava, 1999.

Pietarinen, Juhani, *Platonin harmonisen mielen etiikka*. Toinen painos. Helsinki: Yliopistopaino, 1997.

Aristoteles

Aristoteles, *Politiikka*. Suomentanut A. M. Anttila. Teokset VIII. Helsinki: Gaudeamus, 1991.

Sihvola, Juha, *Hyvän elämän politiikka: Näkökulmia Aristoteleen poliittiseen filosofiaan*. Helsinki: Tutkijaliitto, 1994.

Akvinolainen

Tuomas Akvinolainen, *Summa Theologiae*. Valikoiden suomentanut J. P. Rentto. Helsinki: Gaudeamus, 2000.

St. Thomas Aquinas, *On Politics and Ethics*. Kääntänyt ja toimittanut Paul E. Sigmund. New York ja Lontoo: W. W. Norton & Company, 1988.

Knuuttila, Simo, ”Eurooppa, kirkot ja aatteet”. Teoksessa: Jaana Hallamaa (toim.), *Rahan teologia ja Euroopan kirkot: Lopun ajan sosiaalietiikka*. Jyväskylä: Atena, 1999.

Raunio, Antti, ”Länsieurooppalaisten yhteiskuntien teologiset lähtökohdat”. Samassa teoksessa.

Hobbes

Hobbes, Thomas, *Leviathan eli kirkollisen ja valtiollisen yhteiskunnan aines, muoto ja valta*. Suomentanut Tuomo Aho. Tampere: Vastapaino, 1999.

Airaksinen, Timo ja Vuorio, Manu, ”Hobbesin näkemys tunteista ja vallasta”. Teoksessa: Ilkka Niiniluoto ja Juha Räikkä (toim.), *Tunteet*. Helsinki: Yliopistopaino, 1996.

Lagerspetz, Eerik, ”Hobbes, luonnontila ja tulkinta”. Teoksessa: Kaarlo Tuori ja Jaana Matikainen (toim.), *Yhteiskuntasopimuksesta yhteisöön*. Helsinki: Helsingin yliopisto, 1990.

Patoluoto, Ilkka, *Oikeudet ja elämän arvot*. Toimittaneet Timo Airaksinen, Lilli Alanen ja Heta Häyry. Helsinki: Tutkijaliitto, 1990. (Kolmas luku.)

Locke

Locke, John, *Tutkielma hallitusvallasta: Tutkimus poliittisen vallan oikeasta alkuperästä, laajuudesta ja tarkoituksesta*. Suomentanut Mikko Yrjönsuuri. Helsinki: Gaudeamus, 1995.

Patoluoto, Ilkka, ”Positiivinen vapaus ja Jumala: John Locke”. *Ajatus* 43 (1986): 87–100.

Montesquieu

Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, *The Spirit of the Laws*. Kääntäneet ja toimittaneet Anne M. Cohler, Basia C. Miller ja Harold Stone. Cambridge ja New York: Cambridge University Press, 1989.

Valistus, romantiikka ja historianfilosofia

Koivisto, Juha, Mäki, Markku ja Uusitupa, Timo (toim.), *Mitä on valistus?* Jyväskylä: Vastapaino, 1995.

Viikari, Matti, *Historiallinen ajattelu, edistys ja yhteiskunta*. Toimittaneet Tapani Hietaniemi, Tuomas M. S. Lehtonen ja työryhmä. Helsinki: Tutkijaliitto, 1995.

Kaitaro, Timo, ”Ranskalainen valistus ja järjen kritiikki”. Teoksessa: Petter Korkman ja Mikko Yrjönsuuri (toim.), *Filosofian historian kehityslinjoja*. Helsinki: Gaudeamus, 1998.

Rousseau

Rousseau, Jean-Jacques, *Yhteiskuntasopimuksesta, eli, Valtio-oikeuden johtavat aatteet*. Suomentanut J. V. Lehtonen. Kolmas painos. Hämeenlinna: Karisto, 1997.

Rousseau, Jean-Jacques, *The Social Contract and Discourses*. Kääntänyt G. D. H. Hole, käännöksen ajanmukaistaneet J. H. Brumfitt, John C. Hall ja P. D. Jimack. Lontoo: Everyman, 1993.

Sivenius, Hannu, ”Jean-Jacques ja vapaus”. *Ajatus* 43 (1986): 216–241.

Kant

Kant, Immanuel, *Siveysopilliset pääteokset*. Suomentanut J. E. Salomaa. Toinen painos. Porvoo: WSOY, 1990.

Kant, Immanuel, *Kant's Political Writings*. Kääntänyt H. B. Nisbet. Toimittanut Hans Reiss. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Sihvola, Juha, ”Kant ja hyveen oppiminen”. Teoksessa: Timo Airaksinen ja Katri Kaalikoski (toim.), *Opin filosofiaa – filosofian opit*. Helsinki: Yliopistopaino, 1999.

Smith

Smith, Adam, *Kansojen varallisuus: Tutkimus sen olemuksesta ja tekijöistä*. Suomentanut Toivo T. Kaila. Porvoo: WSOY, 1933.

Smith, Adam, *The Wealth of Nations* Vol. I–II. Toimittanut E. Cannan. Lontoo: Methuen, 1950.

Saastamoinen, Kari, *Eurooppalainen liberalismi*. Juva: Sitra, 1998.

Hegel

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Oikeusfilosofian pääpiirteet eli luonnonoikeuden ja valtiotieteen perusteet*. Suomentanut Markus Wahlberg. Toimittaneet Markus Wahlberg ja Juha Manninen. Oulu: Pohjoinen, 1994.

Juntunen, Matti ja Mehtonen, Lauri, *Ihmistieteiden filosofiset perusteet*. Toinen, tarkistettu painos. Jyväskylä: Gummerus, 1982. (Toinen luku.)

Pulkkinen, Tuija, "Hegelin oikeusfilosofia". Teoksessa: Kaarlo Tuori ja Jaana Matikainen (toim.), *Yhteiskuntasopimuksesta yhteisöön*. Helsinki: Helsingin yliopisto, 1990.

Marx

Marx, Karl, *Pääoma: Kansantaloustieteen arvostelua*, 1. Osa. Moskova: Edistys, 1974.

Juntunen, Matti ja Mehtonen, Lauri, *Ihmistieteiden filosofiset perusteet*. Toinen, tarkistettu painos. Jyväskylä: Gummerus, 1982. (Kolmas luku.)

Mill

Mill, John Stuart, *Vapaudesta*. Suomentanut Niilo Liakka, käännöksen ajanmukaistanut Reima T. A. Luoto. Helsinki: Librum, 1982.

Mill, John Stuart, *Naisen asema*. Suomentanut Lyyli Vihervaara, käännöksen ajanmukaistanut Reima T. A. Luoto. Helsinki: Librum, 1981.

Mill, John Stuart, *On Liberty and The Subjection of Women*. Ware, Hertfordshire: Wordsworth, 1996.

Mill, John Stuart, *Utilitarismi*. Suomentaneet Kari Saastamoinen, Seppo Sajama ym. Helsinki: Gaudeamus, 2000.

Häyry, Heta ja Häyry, Matti, *Hyvä, kaunis, tosi – arvojen filosofiaa*. Helsinki: Yliopistopaino, 1997. (Toinen, kolmas ja neljäs luku.)

Yhteiskunta, filosofia ja tiede

Gronow, Jukka, Noro, Arto ja Töttö, Pertti, *Sosiologian klassikot*. Helsinki: Gaudeamus, 1996.

von Wright, Georg Henrik, *Tiede ja ihmisjärki*. Suomentanut Anto Leikola. Helsinki: Otava, 1987.

Winch, Peter, *Yhteiskuntatieteet ja filosofia*. Suomentanut Ilkka Malinen. Jyväskylä: Gummerus, 1979.

Rawls

Rawls, John, *Oikeudenmukaisuusteoria*. Suomentanut Terho Pursiainen. Helsinki: WSOY, 1988.

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

Nozick

Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Blackwell, 1974.

Loukola, Olli, ”Miksi pysähtyä tähän? eli liberalismista libertarismiin ja eteenpäin”. *Ajatus* 50 (1993): 69–99.

MacIntyre

MacIntyre, Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Toinen laitos. Lontoo: Duckworth, 1985.

Kannisto, Heikki, ”Hyveetkö jälleen?” *Ajatus* 48 (1991): 19–43.

Kopperi, Marjaana, ”Kommunitarismi – liberalisminkin kritiikkiä vai konservatiivista politiikkaa?” *Ajatus* 50 (1993): 55–67.

Yleisteoksia aiheesta

Kanerva, Jukka (toim.), *Platonista Bakuniniin: Poliitiikan teorian klassikoita*. Helsinki: Yliopistopaino, 1992.

Korkman, Petter ja Yrjönsuuri, Mikko (toim.), *Filosofian historian kehityslinjoja*. Helsinki: Gaudeamus, 1998.

Hakemisto

A

- Aho, Tuomo 195
Airaksinen, Timo 195, 196
Akvinolainen, Tuomas 6, 21, 50, 51, 65, 71, 100, 124, 151, 181, 182,
186, 189, 191, 192, 194
Alanen, Lilli 195
Aleksanteri Suuri 37
d'Alembert 80
Anttila, A. M. 194
Aristoteles 6, 14, 15, 21, 36, 37, 51–55, 57, 60, 62, 71, 100, 121, 151,
153, 183, 192, 194
Augustinus 51, 54

B

- Bartok 176
Bentham, Jeremy 139, 141, 143, 144, 152, 156
Boyle, Robert 73
Brumfitt, J. H. 196
Buccleuch'n herttua 106

C

- Cannan, E. 197
de Caritat, Marie-Jean-Antoine-Nicolas 86
Cohler, Anne M. 195
Comte, Auguste 154, 155
Condorcet'n markiisi 86, 96

D, E, F, G

- Descartes, René 51
Diderot 80
Engels, Friedrich 131, 138
Gronow, Jukka 198
Grotius, Hugo 77

H

- Hall, John C. 196
Hallamaa, Jaana 195
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 21, 86, 105, 118, 119, 130, 131, 151,
155, 184, 186, 187, 191, 193, 197
Hellsten, Sirkku 198
Helvétius 80
Herder, Johann Gottfried 86
Hietaniemi, Tapani 196
Hobbes, Thomas 21, 63, 64, 74, 84, 87, 89, 95, 98, 120, 121, 124, 152,
174, 182, 192, 195
Hole, G. D. H. 196
Hume, David 88
Häyry, Heta 195, 198
Häyry, Matti 198

I, J

- Itkonen-Kaila, Marja 194
Jeesus 61
Jimack, P. D. 196
Juntunen, Matti 197

K

- Kaalikoski, Katri 196
Kaila, Toivo T. 196
Kaitaro, Timo 196
Kanerva, Jukka 199
Kannisto, Heikki 198
Kant, Immanuel 21, 61, 64, 97, 98, 108, 120, 124, 151, 153, 155, 156,
174, 184, 186, 193, 196
Kierkegaard, Søren 119
Knuutila, Simo 6, 195
Koivisto, Juha 196
Kopperi, Marjaana 198
Korkman, Petter 196, 199
Kuokkanen, Martti 6

L

- Lagerspetz, Eerik 6, 195
Lehtonen, J. V. 196
Lehtonen, Tuomas M. S. 196
Leikola, Anto 198
Lenin, V. I. 138, 139
Liakka, Niilo 197
Locke, John 21, 64, 72, 73, 87, 89, 95, 98, 120, 143, 148, 152, 153,
156, 165, 168, 174, 183, 184, 189, 192, 195
Loukola, Olli 198
Luoto, Reima T. A. 197

M

- MacIntyre, Alasdair 21, 172, 173, 190, 193, 198
Malinen, Ilkka 198
Manninen, Juha 197
Marx, Karl 21, 57, 79, 86, 105, 117, 119, 124, 128, 129, 130, 154, 155,
182, 184, 193, 197
Matikainen, Jaana 195, 197
Mehtonen, Lauri 197
Mill, James 141, 149
Mill, John Stuart 21, 86, 96, 140, 141, 156, 162, 171, 173, 174, 178,
179, 184, 190, 193, 197, 198
Miller, Basia C. 195
Montesquieu 21, 72, 79, 80, 89, 154, 183, 185, 192, 195
Mäki, Markku 196

N, O

- Newton, Isaac 73
Niiniluoto, Ilkka 6, 195
Nisbet, H. B. 196
Noro, Arto 198
Nozick, Robert 21, 163, 164, 173, 174, 190, 193, 198
Ockham, William 60, 61

P

- Patoluoto, Ilkka 195
Pietarinen, Juhani 6, 194
Platon 6, 21, 24, 37, 39, 41, 43, 44, 124, 182, 186, 191, 192, 194
Pufendorf, Samuel 120
Pulkkinen, Tuija 197
Pursiainen, Terho 198

R

- Reiss, Hans 196
Raunio, Antti 195
Rawls, John 21, 155, 156, 164, 169, 170, 171, 173, 174, 178, 179, 190,
193, 198
Reagan, Ronald 164
Rentto, J. P. 194
Rousseau, Jean-Jacques 21, 57, 64, 80, 87, 88, 98, 104, 120, 151, 174,
182, 184, 186, 192, 196
Räikkä, Juha 195

S

- Saastamoinen, Kari 197, 198
Sajama, Seppo 6, 198
Salomaa, J. E. 196
Shaftesburyn jaarli 73
Sigmund, Paul E. 194
Sihvola, Juha 194, 196
Sivenius, Hannu 196
Smith, Adam 21, 86, 96, 105, 123, 124, 125, 130, 152, 154, 156, 184,
193, 196
Snellman, Johan Vilhelm 119, 128
Sokrates 24, 28, 32, 33, 37
Stone, Harold 195

T, U

- Takala, Tuija 6
Taylor, Harriet 141
Thatcher, Margaret 164
von Tucher, Marie 119
Tuori, Kaarlo 195, 197
Töttö, Pertti 198
Uusitupa, Timo 196

V, W, Y

- Vihervaara, Lyyli 197
Viikari, Matti 196
Voltaire 80
Vuorio, Manu 195
Wahlberg, Markus 197
Winch, Peter 198
von Wright, Georg Henrik 198
Yrjönsuuri, Mikko 195, 196, 199

Matti Häyry

IHANNEVALTIO

HISTORIALLINEN JOHDATUS YHTEISKUNTAFILOSOFIAAN

Mihin valtiota tarvitaan? Millainen on hyvä tai ihanteellinen valtio? Mitä tekemistä ihannevaltiolla on ihmisten onnellisuuden, vapauden tai oikeudenmukaisuuden kanssa? Ja mitä vastauksia filosofit ovat esittäneet näihin kysymyksiin aikojen kuluessa?

Matti Häyry on koonnut tähän yleistajuiseen kirjaan keskeisimpien länsimaisten ajattelijoiden käsitykset valtion luonteesta ja sen suhteesta yksilöön, yhteisöön ja yhteiskuntaan. Käsiteltävät opit ja suuntaukset ulottuvat antiikista nykypäivään ja valottavat sekä muutoksia että pysyvyyttä yhteiskuntaa ja valtiota koskevassa länsimaaisessa ajattelussa.

Teos sopii oppimateriaaliksi filosofian perusopintoihin yliopistoissa ja korkeakouluissa, oheislukemistoksi kaikkien alojen opiskelijoille sekä virikkeeksi yhteiskunnallisista asioista kiinnostuneille.

Helverin hyvä juttu!

Martti Kuokkanen, Käytännöllisen filosofian professori, Helsingin yliopisto

Selkeä ja opettavainen teksti!

Ilkka Niimiluoto, Teoreettisen filosofian professori, Helsingin yliopisto

Tämä on se klassikko, jota luetaan seuraavat kolmekymmentä vuotta.

Seppo Sajama, Filosofian professori, Joensuun yliopisto

Matti Häyry (s. 1956) on toiminut opettajana ja tutkijana Helsingin, Tampereen ja Turun yliopistoissa sekä Suomen Akatemiassa vuodesta 1985 lähtien. Kuopion yliopiston filosofian professoriksi hänet nimitettiin vuonna 1999.



ISBN 951-0-25224-7
K 30.01