

Heta Häyry ja Matti Häyry

Hyvä, *kaunis*, tosi

– arvojen filosofiaa

Helsingin yliopisto
OPISKELIJAKIRJASTO

Hyvä, kaunis, tosi



HETA HÄYRY ja MATTI HÄYRY

Hyvä, kaunis, tosi
- arvojen filosofiaa



YLIOPISTOPAINO • HELSINKI UNIVERSITY PRESS



103 030 0027

Copyright © 1997 Yliopistopaino ja tekijät
PL 4 (Vuorikatu 3 A)
FIN-00014 Helsingin yliopisto
Puh. vaihde (09) 7010 230
Fax (09) 7010 2374

Tämän teoksen kopioiminen on
tekijänoikeuslain mukaisesti kielletty.



Tämä Helsingin yliopiston kirjaston vuonna 2020 Gaudeamuksen luvalla julkaisema avoin monografia on identtinen alkuperäisen teoksen kanssa. Sen tekijät ovat Heta Gylling ja Matti Häyry ja teos on lisensoitu CC-BY-lisenssillä (4.0)(Creative Commons Nimeä 4.0 Kansainvälinen)

DOI: 10.31885/9515703573

Yliopistopaino
Helsinki 1997

ISN 951-570-357-3

SISÄLLYS

LUKIJALLE	1
Arvot ja niiden arviointi	5
Klassinen ja liberaali utilitarismi	25
Liberaali utilitarismi ja soveltava etiikka	66
Yksilön vapaus ja sen rajat	85
Egoismi. Nyt.	105
»Heidän parhaakseenhan tämä on!»	117
Mitä oikeudenmukaisuus on?	133
Hume – sympatian tunne ja sen merkitys toiminnan sääteijänä	160
Järki moraalin perustana	172
Fasismi ja muutoksen metafysiikka	184
Moraalin muutos – moraalifilosofian muutos	199
Taide ja tunneilmaisu	215

Tunneilmaisu ja turmeltunut tietoisuus	231
Taide, taito ja teoksen olemassaolo	250
Inhimillisten korvarenkaiden tapaus	263
HAKEMISTO	280

LUKIJALLE

Käsillä oleva kokoelma muodostuu joukosta kirjoituksiamme, jotka ovat syntyneet vuosien 1985 ja 1995 välisenä aikana. Lukujen yhteisen teeman muodostavat eettiset ja esteettiset arvot hyvyys ja kauneus, joiden taustalla tarkastelun kohteena on myös totuuden – tai totuudellisuuden – käsite. Vaikka kirjoitusten pääosa on alunperin ilmestynyt erilaisissa akateemisissa julkaisuissa, esittämiemme ajatusten pitäisi silti avautua myös lukijalle, jonka filosofian tuntemus perustuu enemmän omakohtaisiin kokemuksiin kuin muodollisiin oppeihin.

Avausluvussa 'Arvot ja niiden arviointi' tarkastelemme kysymyksiä arvojen luonteesta ja tunnistamisesta sekä niiden välisistä ristiriidoista. Tärkein johtopäätöksemme on, että ainakin eettisistä arvoista ihmiskunnalle tärkeimmät ovat mahdollisimman monen yksilön mahdollisimman suuri yhtäläisesti toteutettavissa oleva onnellisuus ja vapaus. Seuraavassa, kokoelman ehkä teoreettisesti vaikeimmassa luvussa 'Klassinen ja liberaali utilitarismi' selvennämme onnellisuuden, vapauden ja oikeudenmukaisuuden keskinäistä suhdetta viime ja tämän vuosisadan moraalifilosofisessa perinteessä. Luvussa 'Liberaali utilitarismi ja soveltava etiikka' esitetään, mitkä ovat hyvinvoinnin maksimointiin tähtäävän ajatusmallin rajat etiikassa ja kuinka moraalisia päätöksiä tulisi tehdä näiden rajojen ulkopuolella.

Seuraavissa neljässä luvussa tarkastelun kohteena ovat keskeiset yhteiskunnalliset arvot vapaus ja oikeudenmukaisuus. 'Yksilön vapaus ja sen rajat' selvittää, kuinka vapaus tulisi määritellä ja miksi se on ihmisille arvokas asia. 'Egoismi. Nyt' pyrkii osoit-

tamaan, että muista ihmisistä piittaamaton oman edun tavoittelu on paitsi moraalisesti epäilyttävää myös käsitteellisesti ristiriitais- ta.»Heidän parhaakseenhan tämä on» analysoi väitettä, jonka mukaan epätasa-arvo koituu aina lopulta yhteiskunnan huonom- piosaisten parhaaksi, ja toteaa sen perusteettomaksi. Kokoelman ainoa aiemmin julkaisematon luku 'Mitä oikeudenmukaisuus on?' sisältää sekä historiallisen että systemaattisen katsauksen joihinkin tärkeimpiin yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta käsitteleviin oppeihin ja ajatussuuntiin.

Moraalisesti oikean ja oikeudenmukaisen toiminnan peruste- luna on filosofian historiassa pidetty milloin tunnetta, milloin järkeä ja milloin tahtoa. Luvuissa 'Hume – sympatian tunne ja sen merkitys toiminnan säätelijänä' sekä 'Järki moraalin perustana' tarkastellaan kahta ensin mainittua mahdollisuutta. Kirjoituksessa 'Fasismi ja muutoksen metafysiikka', jonka pääkohteena on Benito Mussolinin ja italialaisfilosofi Giovanni Gentilen ajatusten vertai- lu, sivutaan myös tahdon osuutta moraalin alkulähteenä.

Luvussa 'Moraalin muutos – moraalifilosofian muutos' aihee- na on historiallisesti kehittyvien tai vaihtelevien eettisten käsitysten suhde siihen, kuinka filosofit lähestyivät moraalisia ongelmia.

Kirjan loppuluvuissa tarkastellaan esteettisiä ja taidefilosofisia kysymyksiä lähinnä italialaisen ja englantilaisen ns. uusidealisticen teorian valossa. 'Taide ja tunneilmaisuus', 'Tunneilmaisuus ja turmeltu- nut tietoisuus' sekä 'Taide, taito ja teoksen olemassaolo' kuvaavat tämän opin perusajatuksia. 'Inhimillisten korvarenkaiden tapaus' puolestaan kertoo muutaman vuoden takaisesta tapahtumasarjasta, jossa Englannin oikeuslaitos asetti kyseenalaiseksi taiteilijoiden ja galleristien oikeuden ilmaista ajatuksiaan yleisön tuntemuksia järkyttävillä tavoilla.

Kirjoituksissa puolustamamme eettiset teoriat ovat *utilitarismi*, jonka mukaan inhimillisen toiminnan tulisi aina tähdätä suurimman mahdollisen hyvinvoinnin tai onnellisuuden takaamiseen, *liberalis-*

mi, joka vastustaa vapauden tarpeettomia rajoituksia, sekä *egalitarismi*, jolle on keskeistä kaikkien yksilöiden yhtäläinen ottaminen huomioon moraalisisessa päätöksenteossa. Näiden oppien taustajatuksia ovat yksilön aseman korostaminen, yleispätevien eettisten ohjeiden etsintä ja hyvien, rationaalisten perusteluiden vaatiminen inhimillisiltä, erityisesti muita ihmisiä kuin omaa itseä koskevilta ratkaisuilta. Kritiikin kohteina kirjan eri luvuissa ovat erilaiset puolustettujen teorioiden vastaiset näkemykset. Näitä leimaa yleensä usko valtion, yhteisön tai vallitsevien perinteiden hyvää tekemään vaikutukseen, ja pääasiallinen vastaväitteemme niitä kohtaan on, että ne sallivat tai jopa edistävät turhaa kärsimystä, yksilöiden vapauden alistamista totalitaristisille periaatteille ja perusteettomien erojen luomista ihmisryhmien välille.

Kannattamiemme oppien mukaan yksilöiden toimia ei saa pakolla tai uhkauksilla rajoittaa, elleivät ne selvästi vahingoita toisia yksilöitä tai puutu liian jyrkästi heidän vapauteensa. Tämä ei silti tarkoita, että pitäisimme mitä tahansa ihmisten yksityisiä ratkaisuja hyvän elämän tai arvojen kannalta samanarvoisina. Monet henkilöt käyttäytyvät yksityiselämässään tavoilla, jotka ovat mielestämme järjettömiä, moraalittomia, piittaamattomia, fanaattisia tai yksinkertaisesti typeriä. Puolustamamme yhteiskunnallisen moraalin puitteissa näihin käyttäytymisen muotoihin on monenlaisen ikävien sivuvaikutusten takia parempi olla puuttumatta kuin puuttua. Mutta tämä ei estä meitä yksilöinä tuomitsemasta näitä ja toivomasta, että ne ajan myötä muuttuisivat hyväksyttävämpään suuntaan.

Mitä ihmisen sitten pitäisi tehdä niille elämänsä tekijöille, jotka eivät kuulu oikeutetun julkisen säätelyn piiriin? Osittaisia epäsuoria vastauksia tähän kysymykseen tarjoavat kirjan taidetta käsittelevät luvut. Varsinkin englantilaisfilosofi R. G. Collingwoodin mielestä kaikkien ihmisten tulisi pyrkiä tiedostamaan omat tunteensa mahdollisimman täydellisesti, koska itselle ilmaisematto-

miksi jääneet tuntemukset voivat myrkyttää ajattelumme lähteet ja saada meidät toimimaan tahtomattamme järjettömästi ja väärin. Oma ajattelumme liikkuu Collingwoodin kanssa hyvin samanlaisilla linjoilla. Mutta tässäkin tapauksessa on muistettava, ettei ihmisten pakottaminen tai painostaminen tunteiden aitouteen ole toivottavaa - eikä luultavasti mahdollistakaan.



Monien kirjoitustemme syntyyn ovat ratkaisevasti vaikuttaneet keskustelut ystäviemme ja työtovereidemme kanssa Helsingin yliopiston käytännöllisen ja teoreettisen filosofian laitoksilla. Muistamme näitä keskusteluita lämmöllä ja kiitollisuudella. Erityisen tärkeitä meille ovat kuluneen vuosikymmenen aikana olleet ajatuksenvaihdot dosentti Heikki Kanniston ja dosentti Martti Kuokkasen kanssa.

Professori Timo Airaksinen on ystävällisesti antanut lupansa yhteisjulkaisun 'Egoismi. Nyt' käyttöön tässä kokoelmassa, josta, kuten kaikesta muustakin, hänelle kiitos. Kirjoitusten kokoamis- ja toimitustyössä meitä ovat vaivojaan säästämättä auttaneet Eija-Liisa Mroz, Antti Kauppinen, Floora Ruokonen ja Tuula Pietilä, joille kiitos.

Etu-Töölössä 20. tammikuuta 1997

Heta Häyry

Matti Häyry

Luku 1

ARVOT JA NIIDEN ARVIOINTI

Heta Häyry ja Matti Häyry

Aineellinen maailma ympärillämme koostuu esineistä, liikkeestä ja monista muista aistittavista seikoista. Inhimillinen kanssakäymisemme muiden ihmisten kanssa on myös osittain hahmotettavissa samanlaisiksi aineelliseksi tapahtumiseksi: esimerkiksi jalkapallo-ottelussa tuhannet ihmisolennot tulevat tietynmuotoiseen betoni- ja puurakennelmaan seuraamaan, kuinka kaksikymmentäkaksi pelaajaksi kutsuttua henkilöä pyrkii toisaalta toimittamaan nahkaisen pelivälineen tiettyyn haluttuun kohtaan kentällä ja toisaalta estämään toisiaan samassa tehtävässä. Kuitenkin jalkapallo-ottelun ymmärtäminen on peräti vaillinaista, mikäli se nähdään vain ihmisruumiiden kuvatulla tavalla tarkoitushakuisena liikkeenä. Sekä peliin itseensä että tapahtumiin katsomossa liittyy monenlaisia aineettomia ulottuvuuksia - sääntöjä, toiveita, odotuksia, riemua, pettymyksiä, ryhmähenkeä ja henkilökohtaisia tavoitteita. Näiden aineettomien, inhimilliseen kanssakäymiseen kuuluvien asioiden joukkoon on luontevaa sijoittaa myös arvot ja niiden arviointi.

Tarkasteltaessa arvoja ja niiden asemaa ihmiselämässä on parasta ensimmäiseksi selvittää kolme toisiinsa läheisesti liittyvää mutta erilaista kysymystä. Ensinnäkin, *mitä tarkoitetaan* sanomalla että jokin asia on arvo tai arvokas tai hyvä? Toiseksi, mistä hyvät tai arvokkaat asiat *tunnistetaan*? Ja kolmanneksi, *mitkä* asiat

maailmassamme ovat hyviä ja arvokkaita? Seuraavan esittelymme pääosan muodostavat vastaukset näihin kysymyksiin. Niiden lisäksi käsittelemme kahta seikkaa: *arvoristiriitoja* sekä yksilön ja *pienen yhteisön vaikutusmahdollisuuksia* tärkeissä arvokysymyksissä.

Arvojen luonne

Kun ihmiset puhuvat arvoista, useimmat heistä epäilemättä arvelevat tietävänsä, mistä ovat puhumassa. Mutta ajatellessaan asiaa tarkemmin monet heistä varmasti huomaavat kirkkoisä Augustinuksen mietteen ajan olemuksesta sopivan lähtökohdaksi myös arvon ja arvojen tarkasteluun: »Minä luulen tietäväni, ellei kukaan sitä minulta kysele. Mutta jos joku sitä kysyy ja tahtoisin selittää sen hänelle, en sitä tiedä.» Arvot eivät ole näkyviä eivätkä kuuluvia, eikä niitä voi maistaa eikä koskettaa. Siksi jo niiden olemassaolokin voidaan – enemmän tai vähemmän perustellusti – kyseenalaistaa. Ainakaan arvot eivät ole luonteeltaan sellaisten ymmärrettävästi olemassa olevien esineiden kuin puiden ja kivien kaltaisia.

Arvojen luonnetta voidaan helpoimmin filosofisesti lähestyä kysymällä, mitä arvoarvostelmiksi kutsutuilla lauseilla kuten »x on arvokas» tai »x on hyvä» tarkoitetaan. Yksi varteenotettava mahdollisuus tältä kannalta asiaa lähestyttäessä on, että arvokkuus tai hyvyys on tarkasteltavan kohteen ominaisuus samalla tavalla kuin pyöreys on pallon ominaisuus ja litteys pannukakun ominaisuus. Ainakin käyttämämme lauserakenteet tukevat näkemystä; sanomehan, että »pallot ovat pyöreitä» ja »pannukakut ovat litteitä», aivan samaa ilmaisun muotoa käyttäen kuin sanomme, että »perinnäistävät ovat arvokkaita» ja »perunat ovat hyviä».

Mutta tarkemmin ajatellen arvoarvostelmat sittenkin eroavat muista mainituista arvostelmista ratkaisevasti: niissä mainitut »ominaisuudet» eivät ole puhtaasti, kaikista mahdollisista kokijoista riippumatta, kohteissa itsessään. Ajatusleikki valaisee tätä seikkaa. Kuvitelkaamme, ettei maailmassa koskaan olisi elänyt eikä koskaan tulisi elämään yhtään ihmistä. Jos oletamme, että luonnonhistoria olisi muilta osilta jokseenkin ennallaan, voimme helposti ajatella maailmaan ihmisistä riippumatta pyöreitä ja litteitä aineellisia kappaleita. Sen sijaan esimerkiksi perinnäistapojen arvokkuudesta puhuminen olisi selvästi vailla mieltä. Perunoiden hyvyydestä vaikkapa simpanssien ruuansulatukselle voitaisiin kyllä lausua käsityksiä, mutta koska simpanssit kuten ihmisetkin ovat kokevia olioita, niiden hyvä sen paremmin kuin ihmistenkään ei ole kokijoista riippumatonta.

Pitäkäämme lähtökohtanamme sitä, että arvojen - siinä mielessä kuin nyt niistä puhumme - olemassaolo edellyttää aina jonkinlaisen kokijan tai arvojen asettajan. Lähinnä kolmea arvojen lähdeä on tällaisen ajattelutavan piirissä pidetty mahdollisena. Ehkä vanhimman, vieläkin sitkeästi elävän teorian mukaan arvojen perimmäinen lähde on Jumala. Pyrimme seuraavassa osoittamaan tämän teismiksi kutsutun näkökannan ongelmallisuuden. Tällöin jäljelle jäävät mahdollisuudet ovat toisaalta ihmisyksilö, toisaalta ihmisyyhteisö arvojen asettajina.

Yli kaksi vuosituhatta sitten filosofi Platon loi teismien kritiikin, johon ei aikojen kuluessa ole ollut juuri lisättävää. Mikäli Jumala todella olisi kaiken arvon ja hyvyyden ylin tuomari, totesi Platon, lause »x on hyvä» voisi merkitä vain yhtä asiaa: sitä, että Jumala tavalla tai toisella hyväksyy x:n. Mutta voisiko Jumala sitten hyväksynnällään tehdä mistä tahansa asiasta arvokkaan? Olisiko kidutus aina hyvä asia, kunhan Jumala siunaisi sen? Nämä kiusalliset kysymykset voidaan kiertää ainoastaan olettamalla, että koska Jumala on hyvä ja armollinen, hän ei tule koskaan hyväksy-

mään mielivaltaista kidutusta. Mutta ratkaisu on pelkästään näennäinen, sillä se herättää toisen ongelman: mitä voidaan tarkoittaa sanomalla Jumalaa »hyväksi»? Teismien mukaan sillä voidaan tarkoittaa vain, että Jumala hyväksyy itsensä. Mutta jos näin on, miksei Jumala voisi hyväksyä itseään silloinkin, kun hän hyväksyy kidutuksen? Vastaus tähän kysymykseen voi vain pidentää loputonta ja viime kädessä perusteetonta päättelyketjua. Platonin tavoin voimme todeta, ettei teismi tarjoa kunnollista vastausta kysymykseen arvoarvostelmien merkityksestä.

Tuntuukin järkevältä olettaa, että arvojen asettajia ovat loppujen lopuksi ihmiset, joko yksilöinä tai yhteisöinä. Lause »x on arvokas» merkitsee tällöin, että asia tai olio x kuuluu sellaisten asioiden ja olioiden joukkoon, jotka jokin tietty ihmisryhmä on päättänyt syystä tai toisesta katsoa arvokkaiksi. Edellä esitetty vastaväite teismille ei kaada tällaista näkemystä, sillä »hyvä» yksilö tai yhteisö voi hyvinkin määritellä arvojensa perustan hyväksymällä itsensä.

Ajatus itsensä kanssa tasapainossa elävästä ihmisyksilöstä tai -yhteisöstä tavoittaa itse asiassa tärkeän osan länsimaisen humanismin ydintä: kokonainen, ehjä ihminen ja omalakinen, itsenäinen yhteisö ovat varmasti inhimillisimmät ehdokkaat inhimillisten arvojen asettajiksi ja kannattajiksi.

Arvojen tunnistaminen

Vastauksemme merkityskysymykseen ei suinkaan anna mitään tyhjentävää kuvaa arvojen luonteesta. Seuraava tarkastelun kohde on arvojen, tai paremminkin ehkä arvokkaiden asioiden, tunnistaminen. Kuinka voidaan selvittää, mitkä asiat ovat arvokkaita erilaisille yksilöille ja ryhmille? Ihmistieteissä käytettyjä tavallisia menetelmiä ovat ensinnäkin vastauksen kysyminen

ihmisiltä itseltään ja toiseksi heidän käyttäytymisensä tarkkaileminen. Yksin käytettyinä nämä molemmat tunnistuskeinot ovat kuitenkin puutteellisia, kuten pyrimme osoittamaan.

Jonkin aikaa sitten Suomessa tehtiin haastattelututkimus, jossa ihmisille esitettiin muiden muassa seuraavankaltainen kysymys: »Oletteko henkilökohtaisesti valmis tinkimään elintasostanne luonnon ja elinympäristönne suojelemiseksi?» Suuri osa ihmisistä vastasi myöntävästi, ja saimmekin lukea lehdistä, että »vihreät arvot voittavat alaa maassamme» ja että »luonto on useimmille suomalaisille elintaso arvokkaampi». Mutta näiden tulosten vakavuutta voidaan perustellusti epäillä, sillä suuret puheet eivät maksa mitään. Entä kuinka olisi käynyt, jos haastattelijalla olisi ollut mukanaan ulosottoryhmä, joka olisi välittömästi pakkolunastanut tehdyt lupaukset? Ensimmäisestä kyllä- vastauksesta olisi seurannut vaikkapa television takavarikko myytäväksi luonnonsuojelun hyväksi. Toinen myöntävä ele olisi voinut johtaa esimerkiksi auton poisvientiin ja niin edelleen. Kuinkahan monta luonnonystävää tällä menetelmällä olisi löytynyt?

Kyselemällä saadaan usein selville vain ihmisten kuviteltuja ihanteita ja tyhjiä arvostuksia, joita kumpiakaan kukaan ei ole valmis toden tullen puolustamaan. Mutta paljon parempia tuloksia ei ole odotettavissa ihmisten käyttäytymistä tarkkailemalla. Uutisfilmissä näemme sotilaspukuisen miesjoukon kävelevän viidakossa ja ammuskelevan siviilejä sekä toisia sotilaspukuisia miesjoukkoja. Pelkästä näkyvästä käyttäytymisestä emme pystyisi koskaan päättämään, onko joukon toiminnan johtotähtenä maailmanvallankumous, vapaan maailman puolustus, imperiumin luominen vai kansallisen itsenäisyyden säilyttäminen. Televisioruudusta näemme vain ammuskelun, jonka perusteella kuvatus joukon ylimpiä arvoja näyttävät olevan puiden takana lymyily ja toisten ihmisten tappaminen.

Yleisesti sanottuna ongelma on siinä, että ihmisten toiminta tietyllä tarkkailuhetkellä voi olla niin kaukana tavoitteistaan ja jopa niin epäonnistunutta, ettei sen perusteella voida päätellä heidän arvoistaan paljoakaan.

Ihanteiden ja toiminnan välisistä ristiriidoista yksi yhteiskunnallisesti kiinnostavimpia on tilanne, jota voimme kutsua vaikkapa pinnariongelmaksi. Tämä ongelma voi esiintyä missä tahansa, missä joukko ihmisiä päättää yhdessä toimia jonkin yhteisen päämääränsä puolesta. Usein näissä tilanteissa päämäärän saavuttamiseen riittää se, että useimmat joukon jäsenistä tekevät oman osuutensa – kuka tahansa yksittäinen jäsen voi pinnata aiheuttamatta hankkeelle sanottavaa haittaa. Mutta ongelmana on se, että jokainen ryhmän jäsen voi järkeillä olevansa juuri se, jonka työpanosta ei kukaan kaipaa: lopputulos voi silloin olla, ettei kukaan tee mitään eikä mitään saada aikaan.

Usein käytetty esimerkki pinnariongelmasta on suurkaupungin esikaupunkiasukkaiden päätös siirtyä omien autojen sijasta käyttämään yleisiä kulkuneuvoja kaikkien työmatkan nopeuttamiseksi. Päätöksen voimaantuloamuna herra A päättelee näin: »Ruuhkassa yksityisautolla matka kesti tunnin; bussilla sama matka – joka kesti ruuhkassa puolitoista tuntia – taittuu puolessa tunnissa nyt, kun sisääntuloväylät ovat vapaat. Toisaalta, kun sisääntuloväylät nyt ovat vapaat, olisin omalla autollani töissä neljännestunnissa – eikä se olisi edes keneltäkään poissa, sillä muuthan ovat jo saaneet lyhennettyä matkustusaikansa puoleen siirtyessään julkisiin kulkuneuvoihin. Mitään ei ole hävittävänä, kaikki on voitettavissa; otan siis oman autoni.» Mutta samoin ovat sinä aamuna päätelleet myös kaikki muut esikaupunkien asukkaat, ja niinpä sisääntuloväylät ovat tukossa, ja herra A myöhästyy töistä kaikkien muiden tavoin.

Pahinta pinnariongelmassa on, ettei tieto alkutilaan joutumisen mahdollisuudesta vaikuta mitenkään herra A:n päätökseen – ei vaikka hän muiden tavoin itse haluaisikin saada mahdollisimman

paljon etua tilanteesta ja vaikka esikaupunkilaisten yhteinen etu selvästi vaatisi yhteistoimintaa. Herra A voi nimittäin – henkilökohtaisesti täysin pätevästi – päätellä, että tekivätppä muut mitä tahansa, hänen kannattaa aina rikkoa yhteispäätös ja lähteä liikkeelle omalla autollaan. Jos muut siirtyvät bussinkäyttäjiksi, hän pääsee työhönsä autollaan nopeammin (15 min.) kuin bussilla (30 min.). Ja mikäli muut pysyvät autoissaan, tilanne on sama (oma auto 60 min., bussi 90 min.). Onneton kokonaisuus estää sopimuksen tekijöitä – jotka kaikki voivat päätellä herra A:n tavoin – koskaan pääsemästä todella tyydyttävään tulokseen.

Palatkaamme nyt tyhjästä ihanteista ja itsekkäästä edun-voittelusta arvoihin hieman ylevämpänä ja kuitenkin myös todellisuudessa kiinni pysyvämpänä ilmiönä. Vaikka haastattelussa ja käyttäytymistutkimuksissa on vikansa, niiden yhdistäminen periaatteellisella tasolla tuottaa varsin hedelmällisen näkemyksen. Ihmisten julkilausutut mielipiteet ja arvostukset liittyvät varmasti jotenkin arvoihin, samoin se, mitä ihmiset tekevät ja tavoittelevat ja miten. Yhdistetty luonnehdinta voidaankin rakentaa sanomalla, että myönteiset arvot ovat (i) *toiminnan hyväksytyjä päämääriä* ja (ii) *toiminnan hyväksytyjä tapoja*. Tällöin arvoja merkityksessä (i) voivat olla sellaiset tiedolliset, tieteelliset, taiteelliset, yhteiskunnalliset, poliittiset, aatteelliset, kulttuuriset ja eloonjäämiseen liittyvät inhimilliset päämäärät kuin totuus, ymmärryksen lisääntyminen, kauneus, vapaus, veljeys, tasa-arvo, kansallinen itsenäisyys tai luonnon tasapaino. Merkitys (ii) puolestaan kytkeytyy lähinnä moraalisiin ja moraalialueella oleviin arvoihin kuten oikeudenmukaisuuteen, laillisuuteen ja tehokkuuteen. Näitä tavallisesti myönteisinä pidettyjä arvoja, hyviä asioita, vastaavia kielteisiä arvoja, huonoja tai pahoja asioita, ovat esimerkiksi valheellisuus, rumuus, tietämättömyys, pakko, epäluottamus, eriarvoisuus, luonnon tuhoutuminen, vääräys, laittomuus ja tehotomuus.

Ihmiset eivät aina kykene kovin näyttävästi tavoittelemaan arvokkaina pitämiään päämääriä tai pitäytymään oikeina pitämissään toimintatavoissa. Sitä paitsi parhaissakin yrityksissä on aina olemassa epäonnistumisen mahdollisuus. Siksi päämäärien saavuttamista ei voida edellyttää välttämättömäksi ehdoksi sille, että jotkut asiat ovat ihmisille todella arvokkaita. Mutta jotta ei jouduttaisi haastattelututkimuksen vaikeuksiin, on kuitenkin oletettava, että ihmiset hyväksyvät omat arvonsa jossain hyvin vakavassa mielessä ja pyrkivät vilpittömästi elämään niiden mukaisesti.

Luonnehdinnat (i) ja (ii) eivät anna arvojen tunnistamiskysymykseen sellaista selvää ja yksinkertaista vastausta, jonka perusteella arvot paljastuisivat niistä kiinnostuneille yhtä helposti ja vaivattomasti kuin vaikkapa pieneliöt voidaan nähdä mikroskoopin avulla. Arvot ovat ihmisten arvoja ja niiden tuntemiseksi on tunnettava ihmisiä, heidän ajatteluun ja heidän toimintaansa. Jos esimerkiksi haluamme tietää, onko luonnon tasapaino suomalaisille tärkeämpi asia kuin elintaso tai päinvastoin, tarkastelumme on lähdeittävä paljon syvemmältä kuin kiireessä annetuista vastauksista kiireessä laadittuihin kysymyksiin.

Yksi perimmäisten arvojen tunnistamista vaikeuttava seikka on arvojen kerrostuneisuus. Joitakin asioita tavoitellaan suurin ponnituksin ja pitkään, mutta loppujen lopuksi vain jonkin vielä perustavamman päämäärän saavuttamiseksi. Arvot voidaankin jakaa kahteen pääryhmään juuri tähän seikkaan vedoten: toisaalta on olemassa *itseisarvoja*, joita tavoitellaan niiden itsensä vuoksi, toisaalta on olemassa *välinearvoja*, jotka ovat toimintamme päämäärinä vain askelmia kohti korkeampia tavoitteita.

Mikään ei tietenkään estä samaa asiaa olemasta yhtä aikaa sekä itsessään että välineellisesti arvokas. Näin voidaan tietyin rajoituksin sanoa esimerkiksi hyvästä ateriasta: se on nauttijalleen sinänsä mieluisa ja lisäksi sen syöminen on keino ravita ruumista yksilön kaikinpuoliseksi hyvinvoinniksi. Vastakkaisen tapauksen

muodostaa vaikkapa tuskallinen leikkaus, jonka avulla pelastetaan potilaan henki tai terveys: leikkaus sinänsä on epämiellyttävä ja näin kokijalleen itsessään paha asia, mutta se tehdään, koska saavutettua hyötyä – positiivista välinearvoa – pidetään suurempana. Edelleen erilaisesta yhdistelmästä on kysymys huumausaineita käytettäessä: itsessään mieluisa kokemus halutaan elää, vaikka sen elimistölle aiheuttama haitta olisi kuinka ilmeinen. Ja vielä lopuksi on mainittava kokonaan kielteisen yhdistelmän mahdollisuus: haitallinen voi myös olla itsessään paha, jolloin ihmisillä on täysi syy välttää kyseistä asiaa tai toimintaa.

Mitkä asiat ovat arvokkaita?

Kaikkien maailman ihmisten tosiasiallisten arvojen selvittäminen on monin tavoin vaikea ja mahdotonkin tehtävä. Mutta arvojen tarkastelua voidaan silti harjoittaa kahdellakin eri tasolla. Ensinnäkin kukin yksilö tai yhteisö voi pyrkiä selvittämään, mitkä arvot perimmältään ohjaavat samaisen yksilön tai yhteisön toimintaa. Yleensä tämä voitaneen yksilö- ja pienryhmätasolla toteuttaa hedelmällisimmin valmistelemalla perusteltuja kannanottoja suuriin eettisiin, yhteiskunnallisiin ja poliittisiin kysymyksiin sekä pienempiinkin lähipiirissä tapahtuviin ratkaisuihin ja päätöksiin. Yhteisö puolestaan voi tulla tietoiseksi arvoistaan rationaalisella keskustelulla. Valitettavasti esimerkiksi Suomessa tällaista keskustelua käydään varsin vähän.

Rationaalisuuden käsite on tarkastelullemme siinä määrin keskeinen, että muutama täsmentävä sana siitä on paikallaan. Jotta henkilön arvovalintaa ylipäätään voitaisiin pitää rationaalisena, ainakin kahden ehdon on täytyttävä. Nämä ehdot ovat:

- (1) hänen uskomuksensa maailmasta ovat keskenään yhteensopivia eli ristiriidattomia; ja
- (2) hänen arvovalintansa perustuu näille uskomuksille.

Vaativampia rationaalisuuden ehtoja ovat esimerkiksi seuraavat:

- (3) henkilön uskomukset perustuvat tosiasioihin; ja
- (4) arvojen asettaminen järjestykseen tapahtuu hänen oman vapaan tahtonsa mukaan, ei ulkopuolisesta fyysisestä pakosta tai henkisestä paineesta riippuen.

Ja ehto, joka oikeastaan jo tekee rationaalisuudesta tietynasteista moraalisuutta, on:

- (5) henkilö voi itse hyväksyä arvojärjestelmänsä kokonaisuudessaan.

Olettamamme »täydellinen rationaalisuus» vaatii ainakin ehtojen (1), (2) ja (5) toteutumista ja lisäksi vähintään vakavaa pyrkimystä täyttää ehdot (3) ja (4).

Toinen tie arvojen tarkasteluun, osittain vain näennäisesti ensimmäisestä poikkeava, on tietoisten ihanteiden ottaminen tutkimuksen kohteeksi. Riippumatta siitä, mitä arvoja yksilöt tai yhteisöt todella hyväksyvät ja toiminnallaan ilmentävät, voidaan kysymystä lähestyä teoreettisesti ideaalien näkökulmasta; pohtien, minkä perimmäisten arvojen mukaan ihmisten pitäisi sovittaa toimintansa, mikäli he olisivat täydellisen rationaalisia ja tietäisivät kaiken, mitä maailmasta on suhteellisen varmasti ja yksikäsitteisesti tiedettävissä. Erityisesti filosofisissa tarkasteluissa on ollut tavallista käsitellä arvoja tällaiselta ihanteelliselta paremminkin kuin todellisuuteen tarkasti sitoutuvalta kannalta.

Tavanomainen vastaväite ideaalitasen pohdinnoille on, että ne ovat »epärealistisia». Todelliset toimintaratkaisut on joka tapauksessa tehtävä todellisessa maailmassa, jonka ihmiset eivät ole täydellisen rationaalisia eivätkä erityisen tietäviäisiä. Miksi siis, arvostelija kysyy, toteutumattomia ihanteita kannattaisi ajatella?

Vastaväitteessä on totuuden jyvänen, mutta se ei osoita ideaalisia tarkasteluita tarpeettomiksi. Totta arvostelussa tietenkin on se, ettei ihanteiden tasolla usein yksinkertaistettuihin tilanteisiin laadittuja sääntöjä voida aina sellaisinaan soveltaa arkielämän ratkaisuihin. Se ei kuitenkaan ole tarkoituksaan: ihanteista puhuminen on arvoja koskevan keskustelun apuväline ja selvittäjä, ei käytännön ohjeita tuottava automaatti.

Ihmisen korkeimmat arvot?

Mitkä sitten olisivat ne päämäärät ja toimintatavat, jotka rationaalisen ja asioista perillä olevan yksilön tai yhteisön pitäisi hyväksyä?

Oma ehdotuksemme on, että inhimillisen toiminnan pitäisi aina viime kädessä tähdätä onnellisuuden lisäämiseen maailmassa ja että ihmisten pitäisi saada toimia vapaasti itse valitsemallaan tavalla niin kauan kuin eivät vakavasti ehkäise muiden mahdollisuutta onnelliseen elämään. Tämän ehdotuksen mukaan korkeimmat inhimilliset arvot ovat siis onnellisuus ja vapaus, kuitenkin siten, että edellinen on ensisijainen ja jälkimmäisen on ristiriidan sattua väistyttävä sen tieltä. Käsityksemme täsmentyy jatkossa, kun tarkastelemme siihen kohdistuvia lisäysehdotuksia ja vastaväitteitä.

Onnellisuuden lisäksi tai sen sijasta voidaan monia muita asioita väittää rationaalisten ihmisten oikeiksi perimmäisen tavoittelun kohteiksi. Kun esimerkiksi halutaan korostaa arvojen asetta-

jan vastuuta toisista ihmisistä nyt ja tulevaisuudessa, on luontevaa esittää, että yhteiskunnallinen oikeudenmukaisuus ja tulevien sukupolvien elinmahdollisuuksien turvaaminen ovat onnellisuuden veroisia tai jopa sitä korkeampia arvoja. Mutta niin tärkeitä kuin oikeudenmukaisuus ja tulevat sukupolvet ovatkin, niihin vetoaminen ei kaada ehdotustamme vaan ainoastaan täsmentää sitä. Onnellisuutta tavoiteltaessa on luonnollisesti otettava huomioon sen oikeudenmukainen jakaantuminen niin nyt kuin tulevaisuudessakin elävien ihmisten kesken. Onnellisuuden ei voida sanoa lisääntyvän maailmassa sillä, että yhä harvemmat keräävät muiden kustannuksella itselleen yhä enemmän hyvinvointia, sen paremmin kuin silläkään, että yksi sukupolvi vaarantaa lyhytnäköisellä eduntavoittelullaan jälkeentulevien elinmahdollisuudet.

Omaksumamme näkökulman ihmiskeskeisyys voidaan myös asettaa kyseenalaiseksi: ihmisten onnellisuuden sijasta ylimmiksi arvoiksi voidaan korottaa vaikkapa Jumalan suunnitelman toteutuminen tai luonnon säilyminen. Olemme jo edellä viitanneet teistisen arvoteorian ongelmiin, joten emme palaa niihin tässä. Luonnon säilyttämisen vaatimus on puolestaan joko ymmärrettävä aidoksi humanisminvastaisuudeksi, jolloin se on viime kädessä osoitus esittäjänsä epärationaalisuudesta, tai se on oikeudenmukaisuus- ja tulevaisuusvaateiden tavoin nähtävä vain täsmennyksenä onnellisuuden tavoitteluun – luonnon tuhoaminenhan johtaa ilman muuta ihmiskunnan elinmahdollisuuksien heikkenemiseen niin nyt kuin tulevaisuudessakin. Humanisminvastaisuus, ihmissuvun pitäminen vain yhtenä eliölajina lajien joukossa, on arvoteorian perustana epärationaalinen siksi, että se johtaisi sopivissa oloissa itsetuhoon. Mikäli kaikki lajit olisivat samanarvoisia, esimerkiksi immuunikatoa aiheuttava HI-virus olisi toimintaa suunniteltaessa otettava huomioon samalla tavalla kuin ihmisetkin. Rokotteen ja lääkkeen kehittäminen olisi lopetettava, koska niiden lopullisena tarkoituksena on hävittää HI-virus sukupuuttoon. Luonnon valin-

nan varaan jäisi tuolloin, säilyykö eliölaji Homo sapiens maailmassa vai ei.

Onnellisuuden tavoin myös vapaus yritetään usein syrjäyttää kaikkein korkeimpien arvojen joukosta. Ehdotuksemme mukaan inhimillisen toiminnan tapoja ei pitäisi erityisesti rajoittaa muutoin kuin siinä tapauksessa, että joku toiminnallaan vahingoittaa muita, toisin sanoen ehkäisee tai vähentää muiden onnellisuutta.

Joidenkin näkemysten mukaan tällainen vapauden korostaminen on kuitenkin moraalitonta ja anarkistista: inhimillisellä yhteiselämällä on, niin sanotaan, oltava tukeva perusta, esimerkiksi kristillinen arvomaailma tai vihreä ajattelutapa tai vallankumouksellinen eetos. Tämä saattaakin olla paikkansapitävä huomio, mutta oikein tulkittuna se puhuu paremminkin vapauden puolesta kuin sitä vastaan. Vaikka voi olla niin, että onnellisuuden tavoittelu onnistuu parhaiten ryhmissä, jotka pitävät kiinni tietyistä moraalista tai tietyistä erityisistä arvoista, ihmisten keskuudessa ei ole toistaiseksi syntynyt eikä todennäköisesti koskaan synnykään yleismaailmallista yksimielisyyttä siitä, mikä tämä erityinen moraalitai arvojärjestelmä olisi. Ainakin sen valinnassa ihmisille pitäisi antaa vapaus – sillä edellytyksellä tietenkin, ettei valitun käsityksen noudattaminen yhteisössä vahingoita ulkopuolisia eikä myöskään johda onnellisuuden epäoikeudenmukaiseen jakaantumiseen yhteisön jäsenten keskuudessa.

Hahmottelemassamme näkemyksessä onnellisuus on itseisarvo, vapaus puolestaan mahdollisen itseisarvoisuutensa lisäksi jonkinlainen perustava välinearvo. Mielenkiintoinen ja vaikea lisäkysymys on, millaisia asioita ihmisten pitäisi tavoitella välineinä vapauden ja onnellisuuden saavuttamiseksi. Yksityiskohtaisen luettelon laatiminen on varmasti mahdotonta, mutta yhtä seikkaa on korostettava: onnellisuuden ja vapauden tehokas tavoittelu saattaa hyvinkin edellyttää tilapäisiä onnellisuuden ja vapauden uhrauksia. Kun esimerkiksi pyritään kohentamaan suurten kurjuu-

dessa elävien ihmisjoukkojen elinehtoja, ei varmastikaan voida aina ottaa huomioon hyväosaisten vähemmistöjen toiveita. Eikä tulevien sukupolvien tarpeita voida ilmeisesti tyydyttää pakottamatta nykyistä sukupolvea hillitsemään luonnonvarojen tuhlausta.

Arvokonfliktit

Erilaiset yksilöt ja yhteisöt uskovat erilaisiin asioihin ja tulkitsevat toisistaan poikkeavilla tavoilla tuntemiensa tosiasioiden merkityksiä. Näistä käsitysten ristiriidoista syntyvät arvoriistiriidat eli arvokonfliktit, joiden olemassaolo on yksi moraali- ja yhteiskuntafilosofian syvimmistä ongelmista. Aloittakaamme kuitenkin tarkastelemalla kahta erimielisyyksien joukkoa, jotka tulee pitää tarkasti erillään aitojen arvokonfliktien luokasta.

Kahden yksilön välillä voi vallita etujen ristiriita, jolla ei ole mitään tekemistä arvojen kanssa. Molemmat pitävät vaikkapa vapautta ja onnellisuutta oikeina tavoittelun kohteina ja ovat yhtä mieltä niistä välineistä joita näiden päämäärien saavuttamiseksi olisi käytettävä. Mutta ongelmana voi olla se, että vain toinen yksilöistä voi saavuttaa tavoitellun vapauden ja onnellisuuden: hyviä asioita riittää vain yhdelle. Tällöin on kyseessä etujen ristiriita eli intressikonflikti, joka voidaan ratkaista joko jakamalla saavutettu hyvä oikeudenmukaisesti osapuolten kesken tai – jos kyseinen hyvä ei ole jaettavissa – vaikkapa heittämällä siitä arpaa.

Teoriaa matemaattisen tarkasti päätöksiä tekevästä omaa etuaan maksimoivista yksilöistä käytetään joskus perustana näkemykselle, jonka mukaan yksilöiden »arvoista» (so. intresseistä) voidaan erilaisten äänestys- ja laskumekanismien kautta johtaa yhteisön arvot. Mutta – tiettyjen käsitteellisten ongelmien lisäksi – näkemykseen liittyy kaksi sisällöllistäkin vaikeutta. Ensinnäkään yksilöillä ei ole sellaisia yhteisön arvoista riippumattomia »puhtaita

intressejä», joista teoriassa lähdetään liikkeelle. Se, että yksilö tuntee omasta vapaasta tahdostaan haluavansa kupin kahvia iltapäivällä, on itse asiassa monisyisen ja pitkäaikaisen sosiaalisen ja kulttuurisen ehdollistamisen tulos. Työpaikan kahvituntia ei suinkaan pidetä työntekijöiden omalakisena kahvinhimon takia, vaan ennemminkin kahvitunti on osa sitä yhteisöllistä kehystä, jonka puitteissa yksilöiden vastaavat »intressit» täsmentyvät ja saavat ilmauksensa.

Toinen ongelma esitetyssä näkemyksessä on se, että yksilön intressit eivät ylipäätään vastaa ilmiönä yhteisön arvoja, eivät ainakaan sellaiset aatteellisesti neutraalit intressit, joista tarkoitamme kaltaisessa teoriassa puhutaan. Vaikka arvot voivat yhteisössä olla rationaalisen keskustelun kohteena, ne sisältävät myös sellaisia elementtejä, joita ei tavoiteta pelkällä yksilöllisellä intuitiolla tai loogisella analyysillä. Arvot ovat historiallisia siinä mielessä, että ne ovat sosiaalisen ja kulttuurisen ympäristönsä tuotteita eivätkä ole enää »jaettavissa» nyt elossa olevien ihmisten etuihin. Yksilön usko joihinkin asioihin heijastaa yhteisön arvoja, mutta suunta onkin sellaisen ilmiön kyseessä ollen päinvastainen kuin intressiteoriassa – yhteisön historiallisesta tilanteesta kasvatuksen ja muun ehdollistamisen kautta yksilön vakaumukseen.

Etujen yhteentörmäysten lisäksi yksilöiden välillä voivat vallita erimielisyydet, jotka johtuvat jomman kumman tai kumman tietojen puutteellisuudesta. Ajatelkaamme esimerkiksi tilannetta, jossa lähetti A on juuri astumassa sillalle ylittääkseen joen, kun vartija B huomaa aikeen ja pysäyttää hänet. B tietää, että silta ei tulvan heikentämänä kestä A:n painoa ja että A olisi näin ollen sillalla hengenvaarassa. A puolestaan ei tiedä näitä seikkoja, ja hän pitääkin B:n toimintaa virkavaltaisena tärkeilynä. Mutta ellei asiasta pääse muodostumaan jommallekummalle osapuolelle arvovaltakysymystä, tilanne on selvitettävissä tiedon tasolla: joko A luopuu ylitysaikestaan kuultuaan sillan kunnosta

tai B päästää hänet sille vakuututtuaan siitä, että hänen asiansa tärkeys ylittää uhkaavan riskin.

Vaikeampia ongelmia syntyykin usein täysin päinvastaisissa olosuhteissa – tilanteissa, joissa kumpikin osapuoli väittää tietävänsä tarkasteltavasta asiasta toista enemmän, vaikka todellisuudessa kysymys ei ole tiedollisesta kiistasta vaan aidosta arvokonfliktista. Jos vaikkapa esimerkkinä henkilö B ryhtyisi A:ta kuultuaan väittämään, että hän – B – tietää A:ta paremmin mitä tämä – A – todella haluaa, A:n vastarinta ei enää nousisikaan tiedollisesta erimielisyydestä vaan arvokäsitysten ristiriidasta. B:n mielestä ihmisten tulisi tavoitella vain hänen hyväksymiään päämääriä ja hänen hyväksymissään suhteissa; muussa tapauksessa he eivät tiedä, mitä »todella» haluavat, ja heidät voidaan pakottaa luopumaan omista aikeistaan. A taas puolustaa kiistassa omaa oikeuttaan päättää itse omista haluistaan ja omasta toiminnastaan niin kauan kuin hänen tekemisensä eivät vahingoita muita ihmisiä. Kysymyksessä onkin aito arvokonflikti.

Yksilöiden ja yhteisöjen väliset todelliset arvoriidat, aidot arvokonfliktit, liittyvät kaikki tavalla tai toisella käsityksiin inhimillisen toiminnan korkeimmista päämääristä tai niiden suositeltavan tavoittelun muodoista. Nämä ristiriidat voivat ilmetä etupäässä kahdella tasolla: toisaalta erimielisyytenä sellaisten asioiden kuin onnellisuuden ja vapauden ensisijaisuudesta inhimillisten arvojen joukossa sekä toisaalta erimielisyyksinä hyväksytyjen perimmäisten arvojen – kuten onnellisuuden ja vapauden – todellisesta luonteesta.

Syviä arvokonflikteja löytyy varmasti lähemmässä tarkastelussa niin kaikkien yhteisöjen sisältä kuin kaikkien yhteisöjen väliltäkin. Yllä esitetyn arvoehdotuksemme mukainen suhtautumistapa ristiriitoihin jokaisella tasolla on vastuuntuntoinen suvaitsevaisuus. Niin kauan kuin yksilöt ja yhteisöt pystyvät elämään omine arvoineen vahingoittamatta toisiaan, ei yleensä tunnu oikeu-

tetulta ryhtyä puuttumaan asioiden kulkuun. Poikkeuksen voi muodostaa tilanne, jossa yksilö »meidän» käsityksemme mukaan vahingoittaa itseään tai »meille» vieras yhteisö jäseniään. Mutta mitään itsestään selvää kaavaa on toiminnalle vaikea luoda. Länsimaat ovat monesti viimeisten vuosisatojen aikana katsoneet oikeudukseen puolustaa omia arvojaan vieraiden valtioiden ja kulttuurien piirissä, mutta tuloksena ei suinkaan aina ole ollut onnellisuuden ja vapauden tai muidenkaan hyviksi katsottujen asioiden lisääntyminen maailmassa.

Yksilön ja yhteisön vaikutusmahdollisuuksia

Tärkeimmät arvokysymykset tarkasteltaessa niin toiminnan perimmäisiä päämääriä ja perustavia tapoja kuin niiden tavoittelussa ja luomisessa käytettäviä järjestelyitäkin näyttävät ratkeavan korkealla yksilöiden ja pienyhteisöjen yläpuolella - valtiollisissa ja yhteiskunnallisissa sopimuksissa, lainsäädännössä, korkeimmassa poliittisessa ja taloudellisessa päätöksenteossa. Siksi monet ihmiset epäilemättä ajattelevatkin, ettei tavallisilla kansalaisilla ole minäkäänlaisia vaikutusmahdollisuuksia arvoasioissa.

Mutta tällainen ajattelutapa on ehdottomasti väärä: *joku* lähiympäristössämme tai kauempana tekee jatkuvasti arvoihin, niiden tavoitteluun ja niiden muokkaamiseen liittyviä päätöksiä, ja mitä useampi »tavallinen ihminen» vain heittäytyy muiden päätöksenteon varaan, sitä pienempi »valioihmisten» joukko meitä kaikkia pääsee ohjailemaan.

Yksittäisen pienen ihmisen ajatukset, sanat ja teot eivät tietenkään yksinään heti muuta maailmaa paremmaksi. Mutta liittoutumalla muiden samanmielisten kanssa jokaisella meistä on mahdollisuus vaikuttaa monin tavoin kansakuntiemme ja ihmissuvun nykyisiin ja tuleviin kohtaloihin.

Yksilön omaa usein varsin toivotonta kuvaa vaikutusmahdollisuuksistaan vahvistavat nykyisessä maailmassamme laajalti vallitseva markkinatalousjärjestelmä ja sen selittämisen perustana taloustieteissä käytetty teoria vain omaa etuaan ajavista, taloudellisesti rationaalisista, mutta aatteellisesti tyhjästä, tehokkaita kulu- ja tuotantopäätöksiä tekevistä perusihmisistä.

Mikäli ihmiset uskovat itse olevansa ja uskovat muidenkin olevan tämän teorian mukaisia rationaalisia omaneduntavoittelijoita, heillä ei todellakaan ole mitään syytä osallistua joukkotoimintaan asioiden muuttamiseksi. Tilanne on nimittäin yksi versio pinnariongelma, jota tarkastelimme edellä arvojen tunnistamista käsitelleessä jaksossa. Omaa välitöntä etuaan ajava yksilö voi vain hävitä osallistumalla toimintaan, johon hänen on uhrattava aikaa ja vaivaa ja jonka onnistuminen joka tapauksessa riippuu muista ihmisistä. Jos riittävän moni osallistuu joukkotoimintaan ja hanke onnistuu, yksilö saa edukseen siitä koituvan hyödyn, vaikei itse osallistuisikaan. Ja jos taas hanke epäonnistuu, yksilö säästyy ainakin ajan ja vaivan hukalta jättämällä jo alunperin osallistumatta toimintaan.

Yhteiskunnallisen osallistumisen pinnariongelma on kuitenkin ongelma vain siinä tapauksessa, että ihmiset hahmottavat itsensä ja toisensa pelkiksi tehokkuusautomaateiksi markkinoiden suuressa pelissä. Mikäli ihmiset sen sijaan näkevät itsensä ja muut arvoja asettavina ja niitä muovaavina aatteellisina olioina, koko ongelma kumoutuu: osallistuminen maailman muuttamiseen ei silloin olekaan vastentahtoinen uhraus tai kartettava rasitus, vaan voitto jo sinänsä.

Kysymys on siis viime kädessä aina ihmisten valinnoista yksilöinä ja yhteisön jäseninä: *markkinatalouden ihmiskuvan* hyväksyminen merkitsee aatteettomuutta ja lopulta todellisen päätöksenteon liukumista pois yksilön ulottuvilta. *Aatteellisen ihmiskuvan* omaksuminen puolestaan tietää yksilölle poikkeamista

ahtaasta omaneduntavoittelusta, mutta myös mahdollisuutta itse muokata oman elämänsä perusteita.

Osallistumalla tärkeäksi kokemiensa arvokysymysten ratkaisuun yksilö vaikuttaa oman elämänsä perusteiden lisäksi monien muiden ihmisten elämään. Samoin yhteisöllisten päätösten vaikutukset ulottuvat usein toisten yhteisöjen piiriin asti. Näiden mahdollisuuksien varalta on kunkin meistä valmiiksi mietittävä, minkälaisia vaikutustapoja muihin yksilöihin ja yhteisöihin tulisi pitää luovallisin, minkälaisia kiellettyinä. Selvästi sallittuja keinoja lienevät useimpien ihmisten mielestä *keskustelu*, *rationaalisten perustelujen esittäminen* ja *esimerkin näyttäminen*. Väkivallan käytöstä ihmisillä on erilaisia käsityksiä: joissakin kulttuuripiireissä väkivalta on osa arkipäivää; joissakin ajattelutavoissa kaikkea väkivaltaa pidetään tuomittavana; ja useimmissa maailman maissa väkivaltaa pidetään oikeutettuna aseena suurempaa väkivaltaa vastaan. Esittämämme vapauden ja onnellisuuden etiikan vastaista on ilman muuta ainakin uskonnollisen tai ideologisen pakkokäännytyksen harjoittaminen, heikompien aatteellinen ja aineellinen riisto ja alistaminen sekä väheksyvä suhtautuminen tulevien sukupolvien tarpeisiin.

Kaiken kaikkiaan arvoja koskevassa pohdinnassa tulisi ottaa huomioon ainakin seuraavat seikat. Ensinnäkin kaikkien meidän on pyrittävä pääsemään selville omista arvoistamme yksilöinä ja yhteisön jäseninä. Toiseksi on selvitettävä, mitä välineitä nykyisessä maailmassamme pitäisi käyttää tunnistettujen perustavien arvojen edistämiseksi. Kolmanneksi on hankittava tietoa muiden yksilöiden ja yhteisöjen vastaavista arvoista ja huomioitava mahdollisesti esiin nousevat aidot arvokonfliktit. Ja neljänneksi on uskottava omiin vaikutusmahdollisuuksiin maailman muuttamisessa. Jokainen meistä on omalta osaltaan vastuussa siitä, minkälaisessa maailmassa ihmiskunta ja muutkin lajit maapallollamme nyt ja tulevaisuudessa elävät.

HUOMAUTUKSIA

Ilmestynyt teoksessa *Rakennamme tulevaisuutta. Utopiasta vai uhkakuvista totta?*, toim. A. Kajanto. Vapaan sivistystyön yhteisjärjestö, Kokkola 1988, s. 18-36.

Luku 2

KLASSINEN JA LIBERAALI UTILITARISMI

Heta Häyry ja Matti Häyry

1.

Utilitarismia pidetään nykyään filosofian kentässä lähinnä teoriana yksilön moraalisesta käyttäytymisestä.¹ Tämä käsitys on peräisin jo viime vuosisadan lopulta ja oman vuosisatamme alusta, jolloin sellaiset utilitaristeiksi nimetyt brittifilosofit kuin Henry Sidgwick ja G. E. Moore hylkäsivät suuren osan perinteisestä normatiivisesta etiikasta ja keskittyivät tutkimaan vain moraalikäsitteiden merkityksiä ja niiden keskinäisiä suhteita.² Erityisesti »hyvän» käsitteen yksilöpsykologiset tulkinnat johtivat heidät korostamaan yksilön kokemuksia, motivaatiota ja velvollisuuksia jopa etiikkaan aiemmin liitettyjen yhteisöllisten ulottuvuuksien kustannuksella. Ja vaikka metaeettiset muotiteoriat seuranneiden vuosikymmenien aikana etenivät naturalismista nonnaturalismiin, kognitivismista nonkognitivismiin,³ utilitarismin ja sen sukuteorioiden jäljellä oleva normatiivisuus säilytti yksilömoraalisen painotuksensa.⁴

Kuitenkin utilitarismi oli alunperin paremminkin teoria yhteisöllisen säätelyn – lainsäädännön ja sosiaalisten reformien – perusteista kuin oppi yksittäisten ihmisten moraalisista valinnoista.⁵ Utilitarismin klassinen muotoilu on nimittäin peräisin Jeremy Benthamin vallankumousvuonna 1789 ilmestyneestä teoksesta *Johdatus moraalien ja lainsäädännön periaatteisiin*,⁶ ja

moraaliin viittaavasta nimestään huolimatta teos on, kuten Bentham itse sen esipuheessa toteaa, tarkoitettu yksinomaan »johdannoksi rikoslakien uudistamiselle». ⁷ Ystävänsä ja aatetoverinsa James Millin kanssa Bentham kehitti sittemmin utilitarismia eteenpäin yhteiskunnallisten uudistusten teoriana, ja heidän työtään jatkoi 1840-luvulta lähtien James Millin poika John Stuart Mill. ⁸ Nuorempi Mill vaikutti opin etenemiseen kahdella tavalla: ensin näkin hän esseessään *Vapaudesta* (1859) ⁹ toi utilitarismiin yksilön asemaa korostavia sävyjä, jotka Benthamin teoriasta puuttuivat; toiseksi hän kirjoituksessaan *Utilitarismi* (1861) ¹⁰ siirsi oppia yksilömoraalin alueelle ja loi näin perustaa teorian kehitykselle Sidgwickin ja Mooren tulkintojen kautta kokonaan uusiin – ja alkuperäisten ajatusten kannalta tuhoisiin – suuntiin. ¹¹

Tarkastelemme seuraavassa utilitarismin eri muotoja siinä käytössä, johon ne alkujaan tarkoitettiin – lain ja yhteiskuntapolitiikan perustana – sekä niiden yhteyttä kahteen 1700-luvun vallankumousaikojen ideaaliin, nimittäin vapauteen ja tasa-arvoon. Erityisenä tarkoituksenamme on osoittaa, kuinka sekä Benthamin *klassisen* utilitarismin että John Stuart Millin *liberaalin* utilitarismin herättämät vapaus- ja tasa-arvopohjaiset vastaväitteet voidaan väistää joillakin perustavilla korjauksilla ja lisäyksillä alkuperäiseen teoriaan.

2.

Benthamin *klassisen utilitarismin* perusajatus on se, että kaikkien inhimillisten tekojen ja tekemättä jättämisten, noudatettavien sääntöjen, lakien ja yhteiskunnallisten uudistusten keskinäinen järjestys ja arvo voidaan määrittää pyrkimällä laskemaan, mikä avoimista vaihtoehdoista todennäköisimmin tuottaa

suurimman onnellisuuden mahdollisimman monelle.¹²

Tämä klassisen utilitarismin kulmakivi, hyöty- eli onnellisuusperiaate, jakaantuu kuitenkin lähemmässä tarkastelussa kolmeksi eri periaatteeksi, joiden kaikkien totuutta Benthamin kanta teoksen alussa näyttää edellyttävän. Nämä ovat:

(1) Onnellisuuden maksimoinnin periaate.

Inhimillinen teko, tekemättä jättäminen, noudatettava sääntö, laki tai yhteiskunnallinen uudistus on oikea, jos ja vain jos on rationaalisesti odotettavissa, että se tuottaa maailmaan vähintään yhtä paljon onnellisuutta kuin mikä tahansa muu valintatilanteessa toimijalle tai päättäjälle avoin vaihtoehto.¹³

(2) Hedonismin periaate.

Onnellisuus on tuntevien olioiden mielihyvää ja tuskan puutetta. Laskettaessa mielihyvien ja tuskien arvoja niiden laadulla ei ole merkitystä, vaan vain niiden voimakkuudella, kestolla, varmuudella ja epävarmuudella, läheisyydellä tai kaukaisuudella, jatkuvuudella, puhtaudella ja kokijoiden määrällä.¹⁴

(3) Yksilön painottomuuden periaate.

Tuotettavan onnellisuuden kokonaismäärää laskettaessa jokaisen tuntevan olion mielihyvä ja tuska on otettava huomioon samalla painolla kuin jokaisen muunkin; henkilön tai olion suhde toimijaan tai muut yksilölliset ominaisuudet eivät saa lisätä yksilölle erityistä painoa eivätkä vähentää sitä.¹⁵

Näistä onnellisuusperiaatteen edellytyksistä oikeastaan vain ensimmäinen on ehdottoman välttämätön utilitaristiselle teorialle: kuten jatkossa näytämme, hedonistinen arvokäsitys voidaan korvata millä tahansa muulla naturalistisella tai intuitionistisella aksiologialla

eikä yksilöiden painottomuuskaan ole välttämätöntä. Kuitenkin voidaan sanoa, että mitä paremmin utilitaristinen teoria toteuttaa kaikki kolme periaatetta, sitä lähempänä se on Benthamin klassista muotoilua ja sitä »puhtaampi» se tässä rajoitetussa mielessä on.

3.

Yksi puhtaan klassisen utilitarismin pahimmista ongelmista on sen täydellinen välinpitämättömyys yksilöiden »rajoja», heidän henkilökohtaista koskemattomuuttaan, kohtaan. On yksi asia kutsua – kuten Bentham teki – yksilöä suojaavia luonnollisia moraaliolkeuksia äylliseksi hölynpölyksi, koska niiden perustelu näyttää olevan hataralla pohjalla, ja silti aivan toinen asia väittää, etteivät yksilöt ole oikeutettuja minkäänlaiseen suojaukseen muiden ihmisten vaateita vastaan. Esimerkki valottaa jälkimmäisen väitteen ja sen omaksumisen intuitiivista pulmallisuutta.¹⁶

Olettakaamme, että amfiteatterissa on juuri alkamassa näytös, jossa leijonalauma raatelee viattoman, vastoin tahtoaan näytäntöön pakotetun ihmisyksilön. Raatelun odotettavissa oleva lopputulos on, että »esiintyjä» jää henkiin mutta kärsii täsmälleen 10 000 yksikön verran annetulla mittarilla mitattua tuskaa. Amfiteatterissa on kuitenkin myös 10001 katsojaa, joista kukin nauttii keskimäärin yhden yksikön sadistista mielihyvää esityksen seuraamisesta. Yksinkertainen mielihyvien ja tuskien vertailu näyttää näiden oletusten vallitessa johtavan siihen, että klassisen utilitaristin on hyväksyttävä esityksen järjestäminen – sen kieltäminen olisi hedonistisessa laskelmassa yhden yksikön huonompi ratkaisu kuin sen salliminen, ja koska jokaisen olion mielihyvät ja tuskat on otettava huomioon samalla painolla, esityksen salliminen on ainoa oikea valinta ja jopa velvollisuutemme.¹⁷ Mutta tällaisen ratkaisun tekeminen on tavanomaisten moraalikäsitystemme mukaan niin

selvästi väärin, että siitä kiinni pitäminen saattaisi mitä ilmeisimmin koko utilitaristisen teorian epäilyttävään valoon.

Hieman yleisemmin ilmaistuna esimerkin heijastama ongelma on seuraavanlainen. Koska klassisen utilitarismin laskelmien kohteena ovat mielihyvä- ja tuskayksiköt, eivät niitä kantavat henkilöt ja oliot, teorian periaatteiden mukaan riittävän monen yksilön pienikin mielihyvä voi joissakin olosuhteissa oikeuttaa esivallan uhraamaan yhden yksilön koko onnellisuuden (tai ainakin suuren ja hänelle henkilökohtaisesti tärkeän osan siitä). Mutta mikäli sellainen laskelmointi sallittaisiin ja yksilöitä voitaisiin kyselemättä alistaa toisten yksilöiden onnellisuuden välineiksi, yhteisöllinen sääntely loukkaisi vakavasti ainakin kantilaista *ihmissyyden periaatetta*,¹⁸ 1700-luvun itsenäisyysjulistusten ja vallankumousten postuloimia *yleisiä ihmisoikeuksia*¹⁹ sekä onnellisuuden tasapuoliseen jakoon liittyviä yhteiskuntaidealeja, *tasa-arvoa* ja *oikeudenmukaisuutta*. Ja vaikka deontologiset, abstraktiin »ihmissyyteen» ja »oikeuksiin» perustuvat vastaväitteet voidaan ehkä osittain sivuuttaa kilpailevien oppien esittäminä yksilömoraalisina pötypuheina, ainakin tasa-arvoon ja oikeudenmukaisuuteen on suhtauduttava vakavasti missä tahansa lainsäädännön ja yhteiskunnallisten uudistusten teoriassa. Eikä oikeudenmukaisuus kovin hyvin näytä toteutuvan amfiteatteriesimerkissä eikä muissa sen kaltaisissa tilanteissa, joissa klassinen utilitarismi pakottaa lainsäätäjän sallimaan joidenkin yksilöiden uhraukset muiden yksilöiden mielihyvän ja onnellisuuden nimissä.²⁰

4.

Esimerkin heijastama vastaväite ei sinänsä kumoa klassista utilitarismia, mutta se edellyttää kyllä jonkinasteista poikkeamista sen »puhtaasta» muotoilusta – joka merkitsisi pitäytymistä kaikkiin kolmeen edellä muotoiltuun periaatteeseen (1–3).²¹ Yksinkertaisin ja historiallisestikin varhain omaksuttu utilitarismin puolustus on käytetyn aksiologian muokkaaminen paremmin teoriaan sopivaksi, ts.»onnellisuuden» määrittelemineen uudelleen. John Stuart Mill, puolustuksen ensimmäinen muotoilija, asettui *Utilitarismi*-teoksessaan Benthamin yksinkertaistettua hedonismia vastaan toteamalla:

»On hyötyperiaatteen kanssa täysin yhteensopivaa tunnustaa se tosiasia, että jotkut mielihyvän *lajit* ovat toivottavampia ja arvokkaampia kuin jotkut toiset. Olisi mieletöntä olettaa että juuri mielihyvää arvioitaessa, toisin kuin missä tahansa muussa arvioinnissa, laatu tulisi unohtaa ja vain määrä ottaa huomioon.»²²

Mill toteaa edelleen selvennykseksi, että mielihyvä, jonka lähes kaikki kokevat olennot asettaisivat toisten mielihyvien yläpuolelle on hänen tarkoittamassaan mielessä muita »korkeampi» ja tulee laskelmia laadittaessa korottaa yli määrältään suurempienkin positiivisten kokemusten.²³ Mikäli hän olisi lopettanut asian käsittelyn tähän huomautukseen, utilitarismi olisi saattanut menettää joitakin viime vuosisadan kannattajiaan, mutta toisaalta opin myöhemmässä kehityksessä olisi saatettu välttää eräitä tarpeettomia sivupolkuja.

Valitettavasti kuitenkin Mill jatkoi analyysiaan väittämällä itsestäänselvyytensä, että kaikki riittävästi erilaisia elämyksiä kokeneet oliot asettavat valintatilanteessa korkeimmalle sellaiset

mielihyvät, jotka edellyttävät olion monimutkaisimpien (mielen) kykyjen käyttöä.²⁴ Väitteen turvin hän eteni kuuluisaan vertaukseensa ihmisistä ja sioista, Sokrateesta ja narrista:

»On parempi olla ihminen, jonka tavoitteet ovat vielä tyydyttymättä, kuin tyytyväisinkään sika; on parempi olla Sokrates, joka ei ole saavuttanut kaikkea tavoittelevansa, kuin tyytyväinen narri. Ja vaikka narri tai sika voivatkin olla asiasta eri mieltä, se johtuu siitä, että he tuntevat vain oman puolensa asiasta, kun taas toinen osapuoli tuntee ne molemmat.»²⁵

Millin ajatuslinjan vei eräällä tavalla tulkittuna loogiseen päätökseensä G. E. Moore, joka edwardiaanisen ajan eskapistisessa älyllisessä ilmapiirissä kirjassaan *Principia Ethica* ilmeisen vakavissaan julisti, että tavoiteltavimmat asiat maailmassa ovat esteettiset elämykset ja inhimillisen kanssakäymisen ilot.²⁶

Mutta mikäli Millin huomautuksia »korkeammista» mielihyvän muodoista ei kehitetä aivan Mooren estetismiin asti, se tarjoaa perustan mahdolliselle vastaukselle amfiteatteriongelmaan. Voidaan nimittäin olettaa, että on olemassa jonkinlaisten korkeampien tai ainakin *luonnollisten* mielihyvien luokka, joka on ristiriitatileteissa asetettava »luonnottomien» nautintojen yläpuolelle. Utilitarismin aksiologia muuntuisi tällöin muotoon

(2') *Muunnettu hedonismin periaate.*

Onnellisuus on tuntevien olioiden mielihyvää ja tuskan puuttamista. Erilaisten mielihyvien ja tuskien joutuessa laskentatilanteessa vastakkain luonnolliset mielihyvät ja tuskat asetetaan etusijalle muihin nähden.

Amfiteatterin »esiintyjä» pelastuisi lisäyksen ansiosta helposti hänelle suunnitellulta raatelulta, sillä hänen luonnollinen tuskansa

painaisi muunnetussa laskelmassa huomattavasti enemmän kuin yleisön luonnottomat sadistiset nautinnot, ja utilitaristinen lainsäättäjä voisi näin periaatteistaan luopumatta kieltää esityksen.

5.

Ratkaisun suureksi pulmakysymykseksi muodostuu kuitenkin rajojen tarkka määrittely arkimaailman lainsäädännössä ja yhteiskuntapolitiikassa. Vaikka raateluesityksen kieltäminen on epäilemättä intuitiivisesti oikea valinta, on olemassa muita toimia, jotka koetusta »epäluonnollisuudestaan» huolimatta olisi ehkä sallittava – mutta jotka klassis-utilitaristinen politiikka ilman muuta kieltäisi. Yksi paljon käsitelty esimerkki on homoseksuaalinen käyttäytyminen.²⁷

Läntisissä yhteiskunnissa vallitsi todennäköisesti vielä vuosisatamme puolivälissä yleinen mielipide, jonka mukaan homoseksuaaliset nautinnot ovat luonnottomia jokseenkin samassa mielessä kuin mielihyvän saaminen viattoman ihmisen kärsimyksestä. Mikäli tämä käsitys yhdistetään klassisen utilitarismin muunnettuun muotoon, homoseksuaalinen käyttäytyminen on kiellettävä laissa yhtä itsestäänselvästi kuin raatelunäytöksetkin: kun luonnottomia mielihyviä ei tarvitse laskelmassa ottaa huomioon, pieninkin »luonnollinen» ärtymys, jota homoseksuaalinen käyttäytyminen voi herättää heteroseksuaalisessa väestöosassa, riittää perusteeksi sen kieltämiselle laissa.

Klassinen utilitarismi varustettuna »luonnollisiin mielihyviin» liitettyllä arvoteorialla johtaakin helposti yleisen mielipiteen diktaatturiin ja voimakkaaseen moralismiin lainsäädännössä ja sosiaalipolitiikassa. Helposti leimattavissa olevien ryhmien kuten homoseksuaalien toimia voidaan silloin rajoittaa vedoten periaatteiden tasolla niiden luonnottomuuteen, mutta nojautuen käytän-

nössä enemmistön – tai riittävän vaikutusvaltaisen vähemmistön – siveelliseen närkästykseen tai vihamielisyyteen rajoitusten kohteeksi valittua ryhmää kohtaan. Ihmisten välinen tasa-arvo ja oikeudenmukaisuus eivät tässäkin mallissa näytä kovin tehokkaasti toteutuvan.

6.

Millin esittämää ajatusta muita arvokkaammista ja tavoiteltavammista mielihyvistä²⁸ voidaan kuitenkin tulkita myös tavalla, joka todella pelastaa klassisen utilitarismin tasa-arvo- ja oikeudenmukaisuuskritiikiltä. Muita perustavammiksi tavoittelun kohteiksi voidaan nimittäin katsoa sellaiset kokemukset ja asiantilat, jotka ovat edellytyksiä myöhempien hyvien kokemusten ja asiantilojen toteutumiseksi. Tällaisia tavoittelun kohteita voidaan erotukseksi puhtaasti klassisen teorian subjektiivisista kokemuksista nimittää vaikkapa (objektiivisiksi) tarpeiksi.²⁹ Niiden erityinen ominaisuus on järjestäytyminen keskenään hierarkkisiin suhteisiin, toisaalta *perustaviksi* ja toisaalta *johdetuiksi* tarpeiksi. Ajatuksena hierarkiassa on se, että perustavien tarpeiden tyydyttyminen on välttämätön edellytys johdettujen tarpeiden menestyksekkäälle tavoittelulle. Tarpeiden järjestelmä ja yksittäisten tarpeiden paikat hierarkiassa voivat jonkin verran vaihdella kulttuurista, yhteisöstä, yksilöstä ja ajankohdasta toiseen, mutta perusoletuksena on, että yleiset arviot joidenkin tarpeiden ensisijaisuudesta lähes kaikilla ihmisillä ovat mahdollisia.

Klassista utilitarismia kiusaavat esimerkit voidaan helposti selvittää postuloimalla vaikkapa kolme tarvehierarkian tasoa: eloonjäämiseen liittyvät tarpeet, terveyden ylläpitämiseen liittyvät tarpeet ja yksittäisistä mielihyvistä nauttimiseen liittyvät tarpeet. Ei liene liian rohkeata olettaa, että tästä joukosta eloonjäämistar-

peet muodostavat perustavimman luokan ja hedoniset tarpeet vähiten perustavan. Utilitarismin arvoperiaate saakin tällöin muodon:

(2'') *Hierarkkisten tarpeiden periaate.*

Onnellisuus on tuntevien olentojen tarpeiden tyydyttymistä. Perustavat tarpeet (eloonjääminen, terveys) on laskelmassa otettava huomioon ennen johdettuja tarpeita (terveys, mielihyvän kokeminen).

»Perustavat» ja johdetut» tarpeet on muotoilussa luonnollisesti ymmärrettävä suhteellisina käsitteinä – esimerkiksi terveys on mielihyvään nähden perustava (so. sitä perustavampi) tarve, eloonjäämiseen verrattuna taas johdettu (sitä johdetumpi).

Periaate ratkaisee edellä esitetyt pulmakysymykset yksinkertaisesti. Amfiteatterin »esiintyjä» joutuisi näytöksessä luopumaan ruumiillisesta terveydestään, mahdollisesti jopa hengestään, kun taas katselijoiden nautinto kuuluu huomattavasti alempaan erityisten mielihyvien tarveluokkaan: näin esitys on laskelman perusteella ilman muuta kiellättävä. Homoseksuaalisen käyttäytymisen rajoittaminen puolestaan vaikuttaa vahingollisesti ainakin homoseksuaalisten henkilöiden mielenterveyteen, mahdollisesti myös heidän ruumiilliseen terveyteensä ja jopa elinaikaansa,³⁰ kun taas sen laillistaminen aiheuttaa närkästyneille kansalaisille vain yksityistä, terveyteen vaikuttamatonta mielihyvää: laillistaminen on siis selvästi oikea päätös.³¹

7.

Tarveratkaisun myötä joudutaan kuitenkin kokonaan uudenlaisiin ongelmiin klassisissa utilitarismin teorioissa. Tasa-arvo ja oikeudenmukaisuus saattavat tarpeiden hierarkiassa pelastua, mutta pulmia herättää muunnetun teorian suhde yksilöiden vapauteen ja itsemääräämiseen. Erityisesti se seikka, että utilitaristisen auktoriteetin on suhtauduttava samalla tavalla kaikkien yksilöiden tarpeisiin (ehto 3)³², tuottaa tässä suhteessa vakavia vaikeuksia. Esimerkkejä näistä vaikeuksista löytyy ehkä helpoimmin ehkäisevän terveydenhuollon alalta.

Klassinen utilitarismi – edellä kuvatuissa muodoissa – ei rajoituksia pohtiessaan erota toisistaan (a) sellaisia toimintoja, joilla yksilöt vaikuttavat ensisijaisesti vain omaan elämäänsä ja (b) sellaisia, joilla on huomattavia vaikutuksia myös muihin yksilöihin. Niinpä esimerkiksi yksilön omaa terveyttä koskevat valinnat kuten kokaiinin nuuskaaminen, tupakointi, alkoholin käyttö ja »vaaralliset ruokailutottumukset» kuuluvat teorian mukaan ilman muuta laillisten rajoitusten piiriin riippumatta siitä, onko näillä valinnoilla vaikutuksia muihin yksilöihin vai ei.³³

Muissakin yhteiskunnallisen säätelyn teorioissa voidaan erilaisista syistä päätyä hyväksymään joitakin erityisesti huumeisiin liittyviä terveysrajoituksia – huumeriippuvuutta voidaan pitää yksilön todellista vapautta uhkaavana haittana tai huonon esimerkin antamista nuorisolle rajoittamisen arvoisena asiana.³⁴ Mutta yhtä kaikki ainakin ruokailutottumusten valinta pitäisi varmasti useimpien käsitysten mukaan jättää viranomaisten toimintapiirin ulkopuolelle. Ja teoria, joka edes periaatteessa voisi sallia yksilöön kohdistuvat paternalistiset pakotteet sellaisessa asiassa, ei varmasti ansaitse eikä saa osakseen suurtakaan kannatusta.³⁵

8.

Klassisen hyötyopin viimeinen puolustuslinja tällaisen syytöksen edessä on arvoteorian uudelleenmuotoilu vielä kerran. Vaikka tarpeet ja tarpeiden hierarkia³⁶ hyväksyttäisiinkin aksiologian pohjaksi, rajoittuminen vain eloonjäämisen, terveyden ja mielihyvän tarpeisiin oli pelkkä stipulaatio ja niin ollen muutettavissa. Tarpeiden järjestelmään voidaan lisätä uusi kategoria, itsemääräämisen eli autonomian tarve, joka sijoitetaan hierarkiassa eloonjäämisen ja terveyden väliin. Kun edeltävien terveystapausten kaltaisissa esimerkeissä yksilön vapaus ja itsemäärääminen joutuvat vastakkain hänen terveytensä kanssa, terveys joutuu väistymään ja rajoittava lainsäädäntö osoittautuu sittenkin hyötyopin kannalta virheelliseksi.

Mutta klassisen opin onnettomuudeksi ratkaisun puutteet ovat ilmeiset. Yksilön jonkinasteinen itsemäärääminen voi kyllä olla välttämätön edellytys hänen terveytensä säilymiselle,³⁷ mutta myös jonkinasteinen ruumiin ja mielen terveys lienee aivan yhtä välttämätöntä itsemääräämiskyvylle. Autonomia onkin tarpeena enintään yhtä perustava kuin terveys, ei selvästi sitä perustavampi kuten tarveutilitarismin puolustus vaatisi. Sitä paitsi useimmat terveyteen liittyvistä rajoituksista voidaan tulkita odotettavissa olevaa elinaikaa pidentäviksi toimenpiteiksi, eikä vapauden tai itsemääräämisen tarpeista missään tapauksessa ole kilpailijaksi eloonjäämisen tarpeelle: koska ihminen ei kuolleena voi tyydyttää ainoatakaan tarvettaan, hengissä pysymisen täytyy laskelmissa aina pysyä ensimmäisellä sijalla.³⁸

9.

Vapauden ja autonomian ongelmista ei nähtävästi lainkaan selvitä pelkän klassisen opin puitteissa, joten pelastusta onkin etsittävä toisensuuntaisista pohdinnoista. Kaikki »klassiset» vastaukset herätettyihin kysymyksiin perustuivat korjauksiin utilitarismin toisessa periaatteessa, so. sen arvoteoreettisessa perustassa.³⁹ Mutta kyseenalaiseksi voidaan yhtä hyvin asettaa teorian kolmas elementti, yksilön painottomuuden periaate.⁴⁰

Sekä Bentham että nuorempi Mill esittivät tekojen ja tekemättä jättämisten jakamista *itseä koskeviin* ja *muuta koskeviin* tavalla, joka omaksuttuna ja oikein sovellettuna saattaisi ratkaista utilitarismin vapautta ja itsemääräämistä koskevat pulmat.

Bentham käyttää *Johdatuksessa moraalien ja lainsäädännön periaatteisiin* esimerkkinään seuraavaa epäterveellisiin elämäntapoihin liittyvää tapausta:

»Henkilö juo tietyn määrän väkijuomaa ja humalluttaa näin itsensä. Humala ei tässä nimenomaisessa tilanteessa aiheuta hänelle mitään vahinkoa tai – mikä on tässä yhteydessä pohjimmiltaan sama asia – ei aiheuta hänelle mitään havaittavissa olevaa vahinkoa. Mutta on todennäköistä, suorastaan lähes varmaa, että riittävän usein toistettuna sama toiminta vahingoittaisi häntä hyvin huomattavasti; enemmän tai vähemmän riippuen hänen ruumiinrakenteestaan ja muista olosuhteista – sen tiedämme päivittäisestä kokemuksesta ympärillämme.... Kysymyksessä onkin tapaus, jossa toiminnan aiheuttama vahinko on kontingenttia, toisin sanoen, jossa toiminnan vahingollisuus, sikäli kuin siitä voidaan puhua, on vain *mahdollista* vahingollisuutta. Kyseisen mahdollisuuden toteutumisen riippuu siitä, harjoitetaanko samanlaista toimintaa toistuvasti, ja erityisesti, harjoittaako sitä näissä toistuvissa tapauk-

sisä aina sama henkilö. Vahingon kohteena on vain ... sen aiheuttaja itse, ja vahinko onkin yksityinen ja itseä koskeva.»⁴¹

Bentham ei kuitenkaan ollut valmis kokonaan poistamaan laillisen säätelyn mahdollisuutta itseä koskevien tekojen ja tekemättä jättämisten alueelta. Omasta esimerkistään hän toteaa myöhemmin teoksessaan, että kuvatonlaisen yksityisen moraalittomuuden rankaiseminen laissa aiheuttaisi itsessään niin paljon vahinkoa, ettei sille ole mitään hyötyperusteita. Hän suosittelee silti, että laki voisi jossain määrin kiinnittää huomiota juopottelun haittoihin – »heittääkseen sen ylle keinotekoisen häpeällisyyden varjon», kuten hän asian ilmaisee.⁴² Suositus heijasteleekin samaa henkeä kuin hahmoteltu vapaudenvastainen tarveteoria.

Vasta John Stuart Mill esseessään *Vapaudesta* esitti, kuinka jakoa itseä ja muita vahingoittaviin toimiin voidaan ja pitäisi käyttää yksilöiden autonomian puolustuksena. Millin tunnetun *vahinkoperiaatteen* soveltaminen lainsäädäntöön ja muuhun toiminnan säätelyyn poistaisi yhdellä pyyhkäisyllä paternalismin ja moralismin varjot vapaiden valintojen tieltä. Kuten Mill periaatteensa perusmuotoilussa julistaa:

»[A]inoa oikeutus voimankäytölle sivistyneen yhteisön jäsentä kohtaan vastoin hänen omaa tahtoaan on muille ihmisille aiheutuvan vahingon estäminen. Hänen oma hyvänsä, sen paremmin fyysinen kuin moraalinenkaan, ei riitä pakon perusteeksi. Häntä ei saa pakottaa tekemään tai jättämään tekemättä jotakin vain siksi, että se olisi hänen omaksi hyväkseen tai että se olisi muiden mielestä järkevää tai edes oikein.... Ainoa osa yksilön käyttäytymisestä, josta hänen on vastattava yhteiskunnalle, on se osa, joka koskee muita. Siinä käyttäytymisensä osassa, joka koskee vain yksilöä itseään, hänen riippumat-

tomuutensa on, synnyinoikeutena, ehdoton. Itsensä suhteen, oman ruumiinsa ja sielunsa suhteen, yksilö on suvereeni.»⁴³

Millin periaatteen mukainen yksilö on kaukana puhtaan klassisen utilitarismin »painottomasta» mielihyvän kantajasta – hänen yksilönsä autonomiaa ei lainsäätäjä voi oikeutetusti polkea kuten Benthamin lainsäätäjä saattoi tehdä hänen teoriasa hahmottomalle kansalaiselle.⁴⁴

Itse omista asioistaan päättävä yksilö onkin *liberaalin utilitarismin* tunnusmerkki, ja sellaisen yksilön olettaminen vaatii opin kolmannen periaatteen korjaamista seuraavaan muotoon:

(3') *Yksilön osittaisen painottomuuden periaate.*

- (a) Tuotettavan onnellisuuden kokonaismäärää laskettaessa jokaisen tuntevan olion tarpeet on otettava huomioon samalla painolla kuin jokaisen muunkin; henkilön tai olion suhde toimijaan tai muut yksilölliset ominaisuudet eivät saa lisätä yksilölle erityistä painoa eivätkä vähentää sitä.
- (b) Poikkeuksen periaatteeseen (a) tuovat kuitenkin tilanteet, joissa toimija itse on toiminnan tuottaman onnellisuuden ja onnettomuuden ainoa tai ensisijainen kohde: näissä tapauksissa hänen onnellisuutensa ja onnettomuutensa on jätettävä laskelmassa huomiotta.

Näin määritelty liberaali utilitarismi selviää helposti vapauden ja itsemääräämisoikeuden tarveteorialle aiheuttamista ongelmista: koska epäterveelliset elämäntavat aiheuttavat vahinkoa vain ihmiselle itselleen, niiden ei missään tapauksessa tulisi kuulua pakottavien laillisten toimenpiteiden piiriin. Suvereeni yksilö päättää itse omaa terveyttään ja hyvinvointiaan koskevista asioista.

10.

Uudelleen muotoillun hyötyopin ensimmäinen vaikeus on kuitenkin juuri sen sallivuudessa. Pitäisikö esimerkiksi alaikäisten huumeidenkäyttö sallia sillä perusteella, että heillä on oikeus päättää omista asioistaan? Tai pitäisikö ihmisten antaa vapaasti kulkea sortuma-alttiiksi ja hengenvaaralliseksi tiedetyllä sillalla, koska he saavat tehdä omalle elämälleen mitä haluavat?⁴⁵ Entä tulisiko ilman muuta sallia henkilön itsemurha hänen juuri kuultuaan läheisen henkilön kuolemasta? Tai pitäisikö kaksintaistelut uudelleen laillistaa vedoten siihen, että niiden osapuolet ovat vapaasti valinneet ongelmanratkaisunsa muodon? Yksilön suvereniteetti ei tällaisissa tilanteissa näytä kovinkaan ehdottomalta eivätkä paternalistiset rajoitukset kovin vaarallisilta.

Paternalismi onkin tietyissä olosuhteissa oikeutettua, mutta sellaiset olosuhteet ovat poikkeuksellisia ja helposti nimettävissä. (i) Ensinnäkin huumeiden käytön salliminen alaikäisille olisi vastuutonta lähinnä siksi, että heidän ei vielä voida odottaa ymmärtävän itselleen aiheutuvan vahingon määrää tai kykenevän arvioimaan sitä järkevästi. Yleisesti päteekin, että lapsia ja vajaa-mielisiä on joskus suojeltava omilta huonoilta valinnoiltaan ja päätöksiltään. (ii) Toiseksi tietämättömyydestä johtuva vaarallisten päätösten teko voidaan estää pidättelemällä yksilöitä tilapäisesti ja antamalla heille heidän omaan toimintaansa liittyvää tietoa. Siltaesimerkissä olisikin varmistuttava siitä, että sortumisriski on kaikkien tiedossa. (iii) Kolmanneksi henkilöä, joka on ohimenevästi hyvin kiihdyksissä tai masentunut, ei pidä päästää vahingoittamaan itseään, koska hänen päätöksensä eivät välttämättä heijasta hänen omia todellisia toiveitaan. (iv) Ja vielä neljänneksi on olemassa se mahdollisuus, että näennäisen vapaat valinnat ovat itse asiassa sosiaalisten odotusten ja paineiden sanelemia: yhteisön kunniakäsitykset, taloudellinen ahdinko tai valheellisilla

mielikuvilla manipulointi voivat ajaa yksilön ratkaisuihin, joita hän ei autonomisesti tekisi. Kaikissa näissä tapauksissa rajoitukset on tarkoitettu vain suojelemaan toimijan omaa autonomiaa, ja tällä perusteella ne voidaan katsoa oikeutetuiksi.⁴⁶

Liberaali utilitarismi selviääkin liiallisen sallivuuden syytöksistä yksinkertaisella korjauksella painottomuusperiaatteen toiseen pykälään:

- (b') Poikkeuksen periaatteeseen (a) tuovat kuitenkin tilanteet, joissa toimija itse on toiminnan tuottaman onnellisuuden ja onnettomuuden ainoa tai ensisijainen kohde: näissä tapauksissa hänen onnellisuutensa ja onnettomuutensa on jätettävä laskelmassa huomiotta, ellei ole välttämätöntä suojata hänen autonomiaansa kohdissa (i–iv) täsmennettyjen ehtojen vallitessa.

Täysi-ikäiset, täysijärkiset, toimintaansa sisältyvistä riskeistä tietoiset, tyynessä mielentilassa olevat ja vailla pakkoa ja painostusta toimivat henkilöt saavat vapaasti valita tekonsa ja tekemättä jättämisensä, olivatpa ne heille itselleen vahingollisia tai eivät.⁴⁷

11.

Liberaali utilitarismi on kuitenkin selkeästi erotettava sukulaisteoriastaan *jyrkästä liberalismista*. Näiden kahden opin välinen ero ja erimielisyys liittyy siihen, milloin periaatteessa (b') mainittu »toimija itse» on toimintansa tuottaman onnellisuuden tai onnettomuuden »ainoa tai ensisijainen kohde».

Jyrkän liberalismiin mukaan toimija on vastuussa muille ihmisille vain siitä, ettei hän tekemisillään tietoisesti ja tarkoitukselli-

sesti vahingoita heitä – tekemättä jättämällä, tiedostamatta tai vailla pahaa aikomusta aiheutettu vahinko sen sijaan ei kuulu yksilön vastuun piiriin.⁴⁸ Utilitarismin painottomuusperiaate muuntuukin tällöin vastakohdakseen:

(4) Yksilön painollisuuden periaate.

Ellei yksilö toimiessaan tekemisillään tietoisesti ja tarkoituksellisesti vahingoita muita yksilöitä, ainoastaan hänen oma onnellisuutensa tai onnettomuutensa on tarpeen ottaa laskelmassa huomioon.

Periaatteen soveltaminen käytäntöön merkitsisi muun muassa sitä, että verojen kerääminen sosiaaliturvan, terveydenhuollon tai kasvatuksen ja koulutuksen tarpeisiin olisi väärin. Vapaaehtoista hyväntekeväisyyttä voitaisiin kenties kannustaa, mutta laillisen pakon käyttäminen tulonsiirtojen tekoon olisi päättäjiltä kiellettyä. Samoin heitteillejätöt ja välinpitämättömyydellä aiheutetut vahingot tulisi sallia, sillä epäsuorien vaikutusten ottaminen huomioon olisi vastoin yksilön painollisuuden periaatetta.⁴⁹

Liberaali utilitarismi puolestaan väistää tällaiset epäintuitiivisilta kuulostavat sovellukset tulkitsemalla yksilön vastuun laajemmin ja pitämällä edelleen kiinni hänen ainakin osittaisesta painottomuudestaan. Utilitarismin tavallisesti liitetty vastuukäsitys on enemmän tai vähemmän kaikenkattava: yksilö on samalla tavalla vastuussa tekemisistään ja tekemättä jättämisistään ja yhtä hyvin niiden ei-aiotuista kuin aiotuistakin seurauksista. Kannan seuraukset lakiin ovat luonnollisesti aivan vastakkaiset kuin jyrkän liberalismiin: lainsäätäjien velvollisuus on kerätä verovaroja hyvinvointivaltion ylläpitämiseen ja passiiviset heitteillejätöt on säädöksissä huomioitava aktiivisten vahingontekojen veroisina. Liberaalia utilitarismia laajoinen vastuukäsityksineen ei varmasti voidakaan

syöttää liiallisesta sallivuudesta sosiaaliturvaan, terveydenhuoltoon ja koulutukseen tai niiden rahoitukseen liittyvissä asioissa.

12.

Liberaalin utilitarismin ongelma onkin vastakkaisuuntainen: kun omisiot ovat säätelyn kannalta aktien veroisia ja jokainen yksilö vastuussa kaikesta tekemisestään ja tekemättä jättämisestään jokaiselle muulle, ihmisille ei näytä jäävän minkäänlaista yksityisyyden aluetta. Niin kauan kuin yhteiskunnassa on yksikin vähäosainen, niin kauan kuin yksikin tauti on vailla hoitoa, niin kauan kuin yksikin tunteva olio on onneton, utilitaristisen lainsäätäjän velvollisuutena on saada kansalaiset työskentelemään yhä lujemmin epäkohtien poistamiseksi. Mutta voidaan hyvin kysyä, eikö tällainen politiikka pitkään jatkettuna kääntyisi vain itseään vastaan: »hyväosaiset», joiden on tauotta annettava työpanoksensa lainsäätäjien käyttöön »huonompiosaiten» auttamiseksi, saattavat lopulta sanoutua irti itselleen epäedullisesta mallista ja kääntyä vaikkapa jyrkän liberalismiin puoleen. Näin liian laaja vastuukäsitys saattaa ennemmin tai myöhemmin johtaa työmotivaation laskuun ja sitä kautta hyvinvoinnin lähteiden tyrehtymiseen.

Ratkaisu löytyy hahmotellun tarveteorian soveltamisesta yksilön painollisuuden ja painottomuuden ongelmaan. Utilitarismin kolmas periaate saa vielä yhden lisäyksen, joka kuuluu:

- (c) Toimija itse on periaatteessa (b') tarkoitetulla tavalla toiminnan tuottaman onnellisuuden ja onnettomuuden ainoa tai ensisijainen kohde, jos ja vain jos hänen valintansa ei estä tai haittaa jonkun toisen yksilön tarpeentyydytystä hierarkkisesti korkeammalla tasolla kuin se edistää hänen omaa tarpeentyydytystään. Tä-

män ehdon vallitessa ei myöskään muiden yksilöiden onnellisuutta tai onnettomuutta tarvitse ottaa laskelmassa huomioon.

Periaatteen omaksuminen luo yksityisyyden alueen, jonka rajoissa yksilö ei ole vastuussa tekemisistään tai tekemättä jättämisistään sen paremmin muille yksilöille kuin lainsäätäjällekään. Omaa henkeään ei tarvitse uhrata muiden henkien pelastamiseksi, omaa terveyttään ei tarvitse menettää muiden terveyden edistämiseksi eikä edes omista mielihyvän kokemuksistaan tarvitse luopua sellaisten takaamiseksi muille. Näin liberaali utilitarismi varmistaa yksilöilleen kapean mutta selvästi erottuvan »itsekkyyden» vyöhykkeen suojaksi muiden yksilöiden kohtuuttomia ja tunkeileviä vaatimuksia vastaan. Muiden yksilöiden oikeutettuja ja vakavia vaatimuksia vastaan se sen sijaan ei suojaa ketään, eikä se ole utilitaristisen teorian kehittämissä tarkoituksaan.

13.

Liberaali utilitarismi kokonaisuudessaan perustuu siis seuraaville periaatteille:

(1") Onnellisuuden maksimoinnin periaate.

Inhimillinen teko, tekemättä jättäminen, noudatettava sääntö, laki tai yhteiskunnallinen uudistus on oikea, jos ja vain jos on rationaalisesti odotettavissa, että se tuottaa maailmaan vähintään yhtä paljon onnellisuutta kuin mikä tahansa muu valintatilanteessa toimijalle tai päättäjälle avoin vaihtoehto.

(2") *Hierarkkisten tarpeiden periaate.*

Onnellisuus on tuntevien olentojen tarpeiden tyydyttymistä. Perustavat tarpeet (eloonjääminen, terveys) on laskelmassa otettava huomioon ennen johdettuja tarpeita (terveys, mielihyvän kokeminen).

(3") *Yksilön osittaisen painottomuuden periaate.*

- (a) Tuotettavan onnellisuuden kokonaismäärää laskettaessa jokaisen tuntevan olion tarpeet on otettava huomioon samalla painolla kuin jokaisen muunkin; henkilön tai olion suhde toimijaan tai muut yksilölliset ominaisuudet eivät saa lisätä yksilölle erityistä painoa eivätkä vähentää sitä.
- (b') Poikkeuksen periaatteeseen (a) tuovat kuitenkin tilanteet, joissa toimija itse on toiminnan tuottaman onnellisuuden ja onnettomuuden ainoa tai ensisijainen kohde: näissä tapauksissa hänen onnellisuutensa ja onnettomuutensa on jätettävä laskelmassa huomiotta, ellei ole välttämätöntä suojata hänen autonomiaansa kohdissa (i–iv) täsmennettyjen ehtojen vallitessa.
- (c) Toimija itse on periaatteessa (b') tarkoitettulla tavalla toiminnan tuottaman onnellisuuden ja onnettomuuden ainoa tai ensisijainen kohde, jos ja vain jos hänen valintansa ei estä tai haittaa jonkun toisen yksilön tarpeentyydytystä hierarkkisesti korkeammalla tasolla kuin se edistää hänen omaa tarpeentyydytystään. Tämän ehdon vallitessa ei myöskään muiden yksilöiden onnellisuutta tai onnettomuutta tarvitse ottaa laskelmassa huomioon.

Näin muotoiltuna utilitarismi, täsmällisemmin ilmaistuna *liberaali tarvepohjainen utilitarismi*, voisi aikaisempia opin versioita parem-

min selvitä niin tasa-arvoon ja oikeudenmukaisuuteen kuin vapautteenkin vetoavista vastaväitteistä – kuitenkin samalla säilyttäen omat erityispiirteensä lainsäädännön ja muun yhteiskunnallisen säätelyn perustana.

14.

Mutta miksi sitten utilitarismi missään muodossa pitäisi omaksua lainsäädännön ja sosiaalipolitiikan perustaksi? Mikä utilitarismin teoreetikkojen mielestä *oikeuttaa* heidän oppinsa tai *todistaa sen oikeaksi*?

Sekä Bentham että Mill kielsivät kirjoituksissaan jyrkästi sen mahdollisuuden, että utilitarismi voitaisiin sitovasti »todistaa oikeaksi» – heidän käsityksensä mukaan onnellisuusperiaate täsmennyksineen kuuluu sellaisten ensimmäisten periaatteiden luokkaan, joita tukemaan ei enää voida löytää yleisempiä sääntöjä.⁵⁰ Mutta molemmat olivat myös sitä mieltä, että järkeillä ihmisillä on joukoittain hyviä, joskin epäsuoria, perusteita hyötyopin hyväksymiselle.⁵¹ Tärkeimmät näistä perusteista voidaan tiivistää kolmeen huomautukseen. Ensinnäkin, yhteiskunnallisen säätelyn pitäisi varmasti mieluummin perustua *joillekin* periaatteille kuin toimia kokonaan umpimähkäisesti päättäjien oikkujen mukaan. Toiseksi, kun periaatteiden tarve on myönnetty, on myös huomattava, että useimmat hyötyopin kilpailijat joutuvat *omissa* perusteissaan ennemmin tai myöhemmin vetoamaan onnellisuusperiaatteen. Siten ne itse asiassa tukevat utilitarismia ennemmin kuin tarjoavat sille todellista vaihtoehtoa. Ja kolmanneksi, vaikka jotkut hyötyopin kilpailijat välttyvätkin viittauksilta onnellisuusperiaatteen, ne puolestaan osoittautuvat yleensä joko *despoottisiksi* tai *anarkistisiksi*, koska niissä ei oteta kaikkien ihmisten onnellisuutta yhtäläisesti huomioon.

Utilitarismin perustelu onkin siis teorian klassikoiden mukaan siinä, että järkevillä ihmisillä on hyviä perusteita hyväksyä se omassa yhteiskunnassaan vallitsevan säätelyn pohjaksi.

15.

Tällainen oikeutus on kuitenkin avoin vastaväitteille kahdestakin suunnasta. Toisaalta voidaan huomauttaa, ettei »järkevienkään ihmisten hyväksyntä» välttämättä takaa teorian tai opin pätevyyttä; toisaalta voidaan pyrkiä kyseenalaistamaan se oletus, että järkevät ihmiset todella valitsisivat utilitarismin.

Ensinmainitun vastaväitteen tueksi kelpaavat ehkä parhaiten vaikkapa G. E. Mooren ja H. A. Prichardin antinaturalistiset ajatukset arvojen ja normien luonteesta.»Hyvän» tai »oikean» samaistaminen siihen, mitä ihmiset haluavat tai hyväksyvät, merkitsee näiden teoreetikkojen mukaan syyllistymistä *naturalistiseen virhepäätelmään*. Mooren mukaan »hyvän» väitetty identtisyys minkä tahansa luonnollisen ominaisuuden tai asenteen kanssa on asetettavissa epäilyksenalaiseksi ns. avoimen kysymyksen argumentilla – tarkastelemalla ehdotettua hyvyyden määrittelevää tekijää ja kysymällä, eikö sitä sittenkin voida ajatuksissa erottaa hyvästä.⁵² Hänen oma ehdotuksensa on, että inhimillisen tavoittelun lopulliset kohteet voidaan tunnistaa vain intuitiolla – tietämällä jotkut asiat hyväiksi, tietämättä kuitenkaan, millä perusteella ne ovat hyviä tai kuinka niiden hyvyys tunnustetaan.⁵³ Prichard puolestaan meni vielä pidemmälle ja väitti, että erityisen moraalisen intuition ansiosta ihmiset tunnistavat myös velvollisuutensa sekä sen, mikä on heille kiellettyä ja mikä sallittua. Ellei tämä olisi mahdollista, väittää Prichard, mitään velvollisuuksia – erotettuna oman mielen tai omien etujen mukaan toimimisesta – ei voisi olla olemassa, sillä esimerkiksi velvollisuus valita utilitarismi lainsää-

dännön pohjaksi olisi pelkkä »velvollisuus» valita jo etukäteen toimijalle mieluisin tai edullisin vaihtoehto.⁵⁴

Nonnaturalistiset ja intuitionistiset vastaväitteet ovat kuitenkin joko väistettävissä tai torjuttavissa. Mooren hyökkäys on itse asiassa parhaimmillaan vain selvästi objektivistisia tai selvästi subjektivistisia arvoteorioita vastaan: avoimen kysymyksen argumentti saattaa hyvinkin osoittaa, ettei asian tai asiantilan hyvyttä voida samaistaa sen fysikaalisiin ominaisuuksiin tai sen tuottamiin kokemuksiin. Mutta hahmottelemamme tarveperustainen utilitarismi ei edusta kumpaakaan näistä kannoista, vaan tekee hyvydestä ihmisten keskinäisen kanssakäymisen tuotteen: asian tai asiantilan arvokkuudesta – ainakin yhteiskunnallisen säätelyn puitteissa – sovitaan laskettaessa, mitkä tarpeet annetuissa tilanteissa saavat suurimman painon ja miksi.⁵⁵ Prichardin huomautuksiin taas Bentham ja Mill vastasivat jo etukäteen: ensinnäkin utilitarismia kehiteltäessä tarkoituksena on saada aikaan teoria, joka sopii yhteen mahdollisimman monen järkevän ihmisen omien ajatusten kanssa,⁵⁶ toiseksi prichardilainen »velvollisuutensa intuitiivisesti tunteva» lainsäätäjä olisi juuri sellainen oikullisesti toimiva despootti, josta Bentham teorian »todistuksessaan» varoitti.⁵⁷

16.

Toinen vastaväitteiden luokka suuntautuu siihen oletukseen, että järkevät ihmiset todella voisivat hyväksyä utilitaristisen opin edellä esitetyssä tai jossakin sitä suhteellisen läheisesti muistuttavassa muodossa. Seuraavat kolme ongelmaa ratkaisuyrityksineen on tarkoitettu osoittamaan sitä tapaa, jolla niitä ja muitakin niiden kaltaisia haasteita – joita on epäilemättä lukemattomia – voidaan pyrkiä käsittelemään.

Ensinnäkin, edeltävissä muotoiluissa mainitaan toistuvasti laskelmien tekeminen – ja utilitarismin vetoavuus onkin aina perustunut suurelta osalta siihen väitteeseen, että opin avulla pystytään tieteellisen tarkasti laskemaan oikea ratkaisu kulloises-sakin valintatilanteessa. Kuitenkin *konkreettisten hyötylaskelmien vaikeudet* ovat ilmeiset: jo periaatteiden tasolla voidaan kysyä, kuinka laajalle ihmisten keskuudessa ja kuinka pitkälle ajassa vaihtoehtojen seuraukset olisi arvioitava; käytännön tasolla ongel-maksi muodostuu vielä se, miten ihmisten ja muiden tuntevien olentojen onnellisuutta, mielihyvää tai tarpeentyydytystä voidaan luotettavasti ja tarkasti mitata laskelmien pohjaksi.

Vastaus haasteeseen on yksinkertainen, joskin ehkä myös pettymyksiä aiheuttava. Ajatus täsmällisistä hyötylaskelmista ja tieteellisen tarkoista päätöksistä ei nimittäin kuulu mitenkään keskeisesti utilitaristiseen traditioon. Vaikka Bentham *Johdatuk-sessa moraalien ja lainsäädännön periaatteisiin* esitti eräänlaisen »hedonistisen kalkyylin» peruseriaatteet, jo hänen oma esitysta-pansa kyseisissä kirjan kappaleissa paljastaa, ettei hän suinkaan tarkoittanut niitä täsmällisiksi mekaanisiksi laskuvälineiksi mieli-hyvän ja tuskan arviointiin.⁵⁸ Tarkoituksena oli paremminkin herkistää utilitaristinen päätöksentekijä sellaisillekin päätöstensä seurauksille, joita hän ei aina ilman muuta tule ajatelleeksi: epä-suorille haittavaikutuksille, itsestään toistuville heijastusvaiku-tuksille ja seurauksille, jotka kohdistuvat päätöksen välittömän vaikutuspiiriin ulkopuolelle jääviin yksilöihin.

Ehkä paras tapa ilmaista se, mitä utilitaristisella kalkyyllillä todella tarkoitetaan, on uudelleennimittää »laskelmien teko» *välit-tävien periaatteiden kehittämiseksi*.⁵⁹ Onnellisuusperiaate – jopa yllä esitetystä laajuudessaan – on aivan liian yleisluontoinen sääntö toimiakseen sellaisenaan yhteiskunnallisen päätöksenteon välineenä, ja siksi jokaista erityistä tilannetta tai tilanneluokkaa varten on muotoiltava jonkinlainen »deduktio» ylimmistä periaat-

teista niihin sääntöihin tai toimintasuosituksiin, joita niistä väitetään voitavan johtaa.⁶⁰ Järjestelmän ristiriidattomuuden nimessä on luonnollisesti pidettävä huolta myös siitä, että eri tilanneluokkia varten muotoiltavat periaatteet kriteereineen ovat keskenään yhteensopivia, ts. että utilitaristisen yhteiskunnallisen säätelyn välipremissit eivät muutu tilanteesta toiseen.⁶¹

17.

Toiseksi, teorian kiinnittäminen tarpeiden hierarkiaan esittämälämme tavalla saattaa johtaa tilanteeseen, jota järkevät ihmiset eivät olisi valmiita hyväksymään omassa yhteiskunnassaan – nimittäin jonkinlaiseen *perustavien tarpeiden tyranniaan*. Mikäli vaikkapa edellä mainitut kolme tarpeiden luokkaa – eloonjääminen, terveys ja mielihyvän kokeminen – on poikkeuksetta asetettava tarkkaan tärkeysjärjestykseen keskenään, on periaatteessa täysin mahdollista, että teorian mukaan yhteiskunnan voimavarat on pitkälle tulevaisuuteen suunnattava kokonaisuudessaan eloonjäämislukujen parantamiseen vaikkapa terveydenhuollossa ja että kaikki muut yhteiskuntaelämän ja kulttuurin osa-alueet on jätettävä vaille rahoitusta.

Haaste on yleisellä tasolla selvitettävissä helposti pienellä täsmennyksellä hierarkkisten tarpeiden teoriaan. Mainitut kolme tarpeiden luokkaa oli tarkoitettu vain karkeiksi esimerkeiksi toisiinsa seuraavista ja toistensa toteutumista takaavista tiloista ja kokemuksista: varsinainen jako perustavan ja johdetun tarpeen välillä on alkuperäisen määritelmän mukaisesti se, mitkä erilaisista tarpeista sekä niihin liittyvistä asiantiloista tai kokemuksista ovat välttämättömiä edellytyksiä toisten tavoittelulle.

Konkreettisissa vertailutilanteissa onkin muistettava, että esimerkiksi monien kulttuuristen nautintojen epäsuora hyöty

kansalaisten onnellisuudessa mitattuna on itse asiassa varsin suuri ja saattaa näin ylittää välittömämmän tarpeentyydytyksen aiheuttaman välittömän hyödyn. Tarpeiden hierarkia velvoittaa kyllä päätöksentekijät etsimään siirrettäviä varoja sieltä, missä aidosti vähäisemmät tarpeet toistuvasti asetetaan suurempien edelle – mutta *vain* sieltä. Yksittäisissä tapauksissa voi tietysti käydä niinkin, että vain jokin kulttuuritarkoituksiin varattu rahasumma voi terveydenhuoltoon suunnattuna pelastaa useita muuten menetettäviä ihmishenkiä, että varoja ei enää löydy vähemmän tärkeistä kohteista ja että ajateltu kulttuurinen tarve ei edes pitkällä aikavälillä voitvaisi olemassaolevaa välitöntä tarvetta järkevässä ja kiihkottomassa analyysissä. Silloin (ja vain silloin) varojen siirto olisi liberaalin tarveutilitarismin mukaan todella tehtävä. Mutta ei ole aivan selvää, olisiko toimenpide näiden oletusten vallitessa enää utilitarismin kritikoidenkaan mielestä tuomittavissa.

18.

Kolmanneksi, utilitaristisia teorioita on aina syytetty siitä, etteivät ne riittävästi kiinnitä huomiota distributiivisen oikeudenmukaisuuden pulmiin. Tavallisimmat kritiikin muodot ovat tarveteorian puitteissa helposti väistettävissä: enemmistön kurjuudelle perustuva vähemmistön onnellisuus ja vähemmistön kurjuudelle perustuva enemmistön onnellisuus olisivat kumpikin mahdottomuuksia tarvehierarkian ansiosta: perustavampia tarpeita ei liberaalissa utilitarismissa jätetä tyydyttämättä vähemmän perustavien tyydyttämiseksi. Mutta myös yhtäläisten tarpeiden alueella voi ilmetä kahdenlaisia jako-ongelmia: yhtäältä teorian koetinkiveksi saattaa muodostua *systemaattisen syrjäytymisen mahdollisuus* yhteiskunnallisia etuisuuksia jaettaessa, toisaalta *yksityisyyden karkeat loukkaukset*

saattavat olla mahdollisia tilanteissa, joissa hierarkia ei tarjoa yksilöille suojaansa.

Systemaattinen syrjäytyminen tarkoittaa tässä yhteydessä sitä, että tietty ihmisryhmä voi – jostakin puhtaasti satunnaisesta syystä – aina jakotilanteessa jäädä vaille virallisesti hakemaansa palvelusta, vaikka ryhmän jäsenten tarpeet ovat hierarkkisesti samalla tasolla kuin niidenkin, jotka palveluksia saavat. Ongelman ratkaisu jakaantuu kolmeen osaan. Ensinnäkin voidaan olettaa, että jos tarve kaikilla hakijoilla on riittävän suuri, heille kaikille tulisi muita julkisia menoeriä leikaten taata kysytty palvelus. Useimmisissa ongelmallisilta näyttävissä tilanteissa tarvelaskelma suosittelisi luultavasti tätä vaihtoehtoa. Toiseksi on erittäin todennäköistä, että järjestelmällinen syrjäytyminen aiheuttaa sen kohteeksi joutuneille kasaantuvia ongelmia, jotka jonkin pisteen jälkeen nostavat heidän suuremmaksi kasvaneet tarpeensa yli muiden hakijoiden tarpeen. Tällöin on jo alun pitäen omaksuttava linja, joka ottaa tämän mahdollisuuden huomioon. Kolmanneksi, ellei varoja todella voida siirtää muualta ja mikäli kasaantuvia haittoja ei ole, »syrjäytyminen» on välttämätöntä ja se tulisi päätöksissä hyväksyä. Mutta kuten sanottua, pulma saisi utilitaristisessa laskelmassa luultavimmin ratkaisunsa jo kahdessa edeltävässä kohdassa.

Yksityisyyden loukkauksista hyödyn nimissä on kirjallisuudessa esitetty monia esimerkkejä, joista Judith Jarvis Thomsonin kirurgikysymys sopii ehkä parhaiten tilanteeseen.⁶² Miksi taitava elinsiirtokirurgi ei saa nukuttaa vastaanotolle sattumalta tullutta tervettä ihmistä ja leikata häntä kappaleiksi saadakseen elinsiirtomateriaalia viidelle potilaalleen, joista yksi tarvitsee sydämen, kaksi keuhkon ja kaksi munuaisen? Mikäli potilaat kuolevat joidenkin tuntien sisällä ilman elinsiirtoa, heidän tarpeensa ovat hierarkkisesti samalla tasolla kuin vastaanotolle tulleen eloonjäämisen tarve, eikä lukumäärien laskemiselle näytä utilitaristisessa kalkyyllissä olevan hyväksyttävää vaihtoehtoa. Kummallakaan

osapuolella ei sinänsä ole velvollisuutta uhrautua toisen puolesta, mutta koska tällaisessa tasapelitilanteessa ei ulkopuolinen päättäjä voi kunnioittaa molempien osapuolten tarpeita ja autonomiaa, päätös on tehtävä suuntaan tai toiseen. Tarveteoria ei sen kriitikoiden mukaan pysty vastaamaan kysymykseen järkevien ihmisten moraalisten vakaumusten mukaisesti, ja se onkin siksi hylättävä epäeettisenä.

Utilitarismin arvostelijoiden oma vastaus kysymykseen on, että yksilön elämän pyhyys tai yleiset ihmisoikeudet kieltävät aina kuoleman aiheuttamisen viattomalle henkilölle riippumatta siitä, tapahtuisiko se useamman muun henkilön pelastamiseksi. Ja lainsäädännön on käsityksen mukaan kaikissa olosuhteissa tuettava elämän pyhyyttä ja ihmisoikeuksia rankaisemalla ankarasti niiden loukkaajia. Vastaus näyttääkin selvittävän kirurgikysymyksen, mutta sen yleinen omaksuminen tuottaisi myös omat ongelmansa, joita voidaan valottaa toisen usein käytetyn esimerkin avulla. Mitä raitiovaunun kuljettajan pitäisi tehdä, kun vaunun jarrut joutuvat epäkuntoon ja hänen ainoa mahdollisuutensa pelastaa radalla työskentelevät viisi korjaajaa varmalta kuolemalta on ohjata vaunu sivuraitteelle ja törmätä kuolettavasti siellä seisovaan yhteen korjaajaan?⁶³ Vaikka tilanne on muodollisilta ominaisuuksiltaan symmetrinen kirurgiesimerkin kanssa, useimmat ihmiset hyväksyvät tässä tapauksessa mieluummin »yhden uhraamisen» kuin suuremman joukon hengenmenetyksen. Tuntuisi kohtuuttomalta rangaista raitiovaunun kuljettajaa, vaikka hän antaisi henkilöiden lukumäärän vaikuttaa päätökseensä ja ohjaisi ajoneuvonsa sivuraitteelle. Elämän pyhyys ja ihmisoikeudet eivät ilmeisesti voikaan toimia päätösten ainoana perustana edes utilitarismia arvostelevissa opeissa itsessään.

Hyötyopin ratkaisu ongelmaan perustuu joko tarpeiden uudelleenmäärittelylle kirurgiesimerkissä tai vetoamiselle leikkauspäätöksestä koituviin epäsuoriin haittoihin. Elämä, jonka

elinsiirtopotilaat saisivat operaation seurauksena, olisi heille jossakin epämääräisessä mutta tärkeässä mielessä »toinen elämä», kun taas vastaanotolle tulleen henkilön elämä on hänen »ensimmäisensä», – siksi vastaanotolle tulijan eloonjäämisen tarve on hierarkkisestikin korkeammalla tasolla kuin elinsiirtoa odottavien eloonjäämisen tarve. Ja vaikka tällaisiin jaotteluihin ei turvauduttaisikaan, potilaiden käyttäminen kudospankeina toisten potilaiden tarpeisiin aiheuttaisi varmasti todellisuudessa koko joukon epäsuoria haittavaikutuksia. Ihmiset eivät uskaltaisi mennä sairaaloihin, ja näin heidän sairautensa pääsisivät kehittymään paljon nykyistä pahemmiksi ennen hoitotoimiin ryhtymistä. Eivätkä elinsiirtopotilaitakaan pääsisi kauan nauttimaan kudosten uudelleenjaosta: muiden ihmisten lisääntyvän sairaalakammon takia sopiva materiaali vähenisi ja loppuisi vähitellen terveiden ihmisten sairaalakäyntien myötä. Näin edes pitkän aikavälin hyötylaskelma ei todellisuudessa tue utilitarismin nimiin luettua päätösvaihtoehtoa.

19.

Utilitarismin kummankin taustaoletuksen pätevyyttä on jo teorian itsensä vaatimuksesta koeteltava yhä uudelleen lainsäädäntöön ja muuhun yhteiskunnalliseen säätelyyn liittyvissä käytännön tilanteissa. Yllä hahmoteltu liberaali tarvepohjainen utilitarismi on yksi yritys ratkaista joitakin hyötyoppia tavallisesti vaivaavista ongelmista; useampien vastaesimerkkien tarkastelu pakottaisi varmasti aina uusiin korjauksiin ja täsmennyksiin teoriassa.

HUOMAUTUKSIA

Ilmestynyt julkaisussa *Ajatus* 47 (1990), s. 96–123.

Esitelmöimme tämän kirjoituksen eri versioita vuoden 1989 aikana suomeksi ja englanniksi seuraavissa tieteellisissä kokouksissa: Valistus, oikeudet ja vallankumous, Suomen oikeusfilosofisen yhdistyksen järjestämä seminaari, Helsinki 9.–10.3.; Bentham, Mill and Utilitarianism: International Bentham Society Conference Cambridge, Englanti 13.–15.7.; The 14th World Congress in Philosophy of Law and Social Philosophy Edinburgh, Skotlanti 17.–22.8.; Suomen Filosofisen Yhdistyksen kokous, Helsinki 25.10. Kiitämme kaikkia niitä näiden kokousten osanottajia, jotka ovat kritiikillään ja kommenteillaan auttaneet meitä uudelleenmuokkaamaan, korjaamaan ja selvittämään ajatuksiamme. Lisäksi haluamme erityisesti kiittää dosentti Heikki Kannistoa (Helsingin yliopisto), jonka kanssa käymämme keskustelut olivat sekä alkuperäinen motivaatio kirjoituksen ensimmäisen version laatimiseen että ehtymätön kannustin sen muokkaamiseen yhä uusiin muotoihin.

1. Ks. esim. Smart ja Williams 1973, Quinton 1973, Brandt 1979, Singer 1979.
2. Ks. Sidgwick 1874, Moore 1903, Moore 1912.
3. Utilitarismin puitteissa esimerkiksi J. S. Milliin liitetyn aksiologisen naturalismin mukaan "hyvyys" on asiantilojen luonnollinen ominaisuus, G. E. Mooren nonnaturalismin mukaan se on intuitiivisesti tunnettu ei-luonnollinen ominaisuus. Sekä Millin että Mooren teoriat ovat kognitivistisia, mikä tarkoittaa, että niiden mukaan arvoväitteillä on totuusarvo; sen sijaan esimerkiksi C. L. Stevensonin emotivismi ja myöhemmin R. M. Haren preskriptivismi ovat nonkognitivistisia metaetiikan teorioita, jotka väittävät, että arvoväitteet ovat paremminkin tunteenilmauksia tai universaalien käskyn luonteisia lausahduksia kuin totuusarvon omaavia väitelauseita. R. B. Brandt on utilitaristisessa teoriassaan ehkä monipuolisimmin pyrkinyt ottamaan huomioon näitä metaeettisiä kehityslinjoja. Ks. Mill 1861, Moore 1903, Stevenson 1944, Hare 1952, Brandt 1959.
4. Ja kun yhteisön säätelyä koskevat asiat lopulta palasivat utilitaristisiin kirjoituksiin 1970- ja 1980-luvuilla, pääteemaksi muodostui yksilön ja yhteiskunnan välinen suhde ongelmiseen – kysymys, joka on aina ollut tärkeämpi oikeus- ja vapausperustaiselle ajattelulle kuin filosofisille hyötyopeille (vrt. kuitenkin viite 5). James Millin varhaisutilitaristinen ajatus yksilön egoismista, joka kanavoituu rationaalisuuden ja prudentiaalisuuden kautta kaikkia hyödyttäväksi yhteiskunnalli-

seksi toiminnaksi, koki lyhyen renessanssin, kunnes luhistui sisäisesti laskenta-, äänestys- ja pinnariongelmiensa ansiosta sekä kaadettiin ulkoisesti tasa-arvon- ja vapaudenvastaisuutensa takia. Ks. esim. Sen ja Williams (toim.) 1982, James Mill 1835.

5. Ajattelipa asiaa miltä kannalta tahansa, "kaikkien ajattelevien ja tuntevien luontokappaleiden yhteinen hyvä", utilitarismin asettama tavoittelun kohde, tarjoaa huomattavasti luontevamman lähtökohdan yhteiskunnan järjestäytymiselle kuin yksilön moraaliseen suuntautuneisuudelle. Ongelmana yksilöetiikan kannalta on lähinnä se, kuinka yksilö saataisiin motivoitumaan muiden hyvän tavoittelusta. Periaatteessa yksi mahdollisuus olisi valistuneen egoismin ja siitä jotenkin väistämättä seuraavan yhteistyön tie (vrt. viite 4), jota esim. David Gauthier on ei-utilitaristisessa teoriassaan puolustanut. Toinen mahdollisuus on kuvitella tai toivoa, että ihmisten luontainen altruismi saa heidät ajattelemaan toistensa hyvää ja pitämään sitä oman toimintansa päämääränä. Vielä kolmas vaihtoehto on R. M. Haren ja Peter Singerin tavoin väittää, että jo puhuminen moraalista tai puhuminen moraalisesti edellyttää käsitteellisesti muiden olioiden intressien ja preferenssien huomioonottamista. Mutta mikään näistä vaihtoehtoista ei ole mitenkään itsestään selvästi pätevä: ensimmäinen on melko todennäköisesti teknisesti toimimaton, toinen epärealistinen ja kolmas tarvitsee riippumatonta tukea ennen kuin se voidaan hyväksyä – miksi "moraalin kieltä" pitäisi käyttää, ellei se sovi yksilön omiin suunnitelmiin? Ks. Gauthier 1986, Singer 1979, Hare 1981.

6. Bentham 1789.

7. Bentham 1789, 4 (kursivointi poistettu). Alkutekstin ilmaus kirjan päämäärästä on "[to serve] as an introduction to a penal code" – tämä viittaa täsmällisemmin sanottuna rikoslain kodifointiin jota Bentham ajoi englantilaisen rikosoikeuden tapausperustaisen common law -järjestelmän tilalle. Tarkemmin tästä esim. Ylikangas 1984, s. 139–152.

8. Esim. Ryan, 'Introduction', kirjassa Mill ja Bentham 1987.

9. Mill 1859.

10. Mill, 1861. *Utilitarianism* ilmestyi alunperin kolmena artikkelina *Fraser's Magazine*-nimisessä lievästi radikaalissa ei-akateemisessa aikakauslehdessä, ja kuten esimerkiksi Alan Ryan (1987, s. 13–14) toteaa, se ei suinkaan ollut filosofinen yritys selvittää hyötyopin loogisia ja metodisia ongelmia, vaan yksinkertaisesti kirjoittussarja lehden lukijoiden vakuuttamiseksi siitä, että moraalilla on mahdollista ilman uskontoakin, että utilitaristi voi yhtä hyvin kuin kuka tahansa muukin tehdä

velvollisuutensa velvollisuudesta, ilman ulkoisia motiiveja ja että hyödyn tai mielihyvän omaksuminen etiikan perustaksi ei välttämättä johda "sikafilosofiaan", jonka korkein päämäärä olisi alhaisissa tyydytyksissä rypeminen.

11. Benthamin suhteesta yksilömoraaliin ks. esim. H. L. A. Hart, 'Introduction', kirjassa Bentham 1982. xiix–lii.

12. Benthamin alkuperäinen nimitys tälle periaatteelle oli hyötyperiaate (the principle of utility), mutta ilmaisen epäinformatiivisuuden johdosta hän käytti myöhemmin nimitystä onnellisuusperiaate (the greatest happiness principle, the greatest felicity principle) – Bentham 1789, s. 11–12 ja 11 viite a.

13. Bentham 1789, s. 11. "Tuottaminen" tarkoittaa tässä "tuo maailmaan tulokseen tai seurauksinaan". Sanalla "oikea" Bentham pyrki ilmaisemaan käsityksensä toimintavaihtoehdon suositeltavuudesta – ts. että jokin on oikein implikoi, että, se tulisi, pitäisi ja on velvollisuutemme tehdä (paitsi milloin "oikeita" ratkaisuja on useampia, jolloin vain jonkin niistä tekeminen on velvollisuutemme jne. ja niiden joukosta voidaan näin ollen vapaasti valita mikä tahansa). (Hart 1982, s. xiiv–xiv.)

14. Bentham 1789, s. 38–41.

15. Tätä kolmatta ehtoa ei Bentham ilmeisesti koskaan eksplisiittisesti ilmaissut, mutta se on ainakin 1900-luvulla poikkeuksetta liitetty hänen teoriaansa sitä eriteltäessä – osittain kai koska hän ei yksilöiden "painottomuutta" kieltänytään, osittain koska se sopii hyvin hänen radikaalin ja etuoikeuksia vastustavan ajattelunsa henkeen. "Benthamin" kuuluisa lause "everybody to count for one, nobody for more than one" on peräisin J.S. Milliltä (1861, s. 336).

16. Esimerkki on moraaliparadoksin muodossa esitetty kirjassa Lagerspetz, Talja ja Vihjanen 1985, s. 127–128.

17. Lausumaton lisäoletus esimerkissä luonnollisesti on, ettei näytöksen järjestäminen tai järjestämättömyys vaikuta sitä eikä tätä näytökseen osallistuvien leijonien mielihyvätilanteeseen.

18. Kant 1785.

19. Yleisten ihmisoikeuksien kahta tulkintaa, Amerikan Yhdysvaltojen perustuslakiin kirjoitettua ja Ranskan vallankumouksen julistamaa, käsittelee valaisevasti Tuori 1989.

20. Mahdollinen vastaus tähän haasteeseen olisi väittää, että kuvatun amfiteateriesityksen kaltaisten näytösten hyväksyminen tuottaisi pitkällä aikavälillä niin paljon enemmän tuskaa kuin mielihyvää, että se tulisi kuin tulisikin kieltää puhtaasti klassis-utilitaristisilla perusteilla. Mutta tällainen vastaväite sisältää niin monia hankalia psykologisia, sosiaalisia ja historiallisia ennako-oletuksia, ettei se juurikaan selvennä käsiteltävää asiaa.

Itse asiassa Bentham itsekin huomasi, minkälaisiin ongelmiin lukumäärien diktatuuri utilitarismin vie, ja pyrki esittämään siihen ratkaisuja myöhemmissä kirjoituksissaan – esim. *Deontology together with a Table of the Springs of Action and Article on Utilitarianism*, s. 310 ja 'Pannomial Fragments' kirjassa Bowring (toim.) 1962, osa III, s. 211. Jälkimmäisestä kirjoituksesta löytyykin irrallisena toteamuksena seuraava lisäys onnellisuusperiaatteeseen (joka tässä on ymmärrettävä ilmaistuksi ilman lukumääriä): "Ristiriita- ja kilpailutilanteissa: kun osapuolten onnellisuudet ovat yhtäläiset, useamman onnellisuus on katsottava tärkeämmäksi kuin harvemman onnellisuus." Tämän huomautuksen hengessä kehitämme klassisen utilitarismin teoriaa alla §§ 4–6.

21. Edellä § 2.

22. Mill 1861, s. 279. Yksinkertaisen hedonismin yksityiskohtaisempi kritiikki on F.H. Bradleyn kirjoitus "mielihyvistä mielihyvän vuoksi" kirjassa *Ethical Studies* (1876).

23. Mill 1861, s. 279–280.

24. Mill 1861, s. 280.

25. Mill 1861, s. 281. Huomattakoon, että vastoin usein esiintyvää muotoilua ja käsitystä Mill ei vertaa toisiinsa Sokratesta ja sikaa.

26. Moore 1903, s. 188. Mooren ajattelun taustaa valottaa Levy 1981.

27. Filosofista keskustelua homoseksuaalisuuden sallimisesta ja kieltämisestä on angloamerikkalaisessa kulttuuripiirissä käyty ns. Wolfendenin raportin ilmestymisestä 1957 saakka – kyseinen homoseksuaalisuutta ja prostituutiota käsitellyt englantilainen työryhmäraportti kannatti näiden suhteen liberaalia kantaa, joutui konservatiivien (erityisesti lordi Devlinin) hyökkäyksen kohteeksi, sai liberaaleja puolustajia ja on pitänyt jatkuvaa keskustelua yllä 1980-luvulle asti. Ks. *Report of the Committee on Homosexual Offences and Prostitution* (1957), Devlin 1959, Hart 1963, Mitchell 1968, Dworkin 1974 luku 10, Lee 1986.

28. Edellä § 4

29. Erilaisia tarpeita on monipuolisesti esitelty ja luokiteltu teoksessa Heiskanen ja Airaksinen 1979, s. 30–42.

30. Tutkimuksissa on havaittu, että homoseksuaalisuuden dekriminointi helpottaa pysyvien parisuhteiden luomista ja vähentää näin tarvetta sukupuolitautilien kannalta riskialttiisiin tilapäisiin seksisuhteisiin. Dekriminalisointi voi näin ollen säästää ihmishenkiä esimerkiksi vähentyneiden immuunikatotausten muodossa. Ks. Sinclair ja Ross 1986, s. 119–127.

31. Väite närkästyneiden kansalaisten mielipahasta ei ole aivan ongelmaton: voihan löytyä esimerkiksi vakavasti uskonnollisia henkilöitä, joiden mielenterveys todella järkkyy siitä ajatuksesta, että homoseksuaalinen toiminta on laillista. Toisaalta tämä huomautus voi olla kierrettävissä vetoamalla vallitseviin tosiasioihin (parhaan käytettävissä olevan tieteellisen tiedon valossa) – ehkä tällaisia yksilöitä ei ole olemassa; ehkä heitä on, mutta heidät, toisin kuin homoseksuaaliset henkilöt, voidaan vähäisillä kustannuksilla kasvattaa ajattelemaan toisin. Emme mene näihin yksityiskohtiin tässä, koska tarkoituksemme ei ole puolustaa klassista utilitarismia oikeana teoriana vaan vain esittää sen erilaisia muotoiluja matkalla kohti toisenlaista ja kattavampaa teoriaa.

32. Edellä § 2.

33. Kaikilla näillä toimilla voi tietenkin olla suoria tai epäsuoria haittavaikutuksia muihin yksilöihin – kuten monet kansanterveystutkijat ja -viranomaiset Suomessakin väittävät – mutta esitetyn kannan mukaan siis rajoitukset ovat sallittuja vaikka tällaisia vaikutuksia muihin ei olisikaan, pelkästään toimijan oman edun nimissä.

34. Olemme käsitelleet näitä perusteluita huumekieltojen yhteydessä artikkelisamme 'Pitäisikö huumeet laillistaa?' (1989).

35. Klassisen tarveutilitarismin sallimia keinoja olisivat nykyisen tieteellisen tiedon valossa esimerkiksi kolesterolikortit, jotka takaisivat jokaiselle kansalaiselle vain turvallisen määrän eläinrasvoja, tai vaikkapa natriumkloridilait, joiden ansiosta ravintoloiden pöydillä ei saisi näkyä asiakaskäyttöön tarkoitettuja suola-astioita. Nykyisin Suomessa harjoitettu terveyskasvatus ja -valistus, jota sitäkin joskus arvostellaan rajoittavuudestaan, olisi siis tähän malliin verrattuna äärimmäisen liberaali vaihtoehto.

36. Edellä § 6.

37. Esim. Feinberg 1980, s. 40–44, Kleinig 1983, s. 50–51.

38. Autonomian puolustaja voisi vielä yrittää vastata haasteeseen vetoamalla kaikkien ihmisten kuolevaisuuteen. Koska kukaan ei voi pysyä hengissä loputtomiin, eloonjäämisestä puhuminen on suhteutettava ihmisen luonnolliseen elämänkaareen, ja siihen saattaa hyvinkin kuulua vaarallisten asioiden tekeminen vaikkapa mielihyvän saavuttamiseksi. Mutta vastaus ei pelasta tilannetta siitä yksinkertaisesta syystä, että "luonnollista elämänkaarta" ei juuri voida määritellä viittaamalla sellaisiin tekijöihin, jotka lyhentäisivät sitä "luonnottomasti". Kaikista mielihyvää tuottavista epäterveellisistä toiminnoista luopuminen jäisi edelleen teorian puitteissa lailliseksi velvollisuudeksemme.

39. Edellä §§ 2,4,6.

40. Edellä § 2.

41. Bentham 1789, s. 149.

42. Bentham 1789, s. 290.

43. Mill 1859, s. 14–15.

44. Ääriesimerkki benthamilaisen yksilön painottomuudesta oli Benthamin vankila-ihanne, Panopticon, jossa jokainen vanki olisi ollut jatkuvasti näkymättömän tarkkailun alaisena. Benthamin sanoin: "Sanottakoon heitä ihmisiksi, munkeiksi, sotilaisiksi tai vaikka koneiksi – sillä ei ole väliä, kunhan he vain ovat onnellisia sellaisia." (Ryan 1987, s. 33).

45. Siltaesimerkki on peräisin Millin *Vapaudesta*-kirjasta, s. 118.

46. Nämä neljä oikeutetun paternalismin luokkaa on esittänyt Ten 1971, s. 56–66. Myöhempiä keskustelua paternalismista esittelevät monipuolisesti esim. Kleinig 1983 sekä Feinberg 1986.

47. Mainitut ehdot eivät kuitenkaan saa toimia sumuverhona sellaiselle jyrkälle paternalismille, joka johonkin voimakkaaseen ideologiaan tai poliittiseen teoriaan viitaten vaatii holhoavia rajoituksia koko ihmisten nykyiselle elämäntavalle. Ihmisten ei voida katsoa toimivan tietämättömyydestä tai liiallisen tunnekuohun vallassa aina silloin, kun he joidenkin muiden ihmisten käsitysten mukaan toimivat irrationaalisesti tai väärin. Korjattu painottomuusehto täyttyy, kunhan varmistetaan, että omia riskejään ottavat toimijat ovat jossain teknisessä – ei-moraalisessa

– mielessä järjissään sekä vaaroista tietoisia. Mitä taas sosiaaliin paineisiin tulee, on muistettava, että itseään määräävää yksilöä ei ole olemassakaan ilman yhteisöä ja sen paineita – autonomia ei ole mahdollista tyhjiössä. Niinpä on oltava olemassa joitakin kulttuurisia ja sosiaalisia paineita, joiden läsnäolo on hyväksyttävä ryhtymättä laajamittaisiin rajoituksiin niiden kitkemiseksi. Maltillisen ja jyrkän paternalismin erosta ks. H. Häyry 1988. Autonomian ja sosiaalisten paineiden sekoittumisesta ks. Dworkin teoksessa Engelhart ja Callahan (toim.) 1978.

48. Erilaisia vastuuperiaatteita esittelee tiiviisti ja informatiivisesti Miller 1983, s. 72–75.

49. Toimintasääntö voitaisiin periaatteessa yhdistää edellä muotoiltuihin ehtoihin (l), (2'') ja (b'), joista viimeksi mainittu ilmaisisi poikkeuksen ehdon (4) käytölle. Tällöin jyrkkä liberalismi voitaisiin ymmärtää utilitarismin muotona, mutta kylläkin melko omituisena sellaisena – "mahdollisimman monen mahdollisimman suuren onnellisuuden" tavoittelusta kun ei tässä mallissa juuri voitaisi puhua.

50. Bentham 1789, s. 13; Mill 1861, s. 307.

51. Bentham 1789, s. 15–16; Mill 1861, s. 307–314. Millin "todistukset" koskevat niin selvästi utilitarismia moraalioppina, että käytämme seuraavassa hyväksemme lähinnä vain Benthamin luetteloa opin eduista yhteiskunnallisen säätelyn välineenä.

52. Moore 1903, s. 6–17.

53. Moore 1903, s. x, 142–144, 148.

54. Prichard 1912.

55. Tarkemmin tästä pohdinnoissa "arvokonstruktivismista" artikkelissa Niiniluoto 1984 sekä "intersubjektivismista" tämän kirjan ensimmäisessä luvussa 'Arvot ja niiden arviointi'.

56. Ryan 1987, s. 51.

57. Edellä § 14.

58. Bentham 1789, s. 39–40.

59. Ryan 1987, s. 29–31.

60. Termi "deduktio" on tekstissä lainausmerkeissä, koska missään tavanomaisessa mielessä onnellisuusperiaatteesta ei voida loogisesti johtaa toimintasääntöjä. Tärkeimmäksi eroksi sellaiseen johtamiseen muodostuu juuri se, että välittäviä periaatteita – "deduktion" alapremissejä – on luotava, lainattava muista ajatussuunnista ja muokattava tarkastelun edetessä. Vrt. tätä ajatukseen "soveltavan etiikan" metodista kirjoituksessa M. Häyry 1987.

61. Puheistaan huolimatta esimerkiksi Bentham itse käytti hedonistisen kalkyylin elementtejä – mielihyvän ja tuskan voimakkuutta, kestoa, todennäköisyyttä, läheisyyttä, jatkuvuutta, puhtautta ja kokijoiden määrää – lainsäädännön välittävien periaatteiden kriteereinä tavalla, joka oli kaukana pelkämästä mekaanisesta laskennasta. Itse asiassa hänen työnsä Englannin lainsäädännön uudistamiseksi 1800-luvulla tarjoaakin valaistusta siihen, mihin yhteyteen utilitarismin syyttäminen laskelmien epärealistisuudesta yleensä kuuluu. Benthamin ihanteena oli lainsäädännön kodifointi eli pukeminen yksikäsitteisen, kaikenkattavan ja ainakin periaatteessa kaikkien tiedossa olevan säännösten muotoon, kun taas hänen vastustajansa puolustivat maan vanhaa ennakkotapauksiin perustuvaa common law -järjestelmää, jonka luonteen ja toiminnan ymmärsivät lähinnä vain tuomarit ja erilaiset asianajajat. Common law -järjestelmässä lain säätäjänä toimivat suurelta osalta tuomarit, jotka voivat tulkita ennakkotapausten sopivuutta käsiteltäviin asioihin (ainakin kollektiivisen) mielensä mukaan – jolloin säätelyn despoottisuus ja oikullisuus Benthamin varoitusten mielessä on potentiaalisesti läsnä kaiken aikaa. Kun siis Benthamin suosittelimia uudistuksia arvosteltiin "laskelmien" epärealistisuudesta, arvostelijoiden oma vaihtoehto perusti (realistisemmat?) laskelmansa tuomarin subjektiivisen kokemuksen ja intuition varaan.

62. Esimerkki vertailukohtineen on peräisin J.J.Thomsonin teoksesta *Rights, Restitution, and Risk: Essays in Moral Theory* (1986), s. 94–95. Olemme käsitelleet vertailua pitempään kirjoituksessamme 'Utilitarianism, human rights and the redistribution of health through preventive medical measures' (1989).

63. Foot 1981, s. 23.

KIRJALLISUUTTA

Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789).
Toim. J. H. Burns ja H. L. A. Hart. Methuen, Lontoo ja New York 1982.

- Bentham, J., 'Pannomial Fragments', teoksessa J. Bowring (toim.), *The Works of Jeremy Bentham*, 11 osaa (1838–1843). Uusintapainos, Russell, New York 1962.
- Bradley, F. H., *Ethical Studies*. Oxford University Press, Oxford 1876.
- Brandt, R. B., *A Theory of the Good and the Right*. Clarendon Press, Oxford 1979.
- Brandt, R. B., *Ethical Theory*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. J. 1959.
Deontology together with a Table of the Springs of Action and Article on Utilitarianism. Toim. A. Goldwor. Clarendon Press, Oxford 1983.
- Devlin, P., *The Enforcement of Morals* (1959). Oxford University Press, Oxford 1965.
- Dworkin, G., 'Moral autonomy', teoksessa H. T. Engelhart, Jr. ja D. Callahan (toim.), *Morals, Science and Sociality Vol. III: The Foundations of Ethics and Its Relationship to Science*. The Hastings Center, New York 1978.
- Dworkin, R., *Taking Rights Seriously*. Duckworth, Lontoo 1974.
- Feinberg, J., *Harm to Self*. Oxford University Press, Oxford 1986.
- Feinberg, J., *Rights, Justice and the Bounds of Liberty*. Princeton University Press, Princeton 1980.
- Foot, P., *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. University of California Press, Berkeley ja Los Angeles 1981.
- Gauthier, D., *Morals by Agreement*. Clarendon Press, Oxford 1986.
- Hare, R. M., *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*. Clarendon Press, Oxford 1981.
- Hare, R. M., *The Language of Morals*. Oxford University Press, Oxford 1952.
- Hart, H. L. A., *Law, Liberty and Morality*. Oxford University Press, Lontoo 1963.
- Hart, H. L. A., 'Introduction', teoksessa Bentham 1982.
- Heiskanen, H. ja Airaksinen, T., *From Subjective Welfare to Social Value: Axiology in Methodological and Philosophical Perspective*. Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1979.
- Häyry, H., 'Tahdonalainen eutanasia ja lääkärin paternalismi', *Ajatus* 45 (1988), s. 154–166.
- Häyry, H. ja Häyry, M., 'Utilitarianism, human rights and the redistribution of health through preventive medical measures', *Journal of Applied Philosophy* 6 (1989), s. 43–51 – myös: 'Utilitarismi, ihmisoikeudet ja terveyden uudelleenjako preventiivisen lääketieteen keinoin', *Sosiaalilääketieteellinen Aikakauslehti* 25 (1988), s. 256–264.
- Häyry, H. ja Häyry, M., 'Pitäisikö huumeet laillistaa?', *Alkoholipolitiikka* 54 (1989), s. 135–138.
- Häyry, M., 'Mitä on soveltava etiikka?', *Ajatus* 44 (1987), s. 162–175.

- Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). Verlag Felix von Meiner, Hampuri 1952.
- Kleinig, J., *Paternalism*. Manchester University Press, Manchester 1983.
- Lagerspetz, E., Talja, J. ja Vihjanen, S., *Filosofian ongelmia ja paradokseja*. Turun yliopiston Filosofian ja tilastotieteen laitos, Turku 1985.
- Lee, S., *Law and Morals*. Oxford University Press, Oxford 1986.
- Levy, P., *Moore: G. E. Moore and the Cambridge Apostles*. Oxford University Press, Oxford 1981.
- Mill, J., *A Fragment on Mackintosh*. Lontoo 1835.
- Mill, J. S., *On Liberty*. (1859), teoksessa R. Wollheim (toim.), *Three Essays*. Oxford University Press, Oxford 1975.
- Mill, J. S., *Utilitarianism*. (1861), esim. teoksessa J. S. Mill ja J. Bentham, *Utilitarianism and other essays*. Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex 1987.
- Miller, D., 'Constraints on Freedom', *Ethics* 94 (1983), s. 66–86.
- Mitchell, B., *Law, Morality and Religion in a Secular Society*. Oxford University Press, Oxford 1968.
- Moore, G. E., *Etiikan peruskysymyksistä* (1912). Suom. K. J. Hintikka ja S. Kivinen. Otava, Helsinki 1965.
- Moore, G. E., *Principia Ethica*. Cambridge University Press, Cambridge 1903.
- Niiniluoto, I., 'Arvojen olemassaolosta', teoksessa *Tiede, filosofia ja maailmankatsomus: Filosofisia esseitä tiedosta ja sen arvosta*. Otava, Helsinki 1984.
- Prichard, H. A., 'Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?' (1912), teoksessa *Moral Obligation*. Clarendon Press, Oxford 1949.
- Quinton, A., *Utilitarian Ethics* (1973). 2. laitos, Duckworth, Lontoo 1989.
- Report of the Committee on Homosexual Offences and Prostitution*. Cmnd. 247, 1957.
- Ryan, A., 'Introduction', teoksessa Mill ja Bentham 1987.
- Sen, A. ja Williams, B. (toim.), *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge University Press, Cambridge 1982.
- Sidgwick, H., *The Methods of Ethics* (1874). 7. laitos, Macmillan, Lontoo 1962.
- Sinclair, K. ja Ross, M., 'Consequences of decriminalisation of homosexuality: a study of two Australian states', *Journal of Homosexuality* 12 (1986), s. 119–127.
- Singer, P., *Practical Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge 1979.
- Smart, J. J. C. ja Williams, B., *Utilitarianism: For and Against* (1973). 2. laitos, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- Stevenson, C. L., *Ethics and Language*. Yale University Press, New Haven 1944.
- Ten, C. L., 'Paternalism and morality', *Ratio* 13 (1971), s. 56–66.
- Thomson, J. J., *Rights, Restitution, and Risk: Essays in Moral Theory*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1986.

Tuori, K., 'Ihmisoikeuksien julistuksen kiistelty perintö'. Yliöartikkeli, Helsingin Sanomat 24. 9. 1989, s. 2.

Ylikangas, H., *Miksi oikeus muuttuu: Laki ja oikeus historiallisen kehityksen osana*. WSOY, Porvoo 1984.

Luku 3

LIBERAALI UTILITARISMI JA SOVELTAVA ETIIKKA

Matti Häyry

Normatiivisen etiikan tehtävä on määritellä tyhjentävästi ja mahdollisimman hyväksyttävällä tavalla moraalisten agenttien oikeudet ja velvollisuudet. Yleiset eettiset teoriat pyrkivät tavallisesti täyttämään tämän tehtävän nimeämällä joukon perustavia periaatteita, joita soveltamalla oikeudet ja velvollisuudet voidaan kussakin erityisessä tapauksessa määrittää. Monien teologisten moraalioppien mukaan jokaisella yksittäisellä ihmisellä on velvollisuus toimia Jumalan tahdon mukaisesti – muiden yksilöiden oikeudet määräytyvät näiden velvollisuuksien kautta. Opissa luonnollisista oikeuksista puolestaan pidetään velvollisuuksia tiettyjen, jokaiselle ihmiselle synnynnäisesti kuuluvien, oikeuksien johdannaisina. Immanuel Kant väitti, että rationaalisen agentin on kaikissa tilanteissa toimittava niiden ja vain niiden sääntöjen mukaan, jotka voidaan yleistää koskemaan jokaista muutakin rationaalista agenttia. Jeremy Bentham ja John Stuart Mill taas esittivät, että yksilöiden on kaikilla teoillaan tähdättävä mahdollisemman monen kanssaeläjänsä mahdollisimman suureen onnellisuuteen.

Kaikilla näillä perinteisillä teorioilla on kuitenkin ongelmansa. Mikäli Jumalan tahto voidaan jossakin kiistanalaisessa tilanteessa

tulkita kahdella eri tavalla, tulkintojen välistä paremmuutta ei voida tyydyttävästi ratkaista opin sisäisin keinoin, vetoamalla Jumalan tahtoon. Jos luonnolliset oikeudet joutuvat ristiriitaan keskenään, tilanteen selvittämiseksi tarvitaan usein oikeusteorian ulkopuolisia apuneuvoja. Kantin deontologinen oppi vaatii niin ehdotonta moraalिसääntöjen noudattamista, että lopputulos ei aina ole intuitiivisesti hyväksyttävissä. Hän pitää esimerkiksi totuudessa pysymistä niin suuressa arvossa, että hänen mukaansa ei ole oikein valehdella edes murhaajalle tämän kysyessä potentiaalisen uhrinsa piilopaikkaa. Benthamin ja Millin oppi puolestaan vaatii joissakin tapauksissa perinteisten eettisten ihanteiden kuten oikeudenmukaisuuden hylkäämistä ihmiskunnan suurimman onnellisuuden nimissä. Periaatteisiin luottavat moraaliopit näyttävätkin poikkeuksetta kaatuvan joko siihen, että ne eivät pysty lainkaan tarjoamaan vastauksia joihinkin polttaviin moraalisiin kysymyksiin, tai siihen, että niiden tarjoamia vastauksia ei voida yleisesti hyväksyä.

On tietenkin olemassa myös sellaisia etiikan teorioita, joissa periaatteilla ei ole samanlaista painoa kuin Jumalan tahtoon, luonnollisiin oikeuksiin, ehdottomiin velvollisuuksiin ja mahdollisimman monen onnellisuuteen vetoavissa näkemyksissä. Joidenkin eetikoiden mukaan yksilön tulee kaikissa tilanteissa toimia omantuntonsa, moraalialistinsa, säätynsä tai asemansa sanelemalla ja edellyttämällä tavalla riippumatta siitä, mitä abstraktit, kaikkia ihmisiä koskevat periaatteet häneltä vaatisivat. Mutta ellei oman tunnon tai aseman mukaiselle toiminnalle aseteta mitään ulkoisia rajoituksia, lopputuloksen hyväksyttävyydestä ei ole takeita. Omantunnon ääni ja aseman velvoitukset ovat saaneet inkvisition vainoamaan vääräuskoisia, hallitsijat sortamaan kansoja ja kansat nousemaan väkivalloin hallitsijoitaan vastaan. Vaikka ennalta määriteltujen periaatteiden noudattaminen ei kaikissa tilanteissa olisi-

kaan paras mahdollinen vaihtoehto, ehdoton luottamus yksilöiden valintoihin ei sekään aina ole erityisen hyvin perusteltua.

Koska periaatteiden etiikka ei yksin pysty vastaamaan kaikkiin oikeuksia ja velvollisuuksia koskeviin kysymyksiin ja koska tilannekohtaisen valinnan oppi voi johtaa moraalisesti epäilyttäviin ratkaisuihin, normatiivisen etiikan viimeiseksi toivoksi näyttää jäävän näiden kahden lähestymistavan yhdistäminen mahdollisimman saumattomaksi kokonaisuudeksi. Tämän yhdistämisen lähtökohdaksi sopii nähdäkseni parhaiten sellainen universaalin altruismin teoria, jonka mukaan kaiken toiminnan päämääränä tulisi pitää jokaisen tuntevan olion onnellisuutta. Jyrkkä universaali altruismi ei tarjoa vastauksia kaikkiin eettisesti pulmallisiin kysymyksiin, mutta sen puitteissa on mahdollista erottaa toisistaan helposti ratkeavat ja perusteellisempaa tarkastelua vaativat moraaliongelmät. Mikäli kaikkien onnellisuutta ei voida samanaikaisesti edistää, syntyy epäselviä tapauksia ja ristiriitatilanteita, joita varten tarvitaan omat päätöksenteon mallinsa.

Universaalin altruismin tunnetuin nykyaikainen versio on klassinen utilitarismi, jonka mukaan kaiken inhimillisen toiminnan korkein päämäärä on yhteiskunnan, ihmiskunnan tai koko luomakunnan hyvinvointi. Tämä oppi on kuitenkin ongelmallinen tarkasteltaessa onnellisuuden ja kärsimyksen jakautumista eri yksilöiden ja ryhmien kesken, sillä vallitsevat käsitykset oikeudenmukaisuudesta ovat usein ristiriidassa suurimman hyvinvoinnin vaatimuksen kanssa. Siksi universaalin altruismin historiallista taustaa onkin etsittävä kauempaa kuin Benthamin ja Millin hyötyopista, nimittäin 1600- ja 1700-lukujen brittiläisestä moraali-filosofiasta, jota leimasi kriittinen suhtautuminen Thomas Hobbesin egoistista ihmiskuvaa vastaan. Esimerkiksi Richard Cumberlandin ja George Berkeleyyn normatiivisen altruismin perusteella voidaan hahmottaa etiikan teoria, joka poikkeaa huomattavasti

klassisesta hyötyopista ja jota ei voida kumota vetoamalla oikeudenmukaisuuteen tai muihin perinteisiin moraaliihanteisiin.

Universaalien altruismin revisioitua muotoilua voidaan hyvällä syyllä kutsua liberaaliksi utilitarismiksi, sillä sen ydinajatuksiin kuuluu yksilön ja hänen vapautensa puolustaminen yhteisön liiallisia vaatimuksia vastaan. Liberaali utilitarismi ei Benthamin opin tavoin salli yksilöiden uhraamista suuremman yhteisen hyvän nimissä, eikä sitä näin ollen voida kumota vetoamalla oikeudenmukaisuuden periaatteeseen. Koska liberaali utilitarismi ei toisaalta kuitenkaan pysty ratkaisemaan joitakin vaikeita etujen ristiriitoja, sitä on täydennettävä muilla normatiivisen päätöksenteon malleilla. Näitä malleja, joiden avulla yleisten eettisten teorioiden antama kuva yksilöiden oikeuksista ja velvollisuuksista voidaan täydentää kattavaksi kokonaisuudeksi, voidaan kutsua yhteisellä nimikkeellä soveltavan etiikan metodeiksi.¹

Klassinen utilitarismi ja oikeudenmukaisuuden ongelma

Jeremy Benthamin ja John Stuart Millin klassinen utilitarismi vaati, että moraalisten agenttien pitäisi toiminnallaan aina tähdätä mahdollisimman monen tuntevan olion mahdollisimman suureen mielihyvään, onnellisuuteen tai hyvinvointiin.² Bentham ja Mill vastustivat sellaisia moraaliteorioita, joissa tekojen oikeutus riippui Jumalan tahdosta, yhteisössä arvostetuista hyveistä, inhimillisistä hyväksynnän ja paheksunnan tunteista, moraalista, yleisesti vallitsevista käsityksistä tai oletetuista luonnonlaeista. He vastustivat myös sellaisia eettisiä oppeja, joiden mukaan yhden yksilön tai yhden ryhmän hyvinvointia pitäisi pyrkiä edistämään koko yhteiskunnan tai ihmiskunnan hyvinvoinnin kustannuksella. Kun kaikkien yksilöiden onnellisuudelle ja kärsimykselle annetaan hyötylaskelmissa sama painoarvo, kuten Bentham ja Mill vaativat, suurten

kansanjoukkojen edun pitäisi useimmissa tapauksissa ohittaa tärkeysjärjestyksessä pienempien ryhmien ja yksittäisten yksilöiden toiveet ja tarpeet.

Mutta vaikka enemmistön hyvinvointi tavallisesti onkin hyväksyttävä tavoite inhimilliselle toiminnalle, on myös olemassa tilanteita, joissa tämä tavoite voi joutua ristiriitaan vähemmistön oikeuksien ja perustavien tarpeiden kanssa. Ongelman toi filosofisen keskustelun kohteeksi H. J. McCloskey, joka lyhyessä artikkelissaan 'A Note on Utilitarian Punishment' hyökkäsi vuonna 1963 klassista utilitarismia vastaan.³ Artikkelissaan McCloskey kuvasi tilanteen, jossa pikkukaupungin sheriffi joutuu valitsemaan kahden epämiellyttävän vaihtoehdon välillä. Kaupungissa on juuri tapahtunut kuohuttava rikos, ja jotkut väestöryhmät ovat suuren kiihtymyksen vallassa. Sheriffi tietää, että ellei hän toimi nopeasti, kymmenet viattomat kaupunkilaiset tulevat lähipäivinä menettämään henkensä väkivaltaisissa mellakoissa. Koska hänellä ei kuitenkaan ole minkäänlaista aavistusta rikoksen todellisesta tekijästä, hänen ainoa mahdollisuutensa estää mellakointi ja väkivalta on pidättää joku viaton ihminen, lavastaa tämä syylliseksi ja teloittaa hänet julkisesti mellakoitsijoiden nähden. Klassisen utilitarismin mukaan sheriffillä näyttäisi olevan velvollisuus valita syyttömän uhraaminen, sillä mellakoissa menetettäisiin useampia viattomia ihmishenkiä kuin teloituksessa. Mutta kuten McCloskey huomautti artikkelissaan, tällainen ratkaisu ei välttämättä ole sopusoinnussa yleisen oikeustajun eikä ajattelevien ihmisten moraalisien tuntemusten kanssa.

Igor Primorac esitti vuonna 1978 McCloskeyn esimerkkiin tärkeän lisäyksen, joka tosin on usein unohdettu keskusteluissa utilitarismin hyväksyttävyydestä.⁴ Mikäli oletetaan, että syyttömän ohikulkijan uhraaminen kansanjoukon hillitsemiseksi tuottaa yhteisössä mahdollisimman paljon onnellisuutta tai mahdollisimman vähän kärsimystä, klassisen hyötyopin kannattajat eivät voi

tyytyä pelkästään siihen vaatimukseen, että sheriffin on teloittava ohikulkija. Johdonmukaisten utilitarismin puolestapuhujien pitäisi myös väittää, että sheriffin valitsemalla uhrilla itsellään on velvollisuus alistua vastustelematta kohtaloonsa. Ellei sheriffi muuten löydä teloitettavaa, jokaisen syntipukiksi sopivan yksilön pitäisi itse asiassa yhteisön suurimman onnellisuuden nimissä ilmoittautua vapaaehtoisesti julkisen tuomion ja sen täytäntöönpanon kohteeksi.

Klassisen utilitarismin kannattajat ovat esittäneet kaksi toisiaan täydentävää vastaväitettä torjuakseen McCloskeyn ja Primoracin hyökkäykset.⁵ Ensimmäisen vastaväitteen mukaan viattomien ihmisten uhraaminen yhteisen hyvän nimissä ei ainakaan pikkukaupungin sheriffin tapauksessa todennäköisesti tuottaisi suurinta mahdollista onnellisuutta maailmaan. Päätöksen välittömät seuraukset voivat kyllä täyttää klassisen hyötyopin vaatimukset, mutta kun kaupungin asukkaille aikanaan selviää, mitä kuvatussa tilanteessa todella tapahtui, heidän kunnioituksensa lakia ja esivaltaa kohtaan heikkenee, ja heidän alttiutensa ryhtyä lainvastaisiin toimiin kasvaa. Valinnan moraalista arvoa laskettaessa on myös otettava huomioon sen vaikutus sheriffin omiin tuleviin ratkaisuihin. Lainvalvoja, joka on kerran pidättänyt ja teloittanut syyttömän sivullisen pelastaakseen ympäröivän yhteisön suuremmalta kärsimykseltä, voi seuraavan tilaisuuden tullen hyvinkin olla valmis viattoman yksilön uhraamiseen vähäisemmästäkin syystä. Mellakoiden ehkäiseminen esimerkissä kuvatulla tavalla onkin moraalisesti tuomittava teko, mutta ei yksilön oikeuksien tai oikeudenmukaisuuden takia, vaan teon tulevien tai odotettavissa olevien seurausten ansiosta.

Utilitarismin kannattajien ensimmäinen vastaväite voidaan kumota huomauttamalla, että tekojen todelliset seuraukset McCloskeyn esittämässä tapauksessa eivät sinänsä osoita hänen argumenttiaan oikeaksi eivätkä vääräksi.⁶ Esimerkkiä voidaan nimittäin aina muokata siten, että ennustetut vahingolliset seu-

raukset eliminoituvat. Voidaan vaikkapa olettaa, että sheriffi kuolee auto-onnettomuudessa teloitusta seuraavana päivänä kertomatta ratkaisustaan kenellekään muulle. Tämä takaa toisaalta sen, että hänen luonteensa turmeltumisesta ei koidu haitallisia seurauksia, ja toisaalta osaltaan sen, että kaupungin asukkaat eivät koskaan tule tuntemaan tapahtumien todellista kulkua. Kun vielä oletetaan, että rikoksella ei ole todistajia ja että sen todellinen tekijä kuolee samassa auto-onnettomuudessa sheriffin kanssa kertomatta teostaan kenellekään, teloituspäätöstä ei enää voida arvostella sen epäsuorien seurausten perusteella. Mikäli lainvartijan valinta halutaan moraalisesti tuomita, onkin vedottava sen aiheuttamiin oikeuksien ja oikeudenmukaisuuden loukkauksiin.

Klassisen hyötyopin kannattajat ovat puolustaneet teoriaansa näitä täsmennyksiä vastaan toisella, ensimmäiseen kiinteästi liittyvällä vastaväitteellä.⁷ Vaikka oikeuksien ja oikeudenmukaisuuden puolestapuhujat voivat tietenkin loputtomiin parantaa käyttämiään esimerkkejä lisäämällä niihin uusia yksityiskohtia, tällä menetelmällä tuotetut kuvaukset tulevat ennen pitkää niin monimutkaisiksi ja mielikuvituksellisiksi, että niiden yhteys inhimillisen toiminnan säätelyyn alkaa hämärtyä. Ellei viattoman ohikulkijan pidättäminen ja teloittaminen koskaan todellisuudessa täytä niitä ehtoja, jotka utilitarismi asettaa tekojen oikeutukselle, miksi oppi voitaisiin kumota vetoamalla puhtaasti kuvitteellisiin esimerkkeihin? Useimmat järkevät ihmiset suhtautuvat kielteisesti syyttömien uhrauksiin, mutta heidän asenteestaan ei sinänsä seuraa, että nämä uhraukset olisivat aina moraalisesti tuomittavia. Tapaukset, joissa viattomat joutuvat kärsimään muiden suojelemiseksi, voidaankin jakaa kahteen ryhmään. Kaikissa tosielämän tilanteissa uhraukset aiheuttavat enemmän kärsimystä kuin onnellisuutta ja ovat siten tuomittavissa hyötyopin valossa. Joissakin kuvitteellisissa esimerkeissä sen sijaan syyttömien kärsimys voi tuottaa niin paljon hyvinvointia, että se oikeuttaa uhrin. Mutta

koska normatiivisen etiikan teorioilta ei voida odottaa järkeviä ratkaisuja mihin tahansa keksittyihin tilanteisiin, näihin esimerkkeihin ei utilitarismin kannattajien mielestä voida vedota opin kumoamiseksi.

Utilitarismin vastustajat voivat kuitenkin huomauttaa, että monet deontologiset moraaliopit, esimerkiksi teoria luonnollisista oikeuksista ja Kantin kategorisen imperatiivin etiikka, pystyvät klassista hyötymallia johdonmukaisemmin ratkaisemaan myös vaikeat hypoteettiset tilanteet. Kun uhraukset kielletään joko sillä perusteella, että ne loukkaavat uhratun yksilön oikeutta elämään, tai sillä perusteella, että niissä käytetään ihmisiä pelkkinä välineinä, kieltä voidaan ulottaa yhtä hyvin kuvitteellisiin esimerkkeihin kuin todellisiin tapauksiinkin. Deontologisten oppien kannattajat voivatkin väittää, että parhaat normatiivisen etiikan teoriat kykenevät tarjoamaan järkeviä ja yleisen oikeustajun mukaisia ratkaisuja jopa keksittyihin tilanteisiin. Siten se, että Benthamin ja Millin klassisella utilitarismilla ei edes näkemyksen omien kannattajien mielestä ole tätä kykyä, osoittaa McCloskeyn kritiikin oikeaksi ja näkemyksen itsensä moraalisesti epäilyttäväksi.

Universaali altruismi ja liberaali utilitarismi

Klassisen hyötyopin virheistä ei kuitenkaan voida päätellä, että ajatus mahdollisimman monen yksilön mahdollisimman suuresta onnellisuudesta tulisi kokonaan hylätä etiikassa. Vaikka Benthamin ja Millin yhteistä teoriaa on filosofien keskuudessa lähes kahden vuosisadan ajan pidetty ainoana oikeana universaalina altruismin muotoiluna, käsitys yleisestä hyvinvoinnista toiminnan korkeimpana päämääränä ei suinkaan ole lähtöisin heiltä, eivätkä he välttämättä esittäneet opin periaatteita parhaalla mahdollisella tavalla. Lyhyt katsaus 1600- ja 1700-lukujen englantilaiseen ja skotlantilai-

seen moraalifilosofiaan osoittaakin, että monet Benthamin ja Millin edeltäjät kannattivat heidän teoriaansa maltillisempia universaalien altruismin muotoja ja välttivät näin kokonaan ne myöhemmän utilitarismin ongelmat, joihin McCloskey oikeutetusti kohdisti arvostelunsa.

Brittiläisen utilitarismin ensimmäiset alkumuodot syntyivät reaktioina Thomas Hobbesin egoistisena pidettyä ihmiskuvaa vastaan. Kirjassaan *Leviathan* (1651) Hobbes esitti, että kaiken inhimillisen toiminnan perimmäinen motiivi on kunkin toimivan yksilön oma hyvä. Elävät ja tuntevat oliot pyrkivät vaistomaisesti edistämään omaa välitöntä etuaan ja välttämään sen kannalta uhkaavia asioita. Vaistonvarainen toiminta johtaa kuitenkin siihen, ettei yksilöiden välille voi syntyä järjestäytyneen yhteiskuntaelämän vaatimia siteitä, ja ilman näitä siteitä jokainen yksilö joutuu elämään jatkuvassa väkivallan ja kuoleman pelossa. Tällaisen »luonnontilan» vallitessa ihmisen osa maailmassa on, Hobbesin omien sanojen mukaan, »yksinäinen, karu, epämiellyttävä, julma ja lyhyt». Välttyäkseen luonnontilan aiheuttamilta vaaroilta ja edistääkseen kokonaisvaltaisesti omia etujaan järkevät ihmiset solmivatkin keskenään sopimuksen, jolla kansalaisten suojelu uskotaan ehdottoman yksinvaltiaan tehtäväksi.⁸

Monet Hobbesin aikalaiset uskoivat, että hänen esittämänsä kuva yksilöiden välisistä suhteista on liian pessimistinen. Esimerkiksi Cambridgen platonisti Henry More oli vakuuttunut siitä, että ihmiset ovat luonnostaan altruistisia kaikkia kanssaihmissiään kohtaan. Hän ilmaisi käsityksensä seuraavan, mielestään itsestään selvän, järjen intuition muodossa: »Mikäli on hyvä asia taata hyvän ja onnellisen elämän edellytykset yhdelle ihmiselle, on matemaattisella varmuudella kaksi kertaa parempi asia taata hyvän ja onnellisen elämän edellytykset kahdelle ihmiselle, ja niin edelleen.»⁹ Olettaen, kuten More ja muut Cambridgen platonistit olettivat, että inhimillinen moraaliperustuu järjen itsestäänselville

totuuksille, periaate näyttääkin taivuttavan koko ihmissuvun universaalín altruismin kannalle.

Myös Cambridgen platonistien hengenheimolainen Richard Cumberland puolusti universaalín altruismin periaatteita vetoamalla järjen intuitioihin. Kirjassaan *De legibus naturae* vuodelta 1672 hän kirjoitti näin:

»Jokainen, joka tarkastelee asiaa järjen valossa, päätyy asettamaan toiminnan päämääräksi oman onnellisuutensa yhdistettyinä muiden ihmisten onnellisuuteen, ja väitänkin, että tämä yhdistetty onnellisuuden tila on se yhteinen hyvä, jota kaikkien tulisi tavoitella. Se on selvästi inhimillisen toiminnan ainoa päämäärä, joka on yhteensopiva jokaisen yksilön korkeimman mahdollisen onnellisuuden kanssa ja edistää sitä parhaiten.»¹⁰

Neljä vuosikymmentä Cumberlandin jälkeen, vuonna 1712 ilmestyneessä saarnassaan *Passive Obedience*, George Berkeley puolestaan perusteli universaalín altruismin perusajatuksia seuraavasti:

»Koska Jumalan suosio ihmisiä kohtaan riippuu vain heidän moraalisesta hyvydestään, ei heidän luonnollisista ominaisuuksistaan, [...] Jumala ei voi inhimillisen toiminnan päämäärää asettaessaan kohdella ihmisiä erilaisina tai erillisinä olioina [heidän luonnollisten ominaisuuksiensa perusteella]. Siten Jumalan asettama päämäärä moraaliselle toiminnalle ei olekaan tämän tai tuon yksilön, kansakunnan tai aikakauden erityinen hyvinvointi, vaan kaikkien hyvinvointi – jokaisen yksilön, jokaisen kansakunnan ja jokaisen aikakauden yleinen hyvinvointi.»¹¹

Sekä Cumberland että Berkeley vetosivat teorioissaan yleisen hyvinvoinnin lisäksi myös luonnollisiin oikeuksiin, Jumalan tah-

toon ja muihin deontologisiin moraaliperiaatteisiin, mutta kumpaa-kin voidaan silti kirjoitustensa perusteella pitää klassisen ja modernin utilitarismin edelläkävijöinä.

Cumberlandin ja Berkeleyn opeissa on yksi merkittävä piirre, joka erottaa ne nykyaikaisista hyötyteorioista. Toiminnan päämääräksi ei universaalien altruismin varhaisissa muotoiluissa asetettu mahdollisimman monen yksilön mahdollisimman suurta onnellisuutta, vaan jokaisen yksilön onnellisuus. Tämä teorioiden välinen, pitkään lähes huomaamattomana pysynyt, ero on ensiarvoisen tärkeä silloin, kun tarkastellaan moraalisia valintoja McCloskeyn kuvaamassa tapauksessa ja muissa sen kaltaisissa ristiriitatilanteissa. Klassinen utilitaristi voi vastoin enemmistön moraalisia tunteuksia velvoittaa viranomaisen uhraamaan yhden yksilön hengen, mikäli uhraus on ainoa tapa pelastaa monien muiden ihmisten henki. Jyrkkä universaali altruisti ei sen sijaan voi pitää tällaista ratkaisua yksikäsitteisesti oikeana, koska se ei takaa jokaisen yksilön onnellisuutta. Toisaalta hän ei myöskään voi pitää sitä yksikäsitteisesti vääränä, koska uhrauksesta kieltäytyminen ei sekään takaa kaikkien hyvinvointia. Mutta tärkeintä on huomata se seikka, että Cumberlandin ja Berkeleyn teorioita, toisin kuin Benthamin ja Millin klassista hyötyoppia, ei voida kumota vetoamalla niiden luomiin epämoraalisiin velvollisuuksiin. Jyrkkä universaali altruismi ei velvoita ketään tekoihin, jotka eivät edistä jokaisen yksilön onnellisuutta.

Klassinen utilitarismi ja jyrkkä universaali altruismi ovat hyvien ja huonojen ominaisuuksiensa suhteen toistensa täydellisiä vastakohtia normatiivisen etiikan teorioina. Benthamin ja Millin oppi pystyy kaikissa tilanteissa määrittelemään jokaisen agentin oikeudet ja velvollisuudet, joskin jotkut näistä oikeuksista ja velvollisuuksista ovat yleisen moraalitajun vastaisia. Cumberlandin ja Berkeleyn periaatteet taas tuottavat ainoastaan yleisesti hyväksyttäviä toimintaohjeita, mutta niitä ei toisaalta voida tehokkaasti

soveltaa kaikissa tilanteissa. Mikäli yhden yksilön tai ryhmän onnellisuutta tai hyvinvointia voidaan edistää vain toisen yksilön tai ryhmän hyvinvoinnin kustannuksella, syntynytä ristiriitaa ei voida ratkaista vetoamalla jyrkän altruismin ihanteisiin. Cumberlandin ja Berkeleyyn esittämä teoria tarvitseekin tuekseen joitakin täydentäviä normatiivisen etiikan periaatteita ja menetelmiä.

Tilanteet, joissa yksilöiden tai ryhmien hyvinvointi joutuu ristiriitaan toisten yksilöiden tai ryhmien hyvinvoinnin kanssa, voidaan käsitteellisesti jakaa kahteen pääluokkaan. Ensinnäkin vastakkain voivat olla sellaiset onnellisuuden tai hyvän elämän tekijät, jotka ovat merkittävyydeltään selvästi eritasoisia. Mikäli kahden lapsen kanssa kävelyllä oleva aikuinen joutuu päättämään, ostaako hän jäätelöpuikon toiselle lapsista vai pelastaako toisen hukkumasta järveen, valinta on normaalitilanteessa itsestään selvä. Yhtä helpon valinnan edessä on henkilö, jonka on päätettävä, viekö hän klassisesta musiikista nauttivan ystävänsä konserttiin vai juuri jalkansa murtaneen naapurinsa terveyskeskukseen. Arvokkaina pidetyt asiat voidaan monissa tapauksissa asettaa hierarkkiseen järjestykseen, jossa perustavat ja vähemmän perustavat inhimilliset tarpeet asettuvat selvästi eri tasoille. Esimerkiksi ihmisyksilöiden hengen, terveyden ja vapauden suojelemista pidetään tavallisesti tärkeämpinä asioina kuin ohimenevän mielihyvän tuottamista heille. Moraalisia päätöksiä tehtäessä ei vähemmän perustavan tason tarpeita useimpien järkevien ihmisten mielestä tarvitse eikä saa ottaa lainkaan huomioon, mikäli niiden edistäminen voisi vaarantaa perustavamman tason tarpeiden toteutumisen. Vain yksilön oma tahto voi liberaalin ajattelun puitteissa luoda pysyvän poikkeuksen tähän sääntöön. Liberaali utilitarismi, universaalinen altruismin vapautta kunnioittavin versio, kieltääkin puuttumisen täysivaltaisten yksilöiden valintoihin, mikäli nämä valinnat seurauksineen vaikuttavat pääasiallisesti vain yksilöiden omaan hyvinvointiin ja onnellisuuteen.¹²

Toiseksi kuitenkin päätöksiä voidaan joutua tekemään myös sellaisissa olosuhteissa, joissa vastakkain ovat eri yksilöiden tai eri ryhmien samantasoiset hyvinvoinnin perustekijät. Tällaisissa tapauksissa klassinen utilitaristi haluaisi moraalisten agenttien tekevän päätöksensä sen mukaan, kuinka monelle yksilölle kukin vaihtoehto tuottaa onnellisuutta tai kärsimystä. Mutta jyrkän altruismin ja liberaalin utilitarismin kannattajat, jotka suhtautuvat tähän ratkaisuun epäillen, joutuvat tunnustamaan, että perinteiset normatiivisen etiikan teoriat eivät pysty kaikissa tilanteissa määrittelemään tyhjentävästi jokaisen asianosaisen oikeuksia ja velvollisuuksia.¹³ Ongelmatapauksissa kriittisen eetikon onkin vedottava valmiiden moraalioppien sijasta yleisempiin filosofisiin periaatteisiin kuten määriteltujen normien johdonmukaisuuteen ja intuitiiviseen hyväksyttävyyteen.¹⁴

Soveltavan etiikan metodit

Filosofisia menetelmiä, joiden avulla vaikeita eettisiä ongelmia pyritään ratkaisemaan käytännön tilanteissa, voidaan kutsua yhteisellä nimikkeellä soveltavan etiikan metodeiksi.¹⁵ Soveltavan etiikan alaan kuuluvat kussakin yksittäisessä pulmakysymyksessä toisaalta perinteisten ratkaisujen kriittinen tarkastelu ja toisaalta uusien ehdotusten luominen ja testaaminen. Soveltavan eetikon tärkeimmät työvälineet tehtävässään ovat esitettyjen normien johdonmukaisuuden arviointi sekä niiden yleisen hyväksyttävyyden varmistaminen erilaisten todellisten ja kuviteltujen esimerkkien avulla. Yksityiskohtaisempaa tarkastelua varten soveltava eettinen ongelmanratkaisu voidaan jakaa kuuteen osa-alueeseen, jotka tosin käytännössä ovat useimmiten päällekkäisiä tai toisiinsa kietoutuneita.

(i) Kun soveltava eetikko ryhtyy tarkastelemaan jonkin erityisen toiminnan oikeutusta, hänen ensimmäinen tehtävänsä on saada selville, mitä asiasta on sanottu tai voidaan sanoa vallitsevien käsitysten, lakien ja säädösten sekä perinteisten moraaliteorioiden valossa. Mikäli esimerkiksi McCloskeyn kuvaama tilanne olisi todellinen, sen moraalisen arvioinnin lähtökohtana pitäisi käyttää mahdollisimman täsmällisiä tietoja tapahtumien kulusta, valtion laeista, paikallisista tavoista ja asiaan osallistuneiden henkilöiden eettisistä uskomuksista. Syntipukin uhraamista ei ole pidetty tuomittavana kaikissa inhimillisissä yhteisöissä, eikä jokainen syntipukiksi valittu ole aina välttämättä halunnut pelastaa itseään muiden hengen ja terveyden tai yhteiskuntarauhan kustannuksella. Onkin mahdollista, että joissakin yhteisöissä viattoman ohikulkijan pidätystä ja teloitusta pidettäisiin McCloskeyn esittämässä olosuhteissa ainoana oikeana ratkaisuna.

(ii) Kun vallitsevat tavat ja mielipiteet sekä perinteisten moraaliteorioiden määrittelemät arvot ja normit on kartoitettu, soveltava eetikko voi ryhtyä arvioimaan tarjottujen vastausten käsitteellistä ja loogista hyväksyttävyyttä. Mikäli ratkaisujen perusteluissa käytetyt termit ovat monimielisiä tai päättelyketjut epäpäteviä, saadut tulokset on joko hylättävä virheellisinä tai ne on muutettava vastaamaan oikeutusten korjattuja versioita. Esimerkiksi yhteisöissä, jotka hyväksyvät viattomien uhraukset yleisen edun nimissä, voidaan hiljaisesti olettaa, että jokainen yksilö on tarvittaessa valmis vapaaehtoisesti toimimaan syntipukin roolissa. Täydellisten altruistien keskuudessa tällainen lisäoletus voisi hyvinkin oikeuttaa käytännön, joka muuten näyttää ehdottoman tuomittavalta. Mutta olemassaolevissa yhteiskunnissa oletus on mitä todennäköisimmin perusteeton joko yksilöiden sisäsyntyisen itsekkyyden tai yhteisöissä vallitsevien asenteiden ja niiden vaikutuksen vuoksi. Mikäli uhraukset halutaan silti sallia, niiden perusteluihin onkin johdonmukaisuuden nimissä lisättävä sääntö, joka oikeuttaa yksi-

löiden uhraamisen myös vastoin heidän omaa tahtoaan. Tällä lisäyksellä varustettuna sheriffin teloituspäätös oikeutuksineen voi hyvinkin olla käsitteellisesti virheetön ja loogisesti puolustettavissa.

(iii) Kun ehdotetut ratkaisut on kartoitettu ja niiden perustelut on saatettu johdonmukaiseen muotoon, soveltavan eetikon seuraava tehtävä on saavutettujen tulosten arviointi yhteisössä vallitsevia intuitioita ja moraalisia tunteja vasten. Arvioiden lähtökohtana on luontevinta käyttää todellisia ja kuvitteellisia valintoja, jotka voidaan oikeuttaa esitetyillä perusteluilla mutta jotka ovat järkevien ihmisten mielestä selvästi tuomittavia. McCloskeyn esimerkissä jo syntipukin oma kieltäytyminen roolistaan riittää varmasti tekemään uhrauksesta useimpien silmissä moraalittoman valinnan. Jos kuitenkin joku on kieltäytymisestä huolimatta valmis hyväksymään teloituksen, häneltä voidaan kysyä, haluaisiko hän itse tulla tuomituksi ja rangaistuksi sellaisen yhteisen hyvän edistämiseksi, jolle hän ei itse anna erityistä arvoa. Kielteinen vastaus tähän kysymykseen merkitsee, ettei vastaaja voi johdonmukaisesti kannattaa viattoman uhraamista myöskään McCloskeyn esimerkissä.

(iv) Kun vallitsevien tapojen ja asenteiden sekä perinteisten eettisten teorioiden tarjoamat vastaukset tarkasteltavaan kysymykseen on käsitelty, voi käydä ilmi, että yksikään esitetyistä ratkaisuista ei ole, ainakaan loogisesti pätevään muotoon puettuna, intuitiivisesti hyväksyttävissä. Soveltavan eetikon tehtävä on näissä tapauksissa pyrkiä yleisiä filosofisia periaatteita ja tervettä järkeä käyttäen valitsemaan tai luomaan sellainen ratkaisuehdotus, joka on toisaalta mahdollisimman johdonmukainen ja toisaalta mahdollisimman yhteensopiva yhteisössä vallitsevien mielipiteiden ja arvojen kanssa. Ehdotusten luomista seuraa, kuten valmiiden vastausten kartoitustakin, niiden kriittinen arviointi.

(v) Ensinnäkin on varmistettava, että tuotettu ratkaisu on käsitteellisesti ymmärrettävä ja loogisesti tyydyttävä.

(vi) Toiseksi on selvitettävä, kuinka hyvin se vastaa yhteisön jäsenten asenteita ja odotuksia sekä päätösten kohteena olevien yksilöiden ja ryhmien omia käsityksiä. Koska intuitioiden ja intressien ristiriidat ovat tällä tasolla väistämättömiä, yksikään ehdotus ei voi täydellisesti tyydyttää kaikkia osapuolia. Soveltavan eetikon tehtäväksi jääkin etsiä vaihtoehtojen joukosta se ratkaisu, jonka mahdollisimman monet yhteisön jäsenet voivat järkevimmiltä tuntuvien perusteiden hyväksyä.

Liberaalin utilitarismin periaatteet ja soveltavan etiikan menetelmät muodostavat yhdessä normatiivisen etiikan teorian, joka määrittelee tyhjentävästi ja mahdollisimman hyväksyttävällä tavalla moraalisten agenttien oikeudet ja velvollisuudet. Liberaali utilitarismi osoittaa oikean toiminnan rajat niissä tapauksissa, joissa yksilöiden tai ryhmien perustavat tarpeet eivät ole ristiriidassa keskenään, soveltavan etiikan menetelmät puolestaan auttavat agentteja valintojen teossa silloin, kun ristiriidat estävät perinteisten moraaliooppien käytön. Menetelmien (i)–(vi) avulla määritellyt oikeudet ja velvollisuudet eivät ole yhtä ehdottoman päteviä kuin universaalien altruismin sanelemat normit, mutta niidenkin mukainen toiminta on silti hyvin perusteltua. Tilanteissa, joissa totunnaiset eettiset teoriat eivät pysty tuottamaan pitäviä toimintaohjeita, paras jäljelle jäänyt vaihtoehto on tietoisten ja julkisesti arvioitavissa olevien valintojen teko johdonmukaisuuden ja yleisen hyväksyttävyyden nimissä.

HUOMAUTUKSIA

Ilmestynyt julkaisussa *Ajatus* 50 (1993), s. 21–33.

1. Olen esittänyt useimmat tässä kirjoituksessa käsitellyistä asioista yksityiskohtaisemmin kirjassani *Liberal Utilitarianism and Applied Ethics* (1994).

2. Ks. esim. Mill ja Bentham 1987. Mill esitti myös liberaalin utilitarismin ensimmäisen muotoilun esseessään vapaudesta – ks. esim. Mill 1975. Utilitarismin päämuotojen tärkeimpiä eroja on käsitelty tämän kirjan toisessa luvussa 'Klassinen ja liberaali utilitarismi'.
3. McCloskey 1963, s. 599.
4. Primorac 1978, s. 194–199.
5. Ks. esim. Sprigge 1965, Smart (1961) teoksessa Smart ja Williams 1987, s. 69–72, Hare 1981. Vrt. Ten 1987, s. 13 seur.
6. McCloskey 1965.
7. Sprigge 1965.
8. Hobbes, *Leviathan*. Lainaus sivulta 186.
9. More 1667. Lainaus artikkelista Singer 1989, s. 638.
10. Cumberland 1672. Lainaus teoksesta Raphael (toim.) 1991, s. 100.
11. Berkeley, *Passive Obedience*. Teoksessa Luce ja Jessop (toim.) 1953, s. 20–21.
12. Vrt. Mill 1975, s. 14–15.
13. Pulmia aiheuttavat perustavien tarveristiriitojen lisäksi ne tapaukset, joissa ei ole itsestään selvää, mille hierarkkiselle tasolle jokin inhimillinen tarve kuuluu.
14. On kuitenkin huomattava, että johdonmukaisuuteen ja intuitiiviseen hyväksyttävyyteen vetoaminen voi joissakin tapauksissa tuottaa tulokseksi sen, että klassisen utilitarismin ratkaisu on loppujen lopuksi oikea. Ks. esim. Häyry ja Häyry (1989).
15. Olen tarkastellut soveltavan etiikan luonnetta kirjoituksissani 'Mitä on soveltava etiikka?' (1987) ja *Critical Studies in Philosophical Medical Ethics* (1990), s. 11–15 sekä kirjani *Liberal Utilitarianism and Applied Ethics* luvussa 4.

KIRJALLISUUTTA

- Berkeley, G., *Passive Obedience*. Teoksessa *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne Vol. VI*. Toim. A. A. Luce ja T. E. Jessop. Thomas Nelson and Sons Ltd, Lontoo 1953.
- Cumberland, R., *De legibus naturae* (1672). Teoksessa Raphael (toim.) 1991.
- Girvetz, H. K., 'Liberalism', *The New Encyclopedia Britannica* Vol. 27. Encyclopedia Britannica Inc., Chicago 1989, s. 471-476.
- Hare, R. M., *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*. Clarendon Press, Oxford 1981.
- Hobbes, T., *Leviathan*. Toim. C. B. Macpherson, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex 1985.
- Häyry, H. ja Häyry, M., 'Utilitarianism, human rights and the redistribution of health through preventive medical measures', *Journal of Applied Philosophy* 6 (1989), s. 43-51.
- Häyry, M., 'Mitä on soveltava etiikka?', *Ajatus* 44 (1987), s. 162-175.
- Häyry, M., *Critical Studies in Philosophical Medical Ethics*. University of Helsinki, Department of Philosophy, Helsinki 1990.
- Häyry, M., *Liberal Utilitarianism and Applied Ethics*. Routledge, Lontoo ja New York 1994.
- McCloskey, H. J., 'A note on utilitarian punishment', *Mind* 72 (1963), s. 599.
- McCloskey, H. J., 'A non-utilitarian approach to punishment', *Inquiry* 8 (1965), s. 249-263.
- Mill, J. S., *Three Essays: On Liberty, Representative Government, The Subjection of Women*. Toim. R. Wollheim. Oxford University Press, Oxford ja New York 1975.
- Mill, J. S. ja Bentham, J., *Utilitarianism and Other Essays*. Toim. A. Ryan. Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex 1987.
- More, H., *Enchiridion ethicum*. Lontoo 1667.
- Primorac, I., 'Utilitarianism and self-sacrifice of the innocent', *Analysis* 38 (1978), s. 194-199.
- Raphael, D. D. (toim.), *British Moralists 1650-1800. I. Hobbes-Gay*. Hackett Publishing Company, Indianapolis ja Cambridge 1991.
- Rawls, J., *A Theory of Justice*. Oxford University Press, Oxford 1972.
- Singer, P., 'Ethics', *The New Encyclopedia Britannica*, Vol. 18. Encyclopedia Britannica, Inc. Chicago 1989.
- Smart, J. J. C., *An Outline of a System of Utilitarian Ethics* (1961), teoksessa J. J. C. Smart ja B. Williams, *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge University Press, Cambridge 1987.

Sprigge, T. L. S., 'A utilitarian reply to McCloskey', *Inquiry* 8 (1965), s. 264-291.

Ten, C. L., *Crime, Guilt, and Punishment*. Clarendon Press, Oxford 1987.

Nozick, R., *Anarchy, State, and Utopia*. Basil Blackwell, Oxford ja New York 1974.

Luku 4

YKSILÖN VAPAAUS JA SEN RAJAT

Heta Häyry

Ajatus ihmisistä, yhteisöjen jäsenistä, tahtovina, valitsevina ja omien päätöstensä mukaan toimivina yksilöinä on yksi liberalismiin keskeisistä opinkappaleista. Ennen vapauden aatteen syntyä ja nousua 1600- ja 1700-luvuilla ihmiset oli nähty ensisijaisesti sukunsa tai heimonsa jäseninä, luokkansa edustajina, kansalaisina, hallitsijoina tai alamaisina. Liberalismin myötä poliittisen ja taloudellisen toiminnan keskipisteeseen nousivat entisten yhteisöllisten roolihaamojen sijasta itsenäiset ja omalakisat, järjellä ja luovuttamattomilla oikeuksilla varustetut ihmisyksilöt.

Liberalismin klassisessa, yksityisen omistuksen koskemattomuutta ja kaupan vapautta korostaneessa muodossa päätöksiä tekeviksi yksilöiksi laskettiin lähinnä vain keski-ikäiset, keski-luokkaiset, eurooppalaista syntyperää olevat miehet, joiden keskinäisen kilpailun uskottiin johtavan heidän itsensä, heidän perheidensä ja koko yhteiskunnan suurimpaan hyvinvointiin. Valtion rooliin kansalaisten elämän säätelijänä suhtauduttiin epäillen, ja valtion puuttumista yksilöiden asioihin haluttiin rajoittaa niin paljon kuin mahdollista. Julkisen vallan tehtäviksi jäivät pisimmälle viedyissä malleissa vain kansakunnan ulkoisesta turvallisuudesta huolehtiminen ja sisäisen järjestyksen ylläpito.

Tämän vuosisadan liberalismi on kuitenkin, ilmeisesti sosialismin ja sosialidemokratian aatteiden vaikutuksesta, suhtautunut

myötämielisemmin valtion yrityksiin edistää yksilöiden vapautta ja onnellisuutta. Vapaiden markkinoiden tilalle ihanteeksi on noussut varsinkin maailmansotien jälkeen hyvinvointivaltio, järjestelmä, jonka tehtävänä on koulutuksen ja sosiaaliturvan kautta taata kaikille ihmisille yhtäläinen mahdollisuus kehittyä kykyjensä mukaan ja turvata toimeentulonsa niin työelämässä kuin sen ulkopuolellakin.¹

Hyvinvointivaltiolla on luonnollisesti ollut myös arvostelijansa, jopa liberalistien omassa leirissä.² Mutta näiden arvostelijoiden omat ehdotukset, joiden toteuttaminen merkitsisi muun muassa kaiken julkisen sosiaaliturvan lopettamista ja korvaamista vapaaehtoisella hyväntekeväisyystyöllä, eivät ole kehittyneissä länsimaissa saavuttaneet liberalismiin perinteisten kannattajien suosiota. Ehdotuksia ovat käytännössä useimmiten tukeneet konservatiivit, jotka ovat talouden vapauttamisen vastapainoksi olleet valmiita myös sananvapauden rajoituksiin ja kansalaisten perustavien oikeuksien loukkauksiin.

Tarkastelen seuraavassa niitä teoreettisia oletuksia, joiden varaan 1900-luvun liberalistiset ajatukset hyvinvointivaltion oikeutuksesta ja valinnanvapauden siunauksellisuudesta voidaan luontevimmin perustaa. Esitykseni lähtökohtana ovat klassisen liberalismiin käsitykset ihmisyksilöiden vapaudesta ja vapauden arvosta, mutta ulotan tarkasteluni myös hyvinvoinnin, onnellisuuden ja oikeudenmukaisuuden periaatteisiin. Koska heikoimpien kansalaistensa hyvinvointia edistävä valtio aika ajoin väistämättä rajoittaa voimakkaimpien kansalaistensa vapautta, keskeiseksi kysymykseksi nousee se, millä perusteella tai perusteilla yksilöiden valintoihin ja toimintaan voidaan oikeutetusti puuttua.

Liberalismin opeissa on tavallisesti hyväksytty vapauden rajoitukset yksilön toiminnasta muille yksilöille aiheutuvan vahingon nimissä. Pulmallisempia rajoitusten perusteita ovat itselle aiheutettu vahinko sekä yleisesti järjettöminä tai moraalittomina

pidetyt valinnat. Parhaiten liberalismien henkeen sopinee kanta, jonka mukaan jokaisen järkevän ja asioista perillä olevan yksilön pitäisi saada itse päättää itseään koskevista asioista. Vaikka perinteisten moraalikäsitteiden puolustajat eivät aina pidä tätä vaihtoehtoa parhaana mahdollisena, jopa heidän kannattaa useimmiten hyväksyä se välttyäkseen muiden, omille käsityksilleen vastakkaisien, näkemysten pakkovallasta. Liberalismin takaama yksityisyyden suojaa voidaan puolustaa sillä perusteella, että se on sallivuudessaan kaikille järkeville päätöksentekijöille ainakin toiseksi paras vaihtoehto.³

Mitä vapaus on?

Vapaudella on liberalistisissa opeissa tavallisesti tarkoitettu joko rajoitusten puutetta tai yksilöiden kykyä päättää itse omista asioistaan. Klassisessa liberalismissa yksilön sanominen vapaaksi merkitsi ensisijaisesti sitä, että häntä ei pakkokeinoin tai muin rajoituksin estetty toimimasta omien halujensa ja suunnitelmiansa mukaisesti. Tämä määritelmä on kuitenkin käsitteellisesti ongelmallinen kahdessakin suhteessa. Toisaalta yksilö ei aina ole arki-järjellä ajateltuna vapaa, vaikka häntä ei estettäisikään toimimasta halujensa mukaan. Rangaistusvanki voi tietyissä olosuhteissa haluta vankeuttaan, mutta tämä ei vapauta häntä kärsimästä rangaistustaan säädetyllä tavalla. Toisaalta taas henkilö ei välttämättä ole vapaa, vaikka kukaan ei tietoisesti pakottaisi häntä mihinkään tai muuten rajoittaisi hänen tekemisiään. Kukaan ei tarkoituksellisesti estä ihmisiä lentämästä aurinkoon, mutta siitä huolimatta yksikään meistä ei toistaiseksi ole täydellisen vapaa tekemään sellaista matkaa.

Halujen ja niiden tyydyttymisen sijasta uudemmissa vapauden määritelmässä viitataan usein valintamahdollisuuksiin ja niiden

rajoittamattomuuteen. Yksilö on vapaa toimimaan tietyllä tavalla, mikäli hän voi esteettä valita tuon toimintatavan. Vapauden rajoituksia voi tämän määritelmän mukaan syntyä joko luonnollisesti tai inhimillisen toiminnan tuloksena. Selliinsä lukitut vangit ja fyysiseen olemukseensa sidotut ihmiset eivät voi poistua sellistään tai planeettansa lähipiiristä, koska he eivät pysty ylittämään niitä konkreettisia esteitä, joita heidän vapautensa tiellä on. Inhimillinen toiminta voi kuitenkin tuottaa myös kokonaan toisenlaisia rajoitteita. Pakottaminen, joka perustuu uhkausten käyttöön, ei varsinaisesti estä yksilöitä toimimasta suunnittelemallaan tavalla, mutta se rajoittaa silti heidän valintamahdollisuuksiaan. Henkilö, jolle sanotaan »Askelkin vielä ja ammun!» on halutessaan vapaa ottamaan suunnittelemansa askelen, mutta sillä uhalla, että tulee ammutuksi. Uhkauksen jälkeistä tilannetta on vapautta määrittäessä verrattava sitä edeltäneeseen tilaan, jossa uhattu olisi voinut ottaa askeleen pelkäämättä henkensä ja terveytensä puolesta. Uhkauksen vapautta rajoittava vaikutus perustuu juuri tämän vaihtoehdon poissulkemiseen.

Läsnäolollaan vaikuttavien, positiivisten rajoitusten kuten fyysisten esteiden ja väkivaltaisten uhkausten lisäksi on olemassa myös poissaolollaan vaikuttavia, negatiivisia rajoituksia. Näihin voidaan lukea esimerkiksi rahan puute. Vaikka kukaan ei tietoisesti estäisi varatonta perhettä ostamasta paikkakunnan kalleinta taloa, tarvittavan rahasumman puuttuminen rajoittaa silti perheen päätöksentekoa. Sekä positiiviset että negatiiviset vapauden rajoitukset voidaan edelleen jakaa ulkoisiin ja sisäisiin. Vankiloiden muurit, uhkaukset ja rahan puute ovat kaikki ulkoisia, ruumiimme ja mieleemme ulkopuolisia esteitä. Sisäisiä vapauden rajoituksia ovat esimerkiksi kivut ja pakkomielleet, jotka voivat ehkäistä toimintaa läsnäolollaan, sekä moraalittomuus ja yleinen tai erityinen heikkolahjaisuus, jotka ovat vapauteen vaikuttavia positiivisten ominaisuuksien puutteita.

Liberalismin vastustajat ovat usein väittäneet, että jotkut sisäiset vapaudenrajoitukset ovat itse asiassa merkki yksilön suuremmasta, positiivisesta vapaudesta. Esimerkiksi henkilö, jonka korkeat moraaliset ihanteet estävät häntä vahingoittamasta muita ihmisiä, ei liberalismin vastustajien mielestä välttämättä ole epävapaa, pikemminkin päinvastoin. Se, että hän on oivaltanut inhimillisen yhteiselämän perusedellytykset ja toimii niiden mukaisesti, tekee hänestä vapaan, ja epävapaaiksi voidaan katsoa ne yksilöt, jotka voivat ajatella toisten vahingoittamista mahdollisena toimintavaihtoehtona.

Käsitys positiivisen vapauden olemassaolosta ja ehdottomasta eettisestä oikeutuksesta on selvästi liberalismin vastainen. Positiivisen vapauden puolestapuhujat uskovat muun muassa, että yksilöt voidaan pakottaa vapauteen vastoin omaa tahtoaan, ja tämä ajatus on liberalismin periaatteiden kannalta sisäisesti ristiriitainen. Mutta huomautusta siitä, että kaikkia sisäisiä esteitä ei aina voida pitää vapautta rajoittavina tekijöinä, ei välttämättä tarvitse hylätä tai vastustaa. Ainakin niitä moraalikäsityksiä ja toimintamalleja, jotka yksilö on itse tietoisesti omaksunut, voidaan pitää hänen vapauttaan määrittelevinä enemmän kuin sitä rajoittavina tekijöinä. Ihmiselle autonomisena, omalakisena olentona on liberalismin mukaan jätettävä mahdollisuus itse määrätä oman sisäisen vapautensa rajat omien kokemustensa ja tietojensa perusteella. Henkilö, joka pidättäytyy muiden vahingoittamisesta eettisten periaatteidensa vuoksi, ei ole vapaa vahingoittamaan muita, mutta hän voi silti olla vapaa tekemään päätöksensä autonomisesti, omien käsitystensä ja uskomustensa mukaisesti.

Vapauden arvo

Sekä rajoitusten puutetta että yksilöiden kykyä päättää itse omista asioistaan on liberalismiin perinteessä pidetty niin itsessään kuin välineellisestikin arvokkaina asioina. Monet liberalistit ovat ajatelleet, että valinnan vapaus on sellainen itseisarvo, jonka olemassaolon jokainen ihminen pystyy tuntemaan välittömästi. Heidän käsityksensä mukaan yksilöille on symbolisesti tärkeää, että heidän kotinsa lähellä on kirjasto, jossa on useampia kirjoja kuin he koskaan tulevat lukemaan, ja että heidän naapurustossaan on ravintola, jonka ruokalistalla on useampia lajeja kuin he elämänsä aikana haluavat syödä. Tällainen yksilöiden olemassaolevat halut ja tarpeet ylittävä valinnanvapaus on joidenkin liberalismiin puolestapuhujien mielestä itsessään arvokas asia, johon puuttuminen on ilman muuta tuomittavaa. Mutta tässä vapauden ja sen arvon puolustuksessa on ongelmansa. Monien vaihtoehtojen olemassaolo voi kieltämättä olla miellyttävää ja symbolisesti kohottavaa, mutta näiden ansioiden varaan voidaan tuskin rakentaa kovin laajaa suojattujen vapauksien järjestelmää. Viihdemusiikki voi olla miellyttävää ja sotilasarssien kuunteleminen symbolisesti kohottavaa, mutta liberalismiin kannattaja ei varmaankaan haluaisi verrata näiden taiteenlajien arvoa vapauden arvoon.

Toiset vapauden puolestapuhujat ovat olleet sitä mieltä, että valinnan ja toiminnan rajoittamattomuus on välineellisesti paremminkin kuin itsessään arvokas asia. Heidän käsityksensä mukaan yhteiskuntajärjestelmä, jossa ihmisten tekemisiin ei tarpeettomasti puututa, kannustaa yksilöitä luovuuteen, nerouteen ja yritteliäisyyteen. Luovat, nerokkaat ja yritteliäät yksilöt puolestaan laskevat perustan aineelliselle hyvinvoinnille ja henkiseen kukoistukseen, joista koko kansakunta hyötyy. Tämän puolustuksen ongelmana on kuitenkin se, että vapauden, luovuuden, yritteliäisyyden ja hyvinvoinnin välistä yhteyttä ei ole ainakaan toistaiseksi voitu osoittaa

empiirisesti pitäväksi. Historiasta tunnetaan monia esimerkkejä siitä, kuinka pakkovalta on tuottanut enemmän keksintöjä ja niiden tuotannollisia sovelluksia kuin vapaus. Samoin kansakuntien kulttuurinen kukoistus on usein osunut sellaisiin ajanjaksoihin, joita on leimannut kansalaisten tarkka valvonta ja heidän elämänsä ja elämäntapojensa yksityiskohtainen säätely.

Vapauden arvoa voidaan nähdäkseni parhaiten perustella jakamalla tarkastelu kahdelle tasolle. Ensinnäkin toiminnan- ja valinnanvapauden arvo on ensisijaisesti välineellistä ja perustuu siihen, että vaihtoehtojen tietynasteinen rajoittamattomuus on yksilöiden autonomian, omalakisien päätöksenteon, välttämätön edellytys. Toiseksi, yksilöiden omalakisuus on itsessään arvokasta, koska se on yksi inhimillisen onnellisuuden ja hyvän elämän perustekijöistä. Aineellinen hyvinvointi on epäilemättä mahdollista ilman vapautta ja autonomiaakin, mutta on kyseenalaista, kannattaako sellaista hyvinvointia tavoitella kovinkaan vakavasti. Moraalisen toiminnan päämääräksi useissa etiikan teorioissa määritelty inhimillinen onnellisuus edellyttää käsitteellisesti sitä, että yksilöt ovat vapaita päättämään elämänsä suunnasta ja toimintansa perusteista.

Mikäli analyysini voidaan hyväksyä, autonomian itseisarvo takaa sen, että toiminnan ja valintojen vapaus on välineellisesti arvokasta omalakiseseen päätöksentekoon pyrkiville yksilöille. Tästä puolestaan seuraa, että moraalisten agenttien tulee kaikissa toimissaan pyrkiä välttämään toisten yksilöiden vapauden ja autonomian loukkauksia, ellei siihen ole erityisiä perusteita. Mutta toisaalta, koska vapaus ja autonomia eivät suinkaan ole ainoita arvokkaita asioita maailmassa, on oletettavissa, että joissakin olosuhteissa niihin puuttuminen voidaan oikeuttaa vetoamalla muihin arvoihin. Yksi liberalististen teorioiden tärkeimmistä tehtävistä onkin määrittellä nämä muut arvot ja niiden suhde yksilöiden vapauteen ja itsemääräämisoikeuteen.

Muille aiheutettu vahinko

John Stuart Mill muotoili kirjassaan *On Liberty* (1859) hyvin tunnetun ja laajalti omaksutun kantansa vapauden ja muiden arvojen suhteesta seuraavasti:

»[A]inoa oikeutus voimankäytölle sivistyneen yhteisön jäsentä kohtaan vastoin hänen omaa tahtoaan on muille ihmisille aiheutuvan vahingon estäminen. Hänen oma hyvänsä, sen paremmin fyysinen kuin moraalinenkaan, ei riitä pakon perusteeksi. Häntä ei saa pakottaa tekemään jotakin tai jättämään jotakin tekemättä vain siksi, että se olisi hänen omaksi hyväkseen tai että se olisi muiden mielestä järkevää tai oikein. Nämä ovat hyviä syitä varoittaa häntä, yrittää järkisyillä saada häntä muuttamaan mieltään, suostutella häntä tai pyytää vakavasti häntä luopumaan päätöksistään, mutta ne eivät tarjoa riittäviä perusteita hänen pakottamiselleen eivätkä hänen rankaisemiselleen. Pakkovallan ja rangaistuksen oikeutus edellyttää sitä, että ehkäistäväksi haluttu toiminta tuottaisi todennäköisesti pahaa jollekulle muulle. Ainoa osa yksilön käyttäytymisestä, josta hänen on vastattava yhteiskunnalle, on se osa, joka koskee muita. Siinä käyttäytymisen osassa, joka koskee vain yksilöä itseään, hänen riippumattomuutensa on, synnyinoikeutena, ehdoton. Itsensä suhteen, oman ruumiinsa ja sielunsa suhteen, yksilö on suvereeni.»⁴

Tämä katkelma sisältää kokonaisen joukon eettisiä periaatteita, jotka muodostavat Millin ja hänen seuraajiensa utilitaristisen liberalismien, tai liberaalin utilitarismin, ytimen.⁵

Millin näkemyksen mukaan ainoa riittävä peruste pysyville vapauden rajoituksille voimakeinoin tai rangaistuksen uhalla on

muille aiheutettu vahinko. Vaikka vapauden ja autonomian loukkaukset vahingoittavat yksilöä eivätkä siten ole ilman muuta hyväksyttävissä, ne voidaan silti usein oikeuttaa vetoamalla siihen suurempaan vahinkoon, joka aiheutuisi liiallisesta vapauden kunnioituksesta. Millin tarkoittama muille aiheutettu vahinko voi olla luonteeltaan fyysistä tai psyykkistä, se voidaan aiheuttaa suoraan tai epäsuorasti, ja se voi vaikuttaa uhriensa elämäntilanteeseen äkillisesti tai vähitellen. Millin, kuten useimpien muidenkin utilitarismin kannattajien, mukaan on sinänsä yhdenkään, aiheutetaanko vahinko tekemällä jotakin pahaa vai jättämällä jotakin hyvää tekemättä - kummassakin tapauksessa toisille yksilöille tuotetut kärsimykset ja onnettomuudet ovat tuomittavia. Eri asia on, kuinka hyvin ihmisiä saadaan pakotetuksi muita hyödyttävään toimintaan laillisin sanktioin tai yleisen mielipiteen painostuksella. Koska tämä on usein ongelmallisempaa kuin vahingollisen toiminnan estäminen, ainakin lainsäädännössä tekemisen säätely on luontevampaa kuin tekemättä jättämisen.

Mill oikeutti yksilöiden vapauden rajoitukset vahingon perusteella vedoten siihen, että niin yksilöillä kuin yhteisöilläkin on lupa puolustaa itseään ulkoisia ja sisäisiä uhkatekijöitä vastaan.⁶ Hän ei väittänyt, kuten monet jyrkemmät liberalistit ennen häntä ja hänen jälkeensä, että jokaisella yksilöllä ja yhteisöllä on kaikissa olosuhteissa oltava ehdoton ja luovuttamaton oikeus puolustaa itseään, olivatpa muihin kohdistuvat seuraukset mitkä tahansa. Millin mukaan kaikki moraaliset arvostelmat on viime kädessä palautettava hyötylaskelmiin, joissa ihmisten jaloimmat pyrkimykset ja niihin liittyvät tavoittelun kohteet yritetään ottaa mahdollisimman tarkasti huomioon.⁷ Mutta näitä laskelmia tehtäessä on muistettava, että sellaisetkin vapauden rajoitukset, jotka vähentävät pakotettujen onnellisuutta ja pienentävät heidän todennäköisyyttään elää hyvää elämää, voivat olla sallittuja muiden yksilöiden onnellisuuden ja hyvän elämän suojaamiseksi.

Oikeudenmukaisuus

Moraalisia laskelmia tehtäessä ja erilaisista toimintavaihtoehtoista aiheutuvia vahinkoja arvioitaessa jokaisen yksilön tarpeet ja intressit on Millin mukaan otettava yhtäläisesti huomioon.⁸ Jotkut eetikot ovat ajatelleet, että tämä oikeudenmukaisuuden tai puolueettomuuden periaate yhdistettynä utilitarismin muihin periaatteisiin velvoittaa julkiset päätöksentekijät uhraamaan yksilöt ja vähemmistöt enemmistön edun nimissä. Mikäli jokaisen ihmisen mielihyvä on otettava laskelmissa huomioon samalla tavalla ja samalla painolla kuin jokaisen ihmisen henki tai terveys, riittävän suuren ihmisjoukon vähäinenkin mielihyvä näyttää monissa tilanteissa oikeuttavan riittävästi pienemmän ihmisjoukon kärsimykset tai jopa hengenmenetyksen.

Mutta utilitaristisen liberalismiin mukaan tällainen hyötyjen ja haittojen suoraviivainen yhteenlasku ei ole järkevää eikä sallittua. Jokaisen ihmisen etujen ottaminen yhtäläisesti huomioon ei suinkaan tarkoita sitä, että suuremman ihmisjoukon ohimeneville haluille annetaan sama paino kuin pienemmän ihmisjoukon perustaville tarpeille. Periaatteen sanoma on pikemminkin se, että kaikkien tuntevien olioiden tärkeimmät intressit on otettava yhtäläisesti huomioon ennen kuin yhdenkään olion vähäisempiä toiveita päästetään laskelman osaksi. Jos esimerkiksi ihmisten terveyttä pidetään tärkeämpänä asiana kuin heidän esteettisten tarpeidensa tyydyttämistä, ne hallitsijat, jotka ovat rakennuttaneet viemäriverkostoja suurkaupunkeihin, ovat toimineet moraalisesti hyväksyttävämmiin kuin ne yksinvaltiaat, jotka ovat pystyttäneet itselleen linnoja ja muita arkkitehtonisia ja taiteellisia muistomerkkejä.

Tilanteet, joissa yksilöiden perustavat tarpeet ovat keskenään ristiriidassa, ovat useimpien oikeudenmukaisuutta koskevien teorioiden kannalta ongelmallisia. Utilitaristisen liberalismiin

mukaan jokaisen yksilön perustavat tarpeet pitäisi ihanteellisessa tapauksessa tyydyttää siinä määrin kuin tämä on yhteensopivaa jokaisen muun yksilön yhtäläisen tarpeentyydytyksen kanssa. Sukupuoli, ihonväri, ikä tai asema yhteiskunnassa eivät saa sinänsä vaikuttaa yksilöiden kohteluun tai heidän perustavien tarpeidensa tyydytykseen. Tästä egalitaristisesta säännöstä on kuitenkin poikkeuksensa. Yhtäläiseen tarpeentyydytykseen ei pidä tähdätä sellaisissa ristiriitatilanteissa, joissa toinen osapuoli pyrkii tietoisesti ja ilman provokaatiota puuttumaan toisen osapuolen perustavaan tarpeentyydytykseen. Tällaisissa tapauksissa itsepuolustus on sallittua, vaikka se johtaisikin epätasaiseen tarpeentyydytykseen. Samoin poikkeuksen voivat muodostaa tilanteet, joissa ero tarpeentyydytyksessä kahden yksilön välillä johtuu kiistattomasti siitä, että toinen on halunnut ponnistella toista enemmän saavuttaakseen paremman aseman. Mutta on muistettava, että vallitsevat erot perustavassa tarpeentyydytyksessä johtuvat melko harvoin kiistatta yksilöiden omista vapaista ja autonomisista valinnoista. Vielä yhden poikkeuksen egalitaristiseen periaatteeseen muodostavat sellaiset tapaukset, joissa kaikkien perustavia tarpeita ei olosuhteista johtuen voida millään keinolla tyydyttää. Esimerkiksi mahdollisimman monen yksilön tarpeiden tyydyttäminen tai autettavien valinta arvalla tuottavat todennäköisesti näissä tilanteissa tuloksen, joka on – ellei oikeudenmukainen – ainakin vähiten epäoikeudenmukainen.⁹

Itselle aiheutettu vahinko

Mikäli asioista perillä oleva, täysi-ikäinen, täysivaltainen, itsenäiseen päätöksentekoon kykenevä yksilö haluaa toimia tavalla, josta aiheutuu vahinkoa vain hänelle itselleen, hänen toimintaansa ei Millin teorian puitteissa saa voimankäytöllä tai uhkauksin puuttua.

Häntä saa varoituksin ja suostuttelemalla yrittää saada muuttamaan mieltään, mutta hänen estämisekseen ei saa turvautua voimakeinoihin, koska yksilön autonomisiin valintoihin puuttuminen loukkaa hänen moraalista oikeuttaan päättää itse omasta toiminnastaan ja oman elämänsä suunnasta. Vapaasti valintansa tekevä yksilö voi tietenkin teoillaan vahingoittaa itseään vakavasti, jopa niin vakavasti, että hän jälkikäteen pitää saamiaan varoituksia oikeutettuina. Mutta koska liberalismiin ydinajatuksiin kuuluu se, että täysivaltaiset ihmiset saavat itse päättää omista asioistaan, mahdollinen katumuskaan ei oikeuta heidän toimiinsa puuttumista estein tai uhkauksin.

Periaatteeseen, jonka mukaan itselle aiheutettu vahinko ei pyhitä pakottamista tai rangaistuksia, on olemassa joitakin selviä poikkeuksia. Ensinnäkin, tilapäinen voimankäyttö on usein oikeutettua sellaisissa tilanteissa, joissa yksilö on äkillisen tunnekuohun vallassa tai todennäköisesti tietämätön joistakin tekoihinsa liittyvistä vaaratekijöistä. Henkilöä, joka on juuri saanut kuulla läheisen omaisen yllättävästä kuolemasta, ei tavallisesti pitäisi päästää hyppäämään kymmenennen kerroksen ikkunasta kadulle. Eikä henkilöä, joka määrätietoisesti kävelee kohti eilen osittain sortunutta ja vaaralliseksi jäänyttä siltaa, tarvitse päästää jatkamaan kulkuaan ennen kuin on varmistettu, että hän on selvillä sillan nykyisestä kunnosta. Kummassakaan tapauksessa voimankäyttö ei kuitenkaan voi olla pysyvä tai edes pitkäaikainen ratkaisu. Kun paha aavistamattomalle kulkijalle on perusteellisesti selvitetty sillan vaarallisuus, häntä ei enää voida oikeutetusti estää jatkamasta kulkuaan. Ja vaikka henkilön voidaan katsoa olevan poissa tolaltaan jonkin aikaa sen jälkeen, kun hän on kuullut omaisensa kuolemasta, hänen ei yleensä voida olettaa olevan tunnekuohun takia kykenemätön autonomiseen päätöksentekoon vielä päivien tai viikkojen kuluttua. Kun päätöksenteon häiriötekijät ovat korjaantu-

neet tai ne on korjattu, täysivaltaiselle yksilölle on palautettava hänen oikeutensa päättää itse omista asioistaan.

Toiseksi, vaikka asioista perillä olevia, itsenäiseen ja omalakiseseen päätöksentekoon kykeneviä aikuisia ei pitäisi estää vahingoittamasta itseään, on olemassa sellaisiakin yksilöitä ja ryhmiä, joiden suojeleminen heidän omilta päätöksiltään on eettisesti hyväksyttävää. Pienet lapset, seniilit vanhukset ja vakavasti mielisairaavat eivät kaikissa asioissa pysty tekemään autonomisia päätöksiä, eikä heidän valintojaan näissä asioissa aina tarvitse kunnioittaa. Heidän toimintaansa kohdistuvat vapauden rajoitukset voidaan oikeuttaa arvioimalla mahdollisimman tarkasti, mitä he itse haluaisivat tehdä, mikäli pystyisivät autonomiseen päätöksentekoon.

Samaa sääntöä voidaan soveltaa myös sellaisiin asioista perillä oleviin, omalakisuuuteen kykeneviin yksilöihin, jotka joutuvat tekemään päätöksiä kohtuuttoman taloudellisen tai sosiaalisen paineen alaisina. Mikäli yksilö päättää myydä munuaisensa lääketieteelle selvittääkseen taloudellisista huolistaan, päätöstä ei välttämättä tarvitse hyväksyä vain sillä perusteella, että kyseessä oleva yksilö on täysi-ikäinen, täysijärkinen ja selvillä valintansa seurauksista. Huolellisessa eettisessä analyysissä olisi myös selvitettävä, onko päätöksen perustana oleva taloudellinen pakko aitoa ja spontaanisti syntynyttä vai johtuuko se joidenkin toisten yksilöiden tai ryhmien välinpitämättömyydestä tai pahantahtoisuudesta. Jos kysymyksessä on esimerkiksi kiristyksestä tai koronkiskonnasta aiheutuva rahapula, munuaiskaupan sallimista ei voida yksiselitteisesti oikeuttaa sillä perusteella, että ratkaisu kunnioittaisi yksilön vapautta. Päätös, jonka yksilö tekee epäoikeudenmukaisten olosuhteiden pakottamana, ei aina ole itsenäinen ja omalakinen liberalistisen opin edellyttämässä mielessä.

Järjettömyys

Liberalismin periaatteiden mukaan täysivaltaiset yksilöt ovat itseään koskevissa asioissa oikeutettuja tekemään valintoja, jotka ovat heidän omasta mielestään tai muiden ihmisten mielestä järjettömiä tai irrationaalisia. Valintojen ja tekojen rationaalisuus voidaan määritellä lukemattomilla eri tavoilla, mutta yksikään moraalisesti neutraali luonnehdinta ei oikeuta voimakeinojen eikä uhkausten käyttöä niitä yksilöitä kohtaan, jotka toimivat järjen vastaisesti. Useimmat rationaalisuuden muodot ovat itse asiassa sellaisia, että yksilöitä ei edes periaatteessa voida pakottaa niihin. Jos järkevyydellä tarkoitetaan esimerkiksi sitä, että yksilön uskomukset ovat keskenään yhteensopivia ja perustuvat suurimmaksi osaksi tosiasioihin, koulutus ja kasvatusta ovat selvästi parempia keinoja järkevyyden edistämiseksi kuin pakottaminen tai muut vapauden rajoitukset.

Tätä varsin jyrkkää liberalistista näkemystä vastaan on esitetty monia teoreettisia ja käytännöllisiä vastaväitteitä. Maltillisemmän liberalismin kannattajat ovat usein pyrkineet osoittamaan, että irrationaalinen päätöksenteko ei koskaan ole autonomista eikä siksi myöskään voi kuulua yksilön suvereniteetin alueeseen. Jatkuvasti järjettömiä päätöksiä tekevä yksilö on verrattavissa mielisairaaseen ja yksittäisiä järjettömyyksiä harrastava tunnekuohun vallassa tai mielenhäiriössä olevaan. Kummassakin tapauksessa irrationaalisia valintoja voidaan oikeutetusti rajoittaa vetoamalla yksilön itsenäisyyden ja omalakisyyden puutteeseen.

»Maltillisen» kannan ongelmana on kuitenkin se, että liberalistisessa opissa autonomia pitäisi määritellä empiirisenä ilmiönä, ei teoreettisena rakennelmana. Aikuisten ihmisten teot ovat autonomisia silloin, kun ne on tehty tyynessä mielentilassa, ilman pakkoa tai painostusta, ja kun tekojen tekijät ovat tietoisia niiden seurauksista ja ymmärtävät niiden merkityksen itselleen ja muille.

Se, että jotkut teot näyttävät muista ihmisistä itsetuhoisilta tai muuten järjenvastaisilta, ei voi vaikuttaa siihen, pidetäänkö niitä moraalissa mielessä autonomisina vai ei. Jos nimittäin yhteiskunnan annettaisiin voimakeinoin puuttua yksilöiden valintoihin aina, kun he näyttävät jonkin vallitsevan näkemyksen mukaan toimivan järjettömästi, vapauden kunnioituksesta ei jäisi paljontaan jäljelle. Vapaassa yhteiskunnassa yksilöiden on oltava vapaita tekemään järjettömiäkin tekoja, kunhan he eivät niitä tehdessään vahingoita muita.

Liberalismin vastustajat ovat usein halunneet rajoittaa irratiionaalisina pitämiään valintoja vetoamalla niiden moraalittomuuteen. Jotkut järjettömät teot ovatkin moraalittomia siinä vakavassa mielessä, että ne vahingoittavat fyysisesti tai psyykkisesti muita kuin tekijää itseään. Tällaiset teot ovat luonnollisesti tuomittavia utilitaristisen liberalisminkin mukaan. Mutta opin vastustajat eivät yleensä tyydy tähän vaan haluavat rajoittaa sellaista toimintaa, josta ei aiheudu sen paremmin suoranaista kuin epäsuoraakaan haittaa muille. Heidän perustelunsa vapauden ja autonomian rajoituksille on näissä tapauksissa moraalittomuus sinänsä.

Moraalittomuus sinänsä

Kun tekoja, jotka eivät aiheuta vahinkoa muille kuin korkeintaan tekijälle itselleen, kutsutaan sinänsä moraalittomiksi, tarkoitetaan tavallisesti joko sitä, että kyseiset teot ovat jonkin deontologisen moraaliteorian vastaisia, tai sitä, että ne loukkaavat yhteisössä vallitsevia eettisiä käsityksiä tai yhteisön jäsenten syviä tunteja. Liberalistisen opin mukaan kumpikaan näistä epäeettisyyden muodoista ei oikeuta vapauden tai autonomian rajoituksia voimakeinoin eikä uhkauksin.

Tärkeimmät deontologiset moraaliteoriat yhdistävät tekojen hyväksyttävyyden yksilöiden oikeuksiin ja velvollisuuksiin, heidän keskinäisiin sopimuksiinsa ja lupauksiinsa, Jumalan tahtoon, hyveisiin ja säädyllisyyteen. Oikeusteorian kannattajat voivat olla vaikkapa sitä mieltä, että omaisuuden suojelemiseksi voidaan yksilöiden vapautta oikeutetusti rajoittaa silloinkin, kun omistusoikeuden loukkaus ei aiheuttaisi fyysistä tai psyykkistä vahinkoa kenellekään. Tällaisten näkemysten ongelmana on yleensä kuitenkin se, että niiden tueksi ei löydy kovinkaan vakuuttavia esimerkkejä. Omistusoikeuden loukkaukset ovat selvästi tuomittavia vain niissä tapauksissa, joissa oikeuden haltijaa tai hänen perillisiä suoraan tai epäsuorasti vahingoitetaan. Muissa tapauksissa laillisia rangaistuksia voidaan perustella vain väittämällä, että kaikki omistusoikeuksien loukkaukset ovat samanlaisia, itsessään moraalittomia tekoja. Mutta tämä väite on tosi vain siinä mielessä, että omaisuuteen liittyvät oikeudet voidaan määritellä viittaamatta niiden loukkauksista mahdollisesti aiheutuvaan vahinkoon. Kokonaan toinen asia on, kuinka moraalisesti tuomittavat oikeuksien loukkaukset pitäisi määritellä. Samantapaisia huomautuksia voidaan esittää muitakin deontologisia moraaliteorioita vastaan. Yksilöillä voi olla velvollisuuksia, joiden laiminlyönti ei aiheuta fyysistä tai psyykkistä vahinkoa, ja he voivat tehdä sopimuksia ja lupauksia, joiden rikkominen ei ole varsinaisesti haitallista. Myös käsityksiin Jumalan tahdosta, hyveistä ja säädyllisyydestä voi liittyä normeja, joiden noudattaminen ei perustu vahingon välttämiseen. Mutta eri asia on, onko näillä velvollisuuksilla, sopimuksilla, lupauksilla, uskonnollisilla säädöksillä, hyveillä ja säädyllisyyden osoituksilla mitään todellista moraalista merkitystä.

Sellainen moraalittomuus, joka loukkaa monien ihmisten tunteita, voi joissakin tapauksissa olla jopa utilitaristisen liberaalismin mukaan laillisesti tuomittavaa. Vapauden rajoitukset ovat kuitenkin sallittuja vain niissä harvinaisissa tilanteissa, joissa

tunteiden loukkaukset aiheuttavat viattomille osapuolille havaittavaa psyykkistä vahinkoa. Tuntojen vastaisuus sinänsä ei riitä voimankäytön perusteeksi sen paremmin yksilöiden kesken kuin kokonaisten yhteisöjenkään tasolla. Toisten ihmisten ja vieraiden kansakuntien vapauden rajoittaminen mielipiteiden ja eriävien eettisten käsitysten perusteella on historiallisesti ollut hyvin tavallista, mutta sitä ei voida moraalisesti oikeuttaa tapauksissa, joissa näiden mielipiteiden tai käsitysten ilmaiseminen tai niiden mukainen toiminta ei aiheuta konkreettista vahinkoa.

Liberalismin arvo yksilöille ja yhteisöille

Liberalismin oppiin läheisesti kuuluvaa moralismin vastaisuutta on joskus arvosteltu siitä, että ajatus on sisäisesti ristiriitainen. Vapauden aatteen pitäisi omien lähtökohtiensa mukaan olla moraalisesti neutraali teoria, mutta käytännössä se onkin muodostunut eettiseksi ohjeistoksi, joka tuomitsee muun muassa uskonnollisen fundamentalismin erilaiset ilmenemismuodot sekä sellaisen konservatismiin, joka pyrkii oikeuttamaan yhteisöllisen säätelyn vetoamalla vallitseviin tapoihin ja tunteuksiin. Liberalismin vastustajat ovatkin väittäneet, että vapauden puolestapuhujat ovat itse asiassa samanlaisia moralisteja kuin esimerkiksi katolisen etiikan tai islamilaisen pappisvallan kannattajat, eivätkä he siten voi legitimitä esiintyä kaikkien yksilöiden ja ryhmien puolueettomina edustajina.

Moralistit ovat kuitenkin väärässä rinnastaessaan liberalismin jäänöksettömästi omiin oppeihinsa. Vaikka vapauden aate kieltämättä edellyttää omilta kannattajiltaan sitoutumista yksilöiden autonomian kunnioittamiseen, se ei kuitenkaan kiellä muiden näkemysten puolustajilta heidän oikeuttaan käyttäytyä oman katsantonsa mukaisesti itseään koskevilla asioilla. Liberalismia ei

pitäisikään verrata kristilliseen tai islamilaiseen fundamentalismiin, jotka kumpikin vaativat kaikilta ihmisiltä kuuliaisuutta niin julkisissa kuin yksityiselämäänkin liittyvissä toimissa. Opin vastakohta on pikemminkin totalitarismi, yhteiskunnallisen säätelyn malli, joka ei salli minkäänlaista poikkeamista sääntöjen noudattamisesta edes yksityisasioissa ja jonka muunnelmia uskonnolliset ideologiat pahimmillaan ovat.

Kun vertaillaan toisiinsa liberalistista ja totalitaristista mallia, useimmat järkevät ihmiset pystyvät näkemään ne edut, joita vapautta kunnioittava vaihtoehto tarjoaa. Vaikka yksilö voi ensisijaisesti toivoa, että yhteiskunta olisi järjestetty hänen itse valitsemansa totalitaristisen etiikan mukaisesti, pahin mahdollisuus olisi jonkin vastakkaisen opin mukaan luotu järjestelmä. Liberalismi on kunkin yksilön toiseksi paras vaihtoehto, koska se sallii omien näkemysten mukaisen toiminnan itseä koskevissa asioissa. Sitä paitsi, koska mielipiteiden ja niiden ilmaisun vapaus on liberalistisessa mallissa taattu, jokainen omaan oppiinsa uskova voi vapaassa yhteiskunnassa yrittää käännäyttää muut omalle kannalleen suostutellulla ja tietoa tarjoamalla.

HUOMAUTUKSIA

Ilmestynyt julkaisussa *Ajatus* 50 (1993), s. 6-20.

1. Hyvän peruskuvauksen liberalistisen ideologian eri muodoista ennen 1970-luvun uutta kehitysvaihetta antaa Harry K. Girvetz artikkelissaan 'Liberalism' (1989). Uusia sisältöjä opille antoivat työllään John Rawls kirjassaan *A Theory of Justice* (1972) ja Robert Nozick kirjassaan *Anarchy, State, and Utopia* (1974).

2. Nozick 1974; Narveson 1988.

3. Olen esittänyt seuraavat tarkasteluni yksilönvapauden lajeista, arvosta ja oikeutetuista rajoituksista yksityiskohtaisemmin kirjani *The Limits of Medical Paternalism* (1991) luvuissa 2, 3, 5 ja 6. Tarkasteluni perustana käytetty kirjallisuus käy ilmi näiden kirjan lukujen lähdeviitteistä.

4. Mill 1975, s. 14–15.

5. Koska Matti Häyry on antanut eettiselle teorialleen (kirjoituksessaan tässä kokoelmassa) nimen "liberaali utilitarismi", omaa milliläistä teoriaani pitänee nimittää "utilitaristiseksi liberalismiksi". Näiden kahden teorian käytännön johtopäätökset eivät juuri eroa toisistaan, mutta lähtökohtien erot on ehkä hyvä ottaa huomioon oppien nimissä.

6. Mill 1975, s. 15.

7. Vrt. Mill 1975, s. 16.

8. Mill puolusti tätä Jeremy Benthamin nimiin laittamaansa periaatetta utilitarismia koskevassa esseessään vuodelta 1861. Ryan (toim.) 1987, s. 335–338.

9. Käsitelen oikeudenmukaisuuden teorioita tarkemmin tämän kirjan luvussa 'Mitä oikeudenmukaisuus on?'

KIRJALLISUUTTA

Baker, J., *Arguing for Equality*. Verso, Lontoo ja New York 1987.

Daniels, N. (toim.), *Reading Rawls*. Blackwell, Oxford 1975.

Girvetz, H. K., 'Liberalism', *The New Encyclopedia Britannica* Vol. 27. Encyclopedia Britannica, Inc., Chigaco 1989, s. 471–476.

Häyry, H., *The Limits of Medical Paternalism*. Routledge, Lontoo ja New York 1991.

Mill, J. S. ja Bentham, J., *Utilitarianism and Other Essays*. Toim. A. Ryan, Penguin, Harmondsworth, Middlesex 1987.

Mill, J. S., *Three Essays: On Liberty, Representative Government, The Subjection of Women*. Toim. R. Wollheim, Oxford University Press, Oxford ja New York 1975.

Nozick, R., *Anarchy, State, and Utopia*. Basil Blackwell, Oxford ja New York 1974.

- Narveson, J., *The Libertarian Idea*. Temple University Press, Philadelphia 1988.
- Rawls, J., *A Theory of Justice*. Oxford University Press, Oxford 1972.
- Solomon, R. C. ja Murphy, M. C. (toim.), *What is Justice? Classic and Contemporary Readings*. Oxford University Press, New York ja Oxford 1990.

Luku 5

EGOISMI. NYT.

Timo Airaksinen ja Heta Häyry

Uusi egoismin aalto on pyyhkäisemässä yli läntisen maailman. Uusegoistiset teoriat ravistelevat, niin sanotaan, eurooppalaisten hyvinvointivaltioiden taloudellisia perustuksia. Yksilön taloudellisen vapauden puolestapuhujat ovat löytäneet uusoikeistolaisesta amerikkalaisesta yhteiskuntafilosofiasta oikeutuksen niin ajatuksilleen ja sanoilleen kuin teoilleenkin. Mutta eettinen egoismi on nyt kuten usein ennenkin vain tyhjä kulissi, jonka takana raaka voima määrää asioiden kulun. Tarkoituksemme on osoittaa uusimmat egoismin oikeutusyritykset sisäisesti ristiriitaisiksi. Ensin kuitenkin kertaamme jotain perusasioita egoismin luonteesta ja sen eri lajeista.

1.

Egoismia voidaan alustavasti luonnehtia toteamalla, että sen mukaan kaikki ihmiset joko tavoittelevat systemaattisesti omaa hyvänsä tai ainakin heillä on oikeus tai velvollisuus tavoitella jonkun hyvää (tavallisesti tietenkin omaansa, mutta – kuten jatkossa ilmenee – joskus myös muiden). Edellisen vaihtoehdon mukaisista oppia on yleensä nimitetty *psykologiseksi egoismiksi* erotukseksi

jälkimmäisen vaihtoehdon määrittämästä *eettisestä egoismista*. Muutama sana tästä erottelusta on paikallaan.

Psykologisen egoismin mukaan on välttämätöntä ja luonnollista, että jokainen ihminen tavoittelee omaa hyvänsä. Koska *hyvää* yleisemminkin pidetään tavoittelun kohteena tai tavoittelemisen arvoisena, egoismin erottava piirre on *oman* hyvän korostaminen vastakohtana *muiden* hyvälle. Tällainen vastakkainasettelu ei ole aina ollut itsestään selvä – esimerkiksi Aristoteleen voidaan tulkita pitäneen yksittäisen ihmisen hyvää yhdensuuntaisena yhteisen, s.o. itsensä *ja* muiden hyvän kanssa.¹ Modernissa liberaalissa perinteessä eroa pidetään kuitenkin selvänä ja mahdollisesti jopa sovittamattomana.

Jos oletamme, että ihmisen oma hyvä on erotettavissa muiden hyvästä, se psykologisen egoismin muoto, jonka mukaan oman hyvän tavoittelu on välttämätöntä, on ilman muuta epäpätevä. Asiaa voidaan valottaa esimerkillä. Olettakaamme, että sotilasjoukon harjoittelussa käsikranaattien heittoa yksi kova kranaatti putoaa pienen suojapoteron pohjalle, jossa kyyhöttää useita sotilaita. Yksi heistä heittäytyy kranaatin päälle ja suojaa toverinsa sirpaleilta omalla ruumiillaan.² Varsin ilmeisesti voimme väittää, että kysymyksessä oli toimiminen paremminkin muiden kuin oman itsen hyväksi. Jos egoismin puolustaja väittäisi, että itsensä uhrannut sotilas halusi olla sankari ja että hän tavoittelikin omaa hyvänsä, voimme vain todeta, ettei puolustettu näkemys voi enää järkevällä tavalla erottaa omaksi hyväksi toimimista muiden hyväksi toimimisesta. Ja tällainen ero puolestaan on välttämätön egoismin erottamiseksi muista opeista kuten esimerkiksi altruismista.

Jäljelle jää vielä se psykologisen egoismin muoto, jonka mukaan (vain) oman hyvän tavoittelemineen on luonnollista ihmiselle. Voidaan myöntää, että käsikranaatin päälle heittäytynyt sotilas toimi muiden hyväksi, mutta voidaan jatkaa toteamalla, että

hän toimi luonnonvastaisella eli perverssillä tavalla. Mutta mitä tällaisella toteamuksella voitaisiin tarkoittaa? Ilmeisesti ei ainakaan sitä, ettei sotilas *voanut* tehdä sitä minkä hän teki – sillä hänhän teki sen. Eikä myöskään, ettei hän olisi moraalisisessa mielessä *saanut* tehdä mitä teki – todennäköisesti itsensä uhraaminen toisten hyväksi on vähintään sallittua, ellei joskus jopa velvollisuutemme. Luultavasti ainoa hyväksyttävä tulkinta tilanteesta on, että se on harvinainen – esimerkissä kuvatun kaltainen toiminta ei ole *tavalista*. Tässä muodossa psykologinen egoismi saattaa hyvinkin olla oikeassa: ehkäpä ihmiset eivät useinkaan uhraudu tai muutenkaan toimi muiden parhaaksi. Kysymys jää joka tapauksessa vastattavaksi empiirisesti ja oppi menettää filosofisen (käsitteellisen) voimansa.

Eettisen egoismin muotoja voidaan karkeasti erottaa kuusi sen mukaan, kuka tavoittelee kenen hyvää³, ja sen mukaan onko, kysymyksessä oikeus vai velvollisuus. Erilaiset egoismit voidaan pukea seuraavien periaatteiden muotoon:

- (i) Jokaisella on oikeus tavoitella minun hyvääni.
- (ii) Jokaisella on velvollisuus tavoitella minun hyvääni.
- (iii) Muiden on noudatettava yhteisesti sovittuja sääntöjä, mutta minulla on oikeus niistä huolimatta tavoitella omaa hyvääni.
- (iv) Muiden on noudatettava yhteisesti sovittuja sääntöjä, mutta minulla on velvollisuus niistä huolimatta tavoitella omaa hyvääni.
- (v) Jokaisella on oikeus tavoitella omaa hyvänsä.

(vi) Jokaisella on velvollisuus tavoitella omaa hyvänsä.

Periaatteet (i),(iv) ja (vi) voitaneen tässä yhteydessä sivuuttaa maininnalla, koska ne eivät yleensä esiinny moraalifilosofisessa keskustelussa. Keskitymme siis periaatteisiin (ii),(iii) ja (v).

John Rawls on teoksessaan *A Theory of Justice* osoittanut selkeästi, miksi periaatteista (ii) ja (iii) ei ole eettisen teorian perustaksi.⁴ Rawlsin ajatus on, että jokaisen moraalisen järjestelmän on täytettävä tiettyjä muodollisia ehtoja ollakseen järkevästi hyväksyttävissä moraalisesti järjestelmäksi. Yksi näistä ehdoista on *yleisyyden* vaatimus: eettisessä periaatteessa ei saa esiintyä erisnimiä (kuten »Timo Airaksinen» tai »Heta Häyry») eikä määrättyjä kuvauksia (kuten »tämän esitelmän kirjoittajat»). Periaatteissa (ii) ja (iii) viitataan säännön vastaisesti »minuun», joka on määrätty kuvaus kenen tahansa lausumana ja joka siten diskvalifioi ko. periaatteet.

Miksi sitten moraalisen järjestelmän periaatteiden pitäisi olla yleisiä? Tähän kysymykseen on helpompi vastata niille, jotka eivät kysy sitä, kuin niille, jotka kysyvät. Viittaaminen moraalin käsitteeseen johtaa kehään ja vetoaminen yleisiin käsityksiimme oikeudenmukaisuudesta ja moraalisuudesta merkitsee turvautumista intuitionismiin – jonka puutteet ja ongelmat etiikan teoriana puolestaan tunnetaan.

Kysyjälle olisikin ehkä parasta vastata kokonaan toisella tavalla. Miksi-kysymys osoittaa esittäjänsä kiinnostuksen *perusteluihin*. Perusteluja taas on luontevaa vaatia sekä näkemyksen kannattajalta että sen vastustajalta. Mutta mikäli näkemyksen kannattaja ei esitä minkäänlaisia perusteita, ei niitä useinkaan kannata vaatia vastustajaltakaan. Egoismin periaatteiden (ii) ja (iii) kohdalla tilanne on juuri kuvatun kaltainen. Voimme palata askeleen taaksepäin kysymällä: »Miksi jokaisella on velvollisuus tavoitella minun hyväni?» tai: »Miksi minulla, toisin kuin muilla,

on oikeus säännöistä huolimatta tavoitella omaa hyvääni?» Vasta kun joku esittää perusteluja näille periaatteille, voidaan vaatia perusteluja niiden kumoamisellekin.

2.

Periaatteelle (v), toisin kuin periaatteille (ii) ja (iii), on esitetty perusteluja. Esimerkiksi sellaiset amerikkalaisfilosofit kuin Ayn Rand ja Robert Nozick ovat viime vuosikymmeninä puolustaneet tiettyjä yleisen egoismin muotoja vedoten siihen kantilaiseen ideaan, että jokainen ihminen on moraalisenä yksilönä päämäärä itsessään eikä *kenenkään ihmisen hyvää näin ollen saa uhrata* välineenä toisten ihmisten hyväksi.⁵ Oletamme seuraavassa tämän lähtökohdan oikeaksi, mutta pyrimme osoittamaan, ettei Randin ja Nozickin egoismi pysty suojaamaan ihmisiä uhrauksilta sen paremmin kuin muutkaan eettiset teoriat. Aluksi on syytä täsmentää, *minkälaista* yleisen eettisen egoismin muotoa Rand ja Nozick ovat ryhtyneet kannattamaan.

Sana »oikeus» periaatteessa (v) voi tavallista filosofista jakoa käyttäöksemme tarkoittaa kahta eri asiaa: joko pelkkää *vapautta* muiden puuttumisesta minun oman hyvääni tavoitteluun tai *oikeutta* siinä vaativammassa mielessä, että em. vapauden lisäksi on olemassa joku, jonka velvollisuus on luoda edellytykset ponnistuksilleni. Periaate (v) voidaan siten täsmentää kahdella eri tavalla:

- (v') Jokaisella on vapaus tavoitella omaa hyväänsä.
- (v'') Jokaisella on vapaus tavoitella omaa hyväänsä, ja jollakulla on velvollisuus luoda kunkin oman hyvän tavoittelulle edellytykset.

Kummankin täsmennetyin periaatteen ongelmana on, että mikä hyvänsä oman hyvän tavoittelu ei egoistienkaan mielestä yleensä ole hyväksyttävää. *Anarkismin* (v') vallitessa rikolliset ja muut pahat ihmiset voivat alistaa muut valtaansa voimalla ja viekkauksella; *liberalismin* (v'') vallitessa valtio kaiken lisäksi auttaa pahoja ihmisiä heidän ponnistuksissaan. Näistä syistä sekä Rand että Nozick hylkäävät anarkistisen ja liberalistisen egoismin muodot.⁶

Nozickin *libertaristisen* ja Randin »objektivistisen» egoismin kulmakivi onkin, että *valtio* on olemassa suojatakseen kunkin yksilön *oikeudenmukaista* oman hyvän tavoittelua – ja vain siksi.⁷

Periaate (v) voisi täsmentyä heillä muotoon:

- (v*) Jokaisella on vapaus tavoitella oikeudenmukaisin keinoin omaa hyvänsä, ja valtiolla on velvollisuus suojata oikeudenmukaista oman hyvän tavoittelua.

Kysymys oikeudenmukaisuuden ja oikeudenmukaisien keinojen luonteesta nousee keskeiseksi tällaisessa käsityksessä. Sekä Randin että Nozickin mukaan oikeudenmukaisia arvon lähteitä ovat lähinnä vain tuottava työ ja vapaa kauppavaihto.⁸ Kummankin näkemys on *proseduraalinen*, menettelytapojen oikeellisuutta korostava, ei lopputulokselle vaatimuksia asettava. Juuri siksi kritiikki, joka perustuu suoraan tasa-arvon, heikommassa asemassa olevien suojelemisen tai muiden tuloshakuisten vaatimusten esittämiselle, ei sellaisenaan päde heidän egoismiaan vastaan.

Mutta proseduraalinen oikeudenmukaisuus edellyttää, että käytetty proseduuri eli menettelytapa todella on oikeanlainen. Randin ja Nozickin näkemyksissä tämä seikka voidaan asettaa kyseenalaiseksi. Kun voiman ja viekkauksen käyttö on heidän mukaansa väärin – sen perusteellahan kumpikin hylkää anarkismin – voitaisiin ehkä olettaa, ettei voimalla eikä viekkauksella ole sijaa

heidän omissa teorioissaan. Mutta mitä muuta tuottava työ esimerkiksi uusia maa-alueita vallattaessa on kuin voiman käyttöä? Hyvä esimerkki Randin ja Nozickin kotimaasta on Villin Lännen valtaus, jossa työn tuottavuuden mittoja olivat usein vakaa aseksi ja kova nyrkki. Ja toisaalta, kuinka viekkauuden käyttö voidaan pitää poissa kaupankäynnistä? Kaupankäynnin oikeudenmukaisuudella ei voi olla minkäänlaista mittaria, kun kaupankäynti itse on asetettu oikeudenmukaisuuden mitaksi.

Mutta olettakaamme, että voima ja viekkaus saadaan eliminoidua yhteiskunnasta. Olettakaamme, että ketään ei epäoikeudenmukaisesti pakoteta mihinkään eikä keneltäkään epäoikeudenmukaisesti huijata mitään, mikä hänelle kuuluu. Olisiko Randin ja Nozickin egoismi siinä tapauksessa kaikkien hyväksyttävissä? Ei, sillä oman lähtökohtansa vastaisesti se vaatii joidenkin ihmisten hyvän uhraamista toisten ihmisten hyvän välineeksi.

Tarkastelkaamme äsken mainittua esimerkkiä, Villin Lännen valtausta, köyhän, tyhmän ja ruumiinvoimiltaan vähäisen John Smithin kannalta. Tietyn alueen asuttaminen on alkamassa, ja äänestetään säännöistä, joita asutuksessa tullaan noudattamaan. Ehdolla on kaksi esitystä. Ensimmäisen, egalitaristisen ehdotuksen mukaan kaikki asutukseen osallistuvat saavat samanlaisen ja samankokoisen maa-alueen asuttavakseen. (Maa on koko alueella yhtä hedelmällistä, muokkauskelpoista jne., joten yksinkertainen tasajako tuottaa egalitaristisen käsityksen mukaan myös tasapuolisen jaon.) Toisen, randilais-nozickilaisen käsityksen mukaan asutukseen osallistuvat perheet asettuvat vankkureineen auringon noustessa lähtövalmiuteen alueen rajalle ja lähtevät yhteisestä merkistä yhtä aikaa etenemään alueelle. Kukin voi ottaa mieleisensä maapalan haltuunsa joko paaluttamalla sen rajat ensimmäisenä tai käymällä kauppaa jo paalutetuista maista. Kuukauden kuluttua liittovaltion sheriffi saapuu laillisesti vahvistamaan silloin vallitse-

vat maanomistussuhteet. Kysymys kuuluu nyt: kumman ehdotuksen puolesta John Smithin pitäisi äänestää?

Tasajakotapauksessa John Smith saisi maata yhtä paljon kuin muutkin: tätä voidaan pitää kiinteänä vertailukohtana. Toisaalta hän tietää, että köyhänä, tyhmänä ja ruumiinvoimiltaan heikompana hän ei tule menestymään reiluimmassakaan kilpailussa maapaloista: voimakkaammat ehtivät joka tapauksessa paaluttamaan ennen häntä ja rikkaammat ja kaupankäynnissä nokkelammat voittavat hänet ilman muuta kaupoissa. Kilpailutilanteessa John Smith saa automaattisesti vähemmän maata kuin tasajaossa. Toisin sanoen, valitessaan randilais-nozicklaisen mallin hän *joutuu uhraamaan oman hyvänsä rikkaiden, nokkelien ja voimakkaiden hyväksi*. Siten hänen on valittava toinen vaihtoehto, olipa hänen oma näkökantansa mikä tahansa. Egalitaristina hänen on äänestettävä tasapuolisuuden puolesta ja egoistina hänen on äänestettävä uhrautumista vastaan. Kummaltakaan kannalta katsottuna hän ei voi hyväksyä Randin ja Nozickin egoismia.

3.

Mahdollinen yritys egoismin pelastamiseksi voidaan perustaa eettisen egoismin jaolle *subjektiiiviseen* ja *klassiseen* muotoon.⁹ Tarkastelemme seuraavassa lyhyesti tätä jakoa ja esitämme arviomme sen vaikutuksesta egoismin kohtaloon.

Subjektiiivisen egoismin mukaan ihmisen oma hyvä toteutuu silloin, kun hän voi toimia kaikkien henkilökohtaisten, itsekkäiden halujensa, oikkujensa ja impulssiensa mukaisesti. Jos hän esimerkiksi haluaa jostain syystä tappaa naapurinsa tai suistaa hänet taloudelliseen perikatoon, hän voi tavoitella omaa hyvänsä toimimalla halunsa sanelemalla tavalla. Tällainen egoismi on teoreettisesti kumottavissa yksinkertaisesti asettamalla sen kannattaja

sosiaaliseen kontekstiin ja seuraamalla, millaiseksi hänen tilanteensa muodostuu. Jos esimerkiksi Pekka haluaa tappaa Paulin ja Pauli haluaa pysyä hengissä, vain toinen heistä voi saavuttaa oman hyvänsä. Kumpikin voi luonnollisesti *tavoitella* omaa päämääräänsä mutta vain toinen voi *saavuttaa* sen.

Edellä esitetty Nozick- ja Rand-tulkinta perustuu siihen käsitykseen, että heidän teorioissaan vaaditaan valtiolta suojelusta juuri subjektiivis-egoististen päämäärien tavoitteluun. Vaikka käytetyiltä menettelytavoilta edellytetään näissä teorioissa oikeudenmukaisuutta, lopputuloksen perusteella ei järjestelyihin voida tehdä muutoksia. Vaikka Pauli kuolee tai John Smith jää ilman maata, kaikki on niin kuin pitääkin – kunhan vain menettelytapa on oikeudenmukainen. Tällaisen eettisen egoismin irvikuvan kumoaminen, egoismin kannattaja voi sanoa, ei toki ole vaikeaa. Mutta, hän saattaa jatkaa, vain subjektiivinen egoismi vaatii ihmisiltä tällaisia uhrauksia, kun taas jokainen kunnollinen eettisen egoismin teoria – muiden muassa Randin ja Nozickin – edustaa teorian klassista muotoa.

Klassisen egoismin mukaan ihmisen oma hyvä ei suinkaan muodostu halujen ja oikkujen mukaisesta toiminnasta vaan aidosta itsensä toteuttamisesta. Ihminen saattaa jossain mielensä primitiivisessä sopukassa haluta tappaa naapurinsa, mutta kun hän toisaalta tietää, ettei viattomien ihmisten tappaminen ole oikein eikä yleisenä sääntönä hänen omienkaan etujensa mukaista, hän sulkee tämän mahdollisuuden pois aitojen halujensa tai aitojen etujensa joukosta. Mikäli Nozickin ja Randin teorit tulkitaan klassisen egoismin edustajiksi, valtion tehtävänä on heidän mukaansa vain ihmisten *aidon* omaneduntavoittelun suojaaminen. Koska esimerkiksi viattomien ihmisten tappaminen ei voi missään olosuhteissa olla sen paremmin tappajien kuin tapettavienkaan aitojen etujen mukaista, valtiolla ei missään olosuhteissa ole velvollisuutta sen suojelemiseen.

Korjaus ei ehkä pahastikaan loukkaa libertaristisen sen paremmin kuin objektivistisenkaan egoismin henkeä. Tosin on huomattava, että mikä tahansa lopputulokseen perustuva rajoitus on tarkasti ottaen vastoin periaatteen (v*) kirjainta: käytetyn proseduurin oikeudenmukaisuus ei enää ole ainoa eettisyyden mitta, mikäli on otettava huomioon myös proseduurin käytöstä aiheutuneiden viattomien kuolonuhrien määrä. On edelleen sangen kyseenalaista, missä mielessä edes pelkällä tappokiellolla rajoitettu egoismi on enää egoismia. Jos muiden ihmisten kohtalot alkavat kiinnostaa minua, kantaani ei ainakaan käytännön tasolla enää voida erottaa altruismista - jonka kuitenkin pitäisi olla egoismin vastakohta.

Mutta olettakaamme, että nämä ongelmat voidaan jotenkin sivuuttaa silloin, kun egoismin ainoa rajoitus muotoutuu viidennen käskyn tavoin: »Älä tapa!» Vaikeuksien koko kirjo esittäytyy nimittäin vasta seuraavalla tasolla, ryhdyttäessä heikompien yksilöiden puolustamiseksi rajoittamaan voimakkaiden yksilöiden subjektiivista omaneduntavoittelua. Jos lähdetään siitä, että kenenkään aito etu ei voi edellyttää voitontavoittelua muiden kustannuksella, päädytään resurssien niukkuuden vallitessa loppujen lopuksi egalitarismiin - siihen, että jokainen saa lopulta kaikkea yhtä paljon kuin kaikki muutkin. Jonkun mielestä kenties juuri tässä onkin oikean, klassisen egoismin ydin. Mutta ongelmaksi jää, missä määrin egoismi, joka on egalitarismia, on egoismia. Siirtyminen subjektiivisten halujen alueelta aitojen etujen alueelle saattaa ainakin libertaristisen ja objektivistisen egoismin ristiriitaan oman lähtökohtansa kanssa.

4.

Tarkastelumme moraalisen opetuksen löytymiseksi on lopuksi vielä palattava John Smithiin ja hänen kohtaloonsa. Se, että köyhät, tyhmät ja heikot eivät voi hyväksyä libertaristista egoismia, ei tietenkään estä rikkaita, nokkelia ja voimakkaita hyväksymästä sitä. Mutta vaikka filosofit ovat usein nokkelia ja joskus voimakkaita, he ovat harvoin rikkaita. Siksi useimpien filosofien on jo oman etunsa nimessä syytä asettua tyhmien ja heikkojen rinnalle vastustamaan Randin, Nozickin ja muiden uusegoistien pyrkimystä oikeuttaa oman etunsa tavoittelu muiden kustannuksella.

HUOMAUTUKSIA

Ilmestynyt teoksessa *Minä*. Toim. I. Niiniluoto ja P. Stenman, Helsinki 1988, s. 143–151.

1. Ks. esim. MacIntyre 1981, s. 212–213.
2. Tämä esimerkki on peräisin J.O. Urmsonilta, 'Saints and Heroes', teoksessa J. Feinberg (toim.) 1969, s. 63.
3. Tästä jaosta ks. esim. Rawls 1971, s. 124.
4. Mts. 130–136.
5. Esim. Rand 1961, s. 27, Nozick 1974, s. 33.
6. Esim. Rand, mts. 23–24, 97–98; Nozick, mts. 10–12, 11n.
7. Esim. Rand, mts. 33, 92–100; Nozick, mts. 333–334.
8. Esim. Rand, mts. 25–27, 31–32; Nozick, mts. 150–160.
9. Tästä jaosta ks. Machan 1979.

KIRJALLISUUTTA

- Machan, T. R., 'Recent Work in Ethical Egoism', *American Philosophical Quarterly* 16 (1979), s. 1-15.
- MacIntyre, A., *After Virtue: a Study in Moral Theory*. Duckworth, Lontoo 1981.
- Nozick, R., *Anarchy, State, and Utopia*, Basil Blackwell, Oxford, 1974.
- Rand, A., *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism*, New American Library, New York, 1961.
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford 1971.
- Urmson, J. O., 'Saints and Heroes', teoksessa J. Feinberg (toim.), *Moral Concepts*, Oxford University Press, Oxford 1969.

Luku 6

»HEIDÄN PARHAAKSEENHAN TÄMÄ ON!«

eli

Erään tasajaon vastaisen argumentin anatomia

Matti Häyry

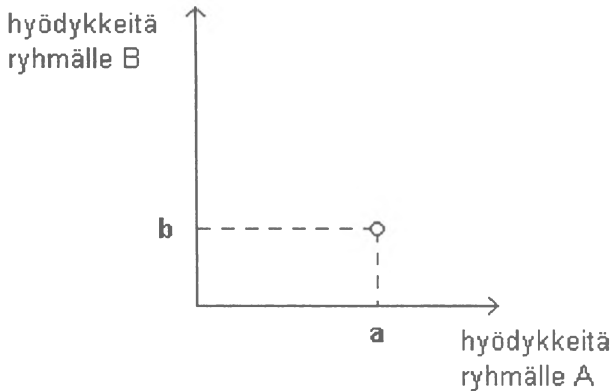
Taloudellisen, poliittisen ja yhteiskunnallisen eriarvoisuuden ja erottelun puolustukseksi voidaan esittää monenlaisia perusteluita. Hyvin tavallista on vetoaminen käsityksiin oikeudenmukaisuuden luonteesta tai ihmisten moraaliseen oikeudesta omaisuuteensa tai kättensä töihin. Yksi mielenkiintoisimmista argumenteista kaikkien ihmisten kesken tapahtuvaa hyödykkeiden tasajakoa vastaan on kuitenkin perustelu, joka vetoaa hyväosaisten oikeuksien sijasta huonompiosaisten parhaaseen. Argumentin mielenkiintoisuus perustuu sen intuitiiviseen vetoavuuteen. Mikäli hyödykkeiden epätasaisesta jaosta todella voitaisiin puolueettomin tarkasteluin osoittaa olevan hyötyä kaikkein huonoimminkin maailmassa menestyville ihmisille, tasajaon vaatiminen olisi useimpien mielestä mitä ilmeisimmin pelkkää tyhjää idealismia. Kirjoitukseni päämääränä on tarkastella kyseisen perustelun pätevyyttä mahdollisimman puolueettomalla tasolla.

Argumentti

Aloittakaamme alusta. Yhteiskunnan hyväosaiset voivat taloudellisen, poliittisen tai yhteiskunnallisen erottelun vallitessa vedota seuraavanlaiseen todisteluun puolustaessaan itselleen edullista tilannetta: »Yhteiskuntamme jäsenet jakaantuvat kahteen erilaiseen ihmisjoukkoon, ryhmiin A ja B (näitä ryhmiä voivat olla esimerkiksi miehet ja naiset, rikkaat ja köyhät tai valkoiset ja mustat). Yhteisesti tuotettuja hyödykkeitä ei jaeta kaikkien kansalaisten kesken tasan, vaan ryhmän A jäsenet saavat säännönmukaisesti enemmän hyödykkeitä kuin ryhmän B jäsenet. Jotkut ryhmän B jäsenet yrittävät ajoittain väittää, ettei tämä järjestely ole oikea: heidän mielestään jokaisen ihmisen pitäisi saada yhtä paljon riippumatta siitä mihin ryhmään kuuluu. Tasajakoa ei kuitenkaan kenenkään näkökulmasta kannata toteuttaa. Ryhmän A tekemä työ tuottaa nimittäin suurimman osan yhteiskunnassa jaettavista hyödykkeistä. Jos uusjako toteutettaisiin ryhmän B hyväksi, ryhmän A ahkerimmatkin jäsenet menettäisivät halukkuutensa työntekoon, ja sen seurauksena hyödykkeiden kokonaismäärä yhteiskunnassa automaattisesti laskisi. Tällöin myös ryhmän B jäsenet lopulta saisivat vähemmän haluamiaan ja tarvitsemiaan tavaroita ja palveluksia kuin ennen uusjakoa. Niinpä nykyinen erotteleva järjestelmämme onkin viime kädessä edullinen juuri huonompiosaisille. *Heidän* parhaakseenhan tämä on!» Seuraavassa täsmennän ensin esitettyä ajatuskulkua joidenkin yksinkertaisten diagrammien avulla ja pyrin sitten täsmennetyin argumentin oletuksia tarkastelemalla päättämään, onko kokonaisuus pätevä vai ei.

Alkutilanne

Argumentin alkutilanne on esitetty diagrammin muodossa kuviossa 1.



Kuvio 1: Alkutilanne

Päätelyn alkuoletuksena on, että joko yhteiskunta muodostuu vain ryhmistä A ja B tai, mikäli muita ryhmiä on, ne ovat liian pieniä vaikuttaakseen tarkasteltavaan tilanteeseen. Ryhmien A ja B tarkempi luonnehdinta ei tässä ole tarpeen, kunhan muistetaan niiden olevan kaksi erillistä ihmisryhmää, joiden kummankin jäsenet työskentelevät yhteisen yhteiskunnan hyväksi mutta joiden jäsenten osuudet kyseisessä yhteiskunnassa tuotetuista hyödykkeistä ovat erisuuruiset.

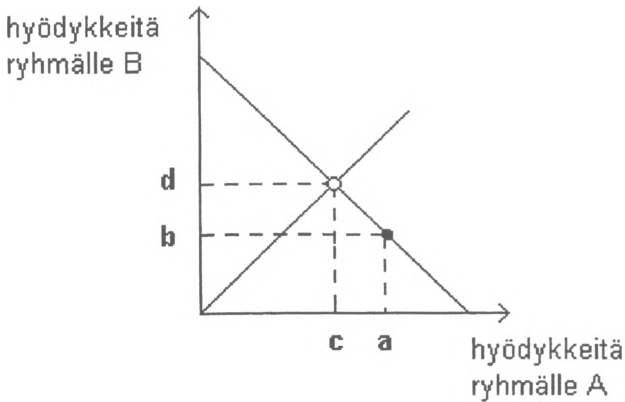
Argumentissa tarkoitettuja »hyödykkeitä» ovat itsestään selvästi ainakin sellaiset ihmisyksilölle välttämättömät asiat kuin

ruoka, vaatetus ja asuminen. Samoin sen piiriin kuuluvat ilman muuta mahdollisuudet käyttää hyväkseen julkisten instituutioiden tarjoamia palveluita kuten kouluopetusta, terveydenhuoltoa ja liikennejärjestelyitä. Kaikki nämä tavarat ja palvelut ovat luonteeltaan sellaisia, että ne voidaan jakaa yhteisön jäsenille yhtä hyvin tasaisesti kuin epätasaisestikin. Päättelyketjussa tarkoitettujen hyödykkeiden alaa voidaan kuitenkin laajentaa myös moniin sinänsä aineettomiin, mutta merkittäviin ja ihmisten elämään syvästi vaikuttaviin asioihin. Tärkeimpiä näistä ovat poliittiset ja yhteiskunnalliset vapaudet ja oikeudet – esimerkiksi mielipiteen vapaus, sananvapaus ja liikkumisen vapaus sekä oikeus omaisuuteen ja oikeus osallistua poliittiseen toimintaan. Näitäkin entiteettejä voidaan yhteiskunnan sisällä jakaa niin tasaisesti kuin epätasaisestikin.

Väitetty vaatimus tasajaosta

Päättelyketjun toisena askeleena on »ryhmän B tyytymättömien jäsenten» väitetty vaatimus tasajaon toteuttamisesta. Se on esitetty diagrammina kuviossa 2. Argumentin – ja siis ryhmän A jäsenten – mukaan vaatimus perustuu kahteen oletukseen, jotka koskevat taloudellista tehokkuutta kuvatussa yhteiskunnassa.

Ensinnäkin talouden ajatellaan ryhmien A ja B hyödykeosuuksien suhteen olevan Pareto-optimaalisessa tilassa – tilassa, jossa hyödykkeiden lisäys toiselle ryhmälle vähentää automaattisesti toisen ryhmän osuutta. Tasajakoa ei näin ollen voida



Kuvio 2: Väitetty tasajakovaatimus

toteuttaa yksinkertaisesti lisäämällä ryhmän B osuutta; hyväosaisten ryhmän A jäsenten on oman osuutensa vähenemisellä maksettava muutoksen hinta. Toiseksi, hyödykkeiden jakotavan yhteiskunnassa ei uskota vaikuttavan talouden tehokkuuteen millään tavalla. Riippumatta siitä, kuka saa hyödykkeet, kaikkien oletetaan aina työskentelevän itselleen luonteenomaisella ahkeruudella tai laiskuudella. Nämä kaksi oletusta takaavat ensinnäkin, että ryhmän B tilannetta voidaan parantaa, ja toiseksi, että sitä voidaan parantaa vain vähentämällä ryhmän A jäsenten osuutta tuotetuista hyödykkeistä.

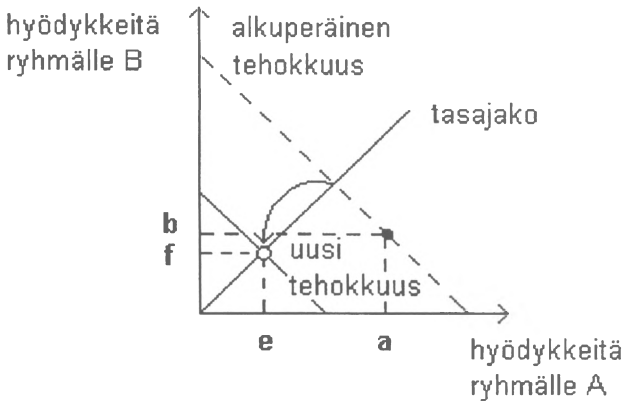
Näiden oletusten pohjalta ryhmän B väitetty tasajakovaatimus voidaan – edelleen siis ryhmän A jäsenten mielestä – muotoilla seuraavasti: »Koska ihmiset ovat keskenään samanarvoisia, heidän pitäisi kaikkien saada saman verran hyödykkeitä – kunhan se on mahdollista vähentämättä kansantalouden tehokkuutta. Meidän yhteiskunnassamme tämä on mahdollista, ja niinpä ryhmän B

jäsenten pitäisikin saada yhtä paljon hyödykkeitä kuin ryhmän A jäsenten. Valitettavasti ryhmä A joutuu uudelleenjaossa kärsimään joitakin menetyksiä – ilman niitä ryhmälle B koituvat parannukset eivät ole mahdollisia – mutta ihmisten samanarvoisuuden nimissä sen jäsenten on uhrauduttava.»

Väitetyn vaatimuksen kumous

Kolmas askel vallitsevaa olotilaa puolustavassa argumentissa on tasajaon vaatimuksen hylkääminen. Kuvio 3 esittää ryhmän A näkemysten tilanteesta.

Status quon kannattajat itse hyväksyvät ryhmän B nimissä tekemänsä Pareto-optimaalisuusoletuksen: he uskovat, ettei ole mahdollista parantaa ryhmän B asemaa heikentämättä samalla ryhmän A asemaa. Mutta toinen väitetyn tasajakoargumentin perusoletuksista, talouden tehokkuuden riippumattomuus hyödykkeiden jakotavasta, ei heidän mielestään missään tapauksessa voi pitää paikkaansa. Ryhmän A jäsenten mukaan nimittäin heidän oma työskentelymotivaationsa laskee välittömästi, mikäli heidän osuuttaan yhteisestä kakusta pienennetään ryhmän B jäsenten hyväksi. Koska status quon kannattajat myös uskovat oman työpanoksensa tuottavan valtaosan yhteiskunnassa aikaansaatavista hyödykkeistä, heidän motivaationsa heikkeneminen johtaisi ainakin heidän oman käsityksensä mukaan väistämättä kokonaistehokkuuden laskuun. Vähitellen tällainen kehitys veisi tilanteeseen, jossa kaikki osapuolet, niin parempi- kuin huonompiosaisetkin, saisivat vähemmän hyödykkeitä kuin alkuperäisessä eriarvoisuuden tilassa. Näiden ehtojen vallitessa ryhmän B jäsenten on järjetöntä vaatia parannusta suhteelliseen asemaansa, sillä



Kuvio 3: Tehokkuuden oletettu menetys (staattinen malli)

tasajako tekisi loppujen lopuksi heidän omankin asemansa vain entistä huonommaksi.

Staattisen mallin epäuskottavuus

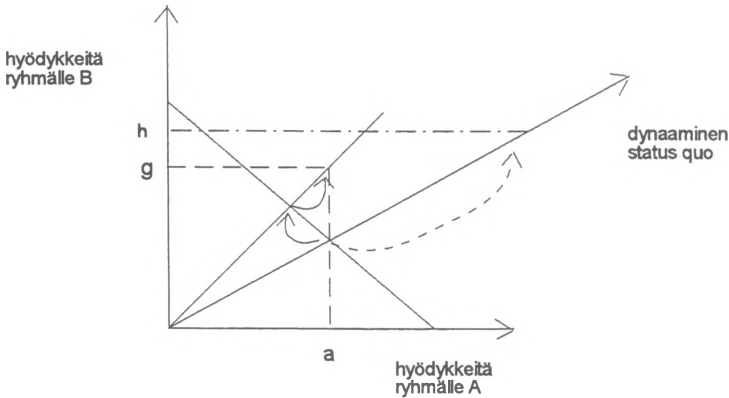
Vallitsevan olotilan puolustus ei kuitenkaan yllä esitetystä muodosta välttämättä ole psykologisesti kovin uskottava. Ei nimittäin tunnu todennäköiseltä, että ryhmän A jäsenet olisivat valmiita tuhoamaan oman hyvinvointinsa vain estääkseen ryhmän B jäseniä saamasta aiempaa enemmän hyödykkeitä. Ryhmän A jäsenet menettävät kieltämättä osan omasta osuudestaan uudelleenjaon myötä, mutta on huomattava, että he menettävät vielä enemmän, mikäli tasajaon takia lopettavat tehokkaan työskentelyn. Oman etunsa nimessä heidän kannattaisi tasajaon vallitessa työskennellä

myös heikompiosaiten hyväksi. Omasta hyvinvoinnista luopuminen pelkän toisia kohtaan tunnetun kateuden takia saattaa juuri ja juuri olla jossain löyhässä mielessä rationaalista, mutta terveen järjen mukaiseksi sitä tuskin kukaan haluaisi sanoa.

Tietenkin voidaan väittää, ettei työmotivaation menettäminen ole ihmisen omasta tahdosta riippuva asia vaan jotakin, joka hänelle vain tapahtuu, ilman että hän itse voisi siihen mitenkään vaikuttaa. Mutta on muistettava, että vaikka työhalukkuuden menettäminen sinänsä ei olisikaan tahdonalainen tapahtuma, status quon kannattajat eivät tavallisesti pidä »motivaation puutetta» riittävänä syynä tai perusteena laiskottelulle työn ääressä. Riippumatta siitä, kuinka huonosti asiat alun perin ovat, ihminen voi heidän mukaansa omalla ahkeruudellaan ja tahdonvoimallaan kääntää kaiken voitokseen. Näin argumentin pinnallinen psykologinen uskottavuus voidaan pelastaa vain hankkiutumalla ristiriitaan metafyyssisten käsitysten ja eettisen hyväksyttävyyden kanssa.

Korvaava dynaaminen malli

Tähänastisen argumentin vika saattaa kuitenkin olla sen perustana käytetyssä pysähtyneisyyden lisäoletuksessa. Yksinkertaisuuden vuoksi mukaan ovat kelvanneet vain yhteiskunnat, joiden talous on staattinen, ei kasvava eikä vähenevä. Mutta olemassa olevat läntiset yhteiskunnathan oletetaan yleensä luonteeltaan dynaamiseksi ja ekspansiivisiksi, taloudelliselta tehokkuudeltaan jatkuvasti kasvaviksi. Kuviossa 4 onkin esitetty dynaamisempi malli status



Kuvio 4: Tehokkuuden oletettu menetys (dynaaminen malli)

quon puolustuksesta.

Olettakaamme, että yhteiskunnan taloudellinen tehokkuus kasvaa jatkuvasti ryhmän A jäsenten ahkeruuden, voimakkuuden, taitavuuden, onnekkouden tai älykkyyden ansiosta. Olettakaamme edelleen, että tasoittava uudelleenjako toteutetaan siten, että ryhmä A kärsii menetyksiä ryhmän B voittaessa. Uusissa olosuhteissa ryhmän A jäsenten ahkeruus vähenee, koska he ovat haluttomia työskentelemään ryhmän B hyväksi. Mutta koska he ovat tottuneita saamaan tietyn määrän hyödykkeitä, he saattavat vielä työskennellä kaikin voimin siihen asti, kunnes tavoittavat aiemman hyvinvointinsa tason. Tätä enempää ryhmän A jäseniä ei kuitenkaan saada työskentelemään.

Mikäli toisaalta minkäänlaista uudelleenjakoa ei toteutettaisi, ryhmän A jäsenet pysyisivät ahkerina ja taloudellinen kasvu jatkuisi. Ennemmin tai myöhemmin saavuttaisiin pisteeseen, jossa myös huonompiosaisen ryhmän B jäsenet saisivat enemmän hyö-

dykkeitä kuin he oletuksen mukaan saavat tasajakovaatimuksillaan. Dynaamisessa kuten staattisessakin mallissa lopputuloksena on, että erottelu on perimmältään parhaaksi myös ryhmän B jäsenille. Tasaisesti ja hallitusti kehittyvä status quo takaa heillekin suurimman mahdollisen hyödykemäärän.

Argumentin perustavat oletukset

Alussa esitetyn argumentin nyt täsmennyttyä uskottavimpaan asuunsa on aika tarkastella, minkälaisia oletuksia se kätkee taakseen. Ainakin seuraavat kolme perustavaa olettamusta on otettava tarkastelun kohteeksi:

- (i) Yhteiskunnassa tuotettujen hyödykkeiden määrä kasvaa jatkuvasti.
- (ii) Ryhmän A jäsenet ovat haluttomia työskentelemään tehokkaasti, mikäli ryhmän B jäsenet saavat tuotetuista hyödykkeistä yhtä suuren osuuden kuin hekin.
- (iii) Ryhmän A jäsenet eroavat ryhmän B jäsenistä suuremman ahkeruutensa, voimakkuutensa, taitavuutensa, onnekkautensa tai älykkyytensä suhteen.

Tarkastelkaamme näitä kohtia yksi kerrallaan.

Jatkuva kasvu

Hyödyketuotannon jatkuva kasvu tarkasteltavassa yhteiskunnassa oletettiin sen psykologisen epäuskottavuuden välttämiseksi, johon ryhmän A toiminta staattisessa taloudessa johtaisi. Oikeastaan ongelmaa ehkä siirrettiin vain askeleella eteenpäin, sillä staattisen ja dynaamisen mallin ero ei loppujen lopuksi kyseisen ongelman suhteen ole suuren suuri. Mikäli oman osuutensa tahallinen pienentäminen pelkän kateuden takia on terveen järjen vastaista, eikö ole samassa määrin terveen järjen vastaista jättää kateuden takia kasvattamatta omaa hyvinvointiaan? Jos näin on, taloudellisen kasvun oletaminen ei pelasta argumenttia.

Mutta olipa kasvuoletus argumentin kannalta hyödyllinen tai ei, se on luultavasti jo varsin läheistä tulevaisuutta ajatellen epäoikeutettua. Öljyä, sähköä, autoja, väritelevisioita ja muita tarpeellisia ja tarpeettomia hyödykkeitä tai haitakkeita on pitkään tuotettu yhä enemmän, mutta viime aikoina on lopulta herätty huomaamaan, että tällaisen kasvun luonnolliset rajat saavutetaan ennemmin tai myöhemmin. Näin ollen oletus (i) on epäilyttävä yhtä hyvin faktuaalisesti itsessään kuin teoreettisesti muun argumentin suhteen. Joka tapauksessa se on oletus, jonka paikkansapitävyyttä tulevaisuuden suhteen on tässä ja nyt jokseenkin mahdotonta koetella.

Haluttomuus työskennellä muiden hyväksi

Oletuksen (ii) mukaan ryhmän A jäsenet ovat haluttomia työskentelemään tehokkaasti, mikäli ryhmän B jäsenet saavat yhtä suuren osuuden tuotetuista hyödykkeistä kuin hekin. Tähän ajatukseen kätkeytyy ennako-oletus erilaisten ryhmien täysin erilaisista motivaatioista tehdä työtä, sillä ellei niin olisi, sitä voitaisiin käyttää yhtä hyvin tasajaon puolesta kuin sitä vastaanakin. Jos

ryhmien A ja B jäsenet nimittäin olisivat aivan samanlaisia työmotivaation suhteen, hieman laajennettu versio lauseesta (ii) selvittäisi mainiosti osan kohtaa (iii) – ryhmän A jäsenten erityisen ahkeruuden. Kun toisaalta ryhmän A jäsenet eivät halua työskennellä tehokkaasti toisten hyväksi ja toisaalta ryhmän B jäsenet olisivat samanlaisia kuin ryhmän A, pätsisi, että

- (ii+) Kukaan ei halua työskennellä tehokkaasti toisten hyväksi.

Muistettakoon, että alkuperäisessä tilannekuvauksessa yhteiskunnan piirissä tuotetut hyödykkeet jaetaan epätasaisesti: ryhmän A jäsenet saavat niistä suuremman osuuden kuin ryhmän B jäsenet. Tällöin ryhmän B jäsenet joutuvat itse asiassa työskentelemään ryhmän A hyväksi, joten oletuksen (ii+) valossa olisi hyvin luontevaa, ettei heillä ole motivaatiota työntekoon. Näin syy siihen, että ryhmän A jäsenet ovat ahkerampia kuin ryhmän B jäsenet (osa oletuksesta (iii)), löytyisi näillä premisseillä hyödykkeiden vallitsevasta jaosta.

Ahkeruutta ei voidakaan käyttää status quon puolustamiseen osoittamatta ensin kahta muuta väitettä tosiksi. Ensinnäkin on todistettava, että ryhmän B jäsenet ovat laiskoja hyödykkeiden jakotavasta riippumatta, ja toiseksi, että ryhmän A jäsenet ovat ahkeria, jos ja vain jos he saavat enemmän hyödykkeitä kuin muut. Tällaisen erottelun puolustaminen on kuitenkin täysin mahdotonta status quon vallitessa. Ainoa tapa tutkia asiaa vakavasti olisi järjestää muutamalle sukupolvelle b-ihmisiä mahdollisuus lähteä liikkeelle siitä asemasta, josta a-ihmiset ovat keskimäärin saaneet nauttia. Mutta tähän merkitsisi asianmukaisesti toteutetuna status quon murtamista ja tasajaon toteuttamista - kaiken sen toteutumista, mitä vastaan ryhmän A jäsenet alkuperäisen argumenttinsa esittävät.

Voima, taito ja onnekkuus

Ahkeruuden lisäksi oletuksessa (iii) mainittuja, ryhmät A ja B mahdollisesti erottavia ominaisuuksia ovat voimakkuus, taitavuus ja onnekkuus. Mikäli nämä ominaisuudet voidaan jotenkin erottaa motivaatiosta – mikä ei kylläkään ole aivan selvää – muodostuu tarkasteluni kannalta tärkeimmäksi kysymykseksi: ovatko voimakkuus, taitavuus ja onnekkuus riippumattomia hyödykkeiden jaosta? Vastauksen saamiseksi on tarkasteltava erikseen joitakin erityisiä hyödykkeiden lajeja yhteydessä näihin ominaisuuksiin,

Jos »voimakkuudella» tarkoitetaan yksinkertaisesti fyysistä voimaa tai mielen lujuttua, on selvää, että se on sidoksissa tiettyjen kaikkein perustavimpien hyödykkeiden, nimittäin ravinnon, vaateuksen, suojan ja hoivan saantiin. Ihmisten välillä on tietenkin perinnöllisiä ja muita yksilöllisiä eroja, mutta yksikään ihmisyksilö ei voi kehittyä mieleltään vakaaksi ja ruumiiltaan voimakkaaksi, ellei näitä perushyödykkeitä ole ainakin kohtuullisessa määrin ollut hänen ulottuvillaan koko hänen elämänsä ajan. Mikäli niitä ei turvata kaikille yhtäläisesti, voimakkuus on vallitsevasta hyödykkeiden jaosta riippuvainen ominaisuus, eikä sitä sellaisena voida käyttää olemassaolevan tilanteen oikeuttamiseen.

Kaikki »taitavuus» puolestaan perustuu viime kädessä juuri samaiseen voimakkuuteen. Jos yksilöltä puuttuu joidenkin taitojen hankintaan tarvittava ruumiillinen tai henkinen voima, hän jää ilman muuta vaille niitä. Taitavuus on siten riippuvaista ainakin ravinnon ja suojan saannista sekä muiden perustavien tarpeiden tyydytyksestä. Mutta lisäksi erilaisten taitojen omaksuminen ja kartuttaminen edellyttää kunnollista kasvatusta, opetusta ja koulutusta, ja näitä voidaan jakaa tasaisesti tai epätasaisesti, siinä missä ruokaa ja vaatteitakin. Ellei kaikille taata samoja mahdollisuuksia perustarpeiden tyydytykseen sekä opetukseen ja koulutukseen,

taitavuuttakaan ei näin ollen voida käyttää vallitsevan olotilan puolustamiseen.

»Onnekkuus» vaikuttaa ensi silmäyksellä hyödykkeiden jaosta hyvinkin riippumattomalta ominaisuudelta. Saadun ravinnon tai opetuksen määrä ei suinkaan arkikäsitystemme mukaan tunnu sanelevan yksilön onnekkouden määrää; päinvastoin mittavasta jako-osuudesta kiitetään mielellään onnea. Asia ei kuitenkaan ole aivan näin yksinkertainen. Jos onnekkudella tarkoitetaan jotakin tuntematonta tekijää, joka toimii onnekkaan ihmisen hyväksi, sitä sen paremmin kuin voimaa tai taitoakaan ei status quon vallitessa voida erottaa hyödykkeiden jaosta.»Onnekkaimpia» – saavutetun jako-osuuden suhteen – ovat nimittäin nykytilanteessa selvästi ryhmän A jäsenet. Kun ryhmät A ja B erotetaan primaarisesti toisistaan jonkin muun tekijän kuin onnekkouden (tai voiman tai taidon) perusteella, ilmeisimpiä seikkoja tämän päivän maailmassa ovat sukupuoli, ihonväri ja perheen varallisuus sekä sosiaalinen asema. Ja kun valkoiset, rikkaat ja koulutetut miehet ovat epäilyksettä keskimäärin edullisemmassa asemassa – ja siis de facto onnekkaimpia – kuin mustat, köyhät ja kouluttamattomat naiset, onnekkuus seuraa mitä ilmeisimmin jakoa ryhmiin A ja B, eikä niin ollen ole osoitettavissa hyödykkeiden jaosta riippumattomaksi. Sitä paitsi tämä tarkastelu koskee kaikkia oletuksessa (iii) mainittuja erottavia ominaisuuksia, ja se voidaan myös hyödykkeiden suhteen laajentaa koskemaan koko aiheenamme olevaa kenttää. Kansalaisyhteisyydet ja -vapaudet samoin kuin perustava tarpeentyydytys jakautuvat nyky maailmassamme epätasaisesti ryhmien A ja B kesken, eikä voiman, taidon ja onnen jakaantuminen näin ollen ole erotettavissa niidenkään jaosta.

Älykkyys

»Älykkyys» on vielä yksi ominaisuus, jonka avulla ryhmien A ja B jäsenet voidaan yrittää erottaa toisistaan. Älykkyudessa – tai paremminkin älykkyysosamäärissä – erityisesti rotujen kesken ilmenevistä eroista on väitely pitkään ja hartaasti. Yksimielisyyteen ei kuitenkaan ole päästy sen paremmin kulttuuristen erojen vaikutuksesta testituloksiin kuin siitäkään, ovatko saman kulttuurin piirissä ilmenevien erojen syynä geenit, ympäristö vaiko mahdollisesti molemmat. Onneksi yksimielisyyttä näistä asioista ei tarvitaakaan älykkyyserojen ja hyödykejaon ongelmaa tarkasteltaessa. Älykkyysosamäärä ei nimittäin muodosta rajaa minkään vallitsevien ryhmien A ja B välille: on olemassa niin köyhiä mustia naisia, joilla on korkea älykkyysosamäärä, kuin rikkaita valkoisia miehiäkin, joilla on alhainen älykkyysosamäärä. Ainoa eriarvoisuus, jonka testitulokset voisivat oikeuttaa, olisi »älykkäiden» suosiminen hyödykkeiden jaossa, mutta se puolestaan merkitsisi nykyisen status quon luhistumista.

Sama päättelyketju soveltuu älykkyuden lisäksi kaikkiin muihinkin oletuksessa (iii) mainittuihin ominaisuuksiin, joiden oletetaan erottavan ryhmät A ja B toisistaan: ahkeruuteen, voimakkuuteen, taitavuuteen ja onnekkuuteen. Koska on olemassa yhtä hyvin ahkeria, älykkäitä, voimakkaita ja onnekkaita köyhiä mustia naisia kuin laiskoja, tyhmiä, heikkoja, taitamattomia ja epäonnekkaita valkoisia rikkaita miehiäkin, esitettyjä ominaisuuksia ei voida käyttää nykyisin maailmassa vallitsevan sukupuoli-, rotu- tai luokkaerottelun tukemiseen.

Tarinan opetus

Kirjoituksen aluksi tarkastelun lähtökohdaksi esittämäni argumentti on nyt osoittautunut täysin perusteettomaksi. Hyödykkeiden epätasainen jako on aina viime kädessä oikeutettava viittaamalla hyödykkeiden vallitsevasta jaosta riippumattomiin eroihin niiden ryhmien välillä, joihin erottelulinjaa sovelletaan. Vaikka ryhmän A argumentti näyttääkin koskevan vain huonoimmassa asemassa olevien hyvinvointia, se sisältää myös oletuksen kriteeristä, jolla hyväosaiset voidaan pitää tehokkaasti erillään huonompiosaisista. Tällaisen kriteerin olemassaoloa on kuitenkin mahdotonta todistaa argumentin omien muiden olettamusten puitteissa. Siten ainakaan esitetyn argumentin avulla ei voida oikeuttaa vallitsevaa olotilaa, sukupuoli-, rotu- ja sosiaaliryhmien välillä maailmassa vallitsevaa eriarvoisuutta.

HUOMAUTUKSIA

Ilmestynyt julkaisussa *Camenes* 9 (1988), s. 44–55.

Luku 7

MITÄ OIKEUDENMUKAISUUS ON?

Heta Häyry

Oikeudenmukaisuuden käsitteellä on eurooppalaisen ajattelun historiassa ollut monia toisistaan eroavia merkityksiä. Näistä tärkeimmät ovat liittyneet koston ja rangaistukseen, yhteiskunnan oikeaan rakenteeseen, valtiovallan oikeutukseen, hyväksyttävään tulonjakoon ja tulonsiirtojen oikeutukseen sekä yksilöiden luonnollisten oikeuksien loukkaamattomuuteen. Vauraissa länsimaissa, joissa yhteiskuntapolitiikka ja terveystalitiikka ovat kehittyneet voimakkaasti viime vuosikymmenien aikana, erityisen tärkeiksi ovat nousseet kysymykset hyödykkeiden jaon oikeudenmukaisuudesta ja yksilöiden oikeuksista.

Seuraavassa esityksessäni tarkastelen oikeudenmukaisuutta koskevia ajatuksia ja teorioita sekä historialliselta että systemaattiselta kannalta. Esitykseni ensimmäisessä osassa tutkin käsitteen historiaa ennen modernin hyvinvointivaltion syntyä. Toisessa osassa arviointini kohteina ovat tärkeimmät nykyään vallitsevat hyvinvointia ja oikeuksia koskevat käsitykset.¹

I. KÄSITTEEN HISTORIA

Antiikki ja keskiaika

Varhaisimmat eurooppalaiseen kulttuuriin vaikuttaneet kirjalliset näkemykset oikeudenmukaisuuden luonteesta ovat peräisin helleenisistä runoelmista ja Raamatun kertomuksista. Kreikkalaisten sankaritarujen ja Vanhan Testamentin kuvaukset oikeudenmukaisuudesta liittyvät useimmiten koston ja rangaistuksen teemoihin eli ns. retributiiviseen oikeudenmukaisuuteen. Esimerkiksi Homeroksen runoelma Ilias on kuvaus kreikkalaisten ja troijalaisten välisestä sodasta, jonka perimmäisenä motiivina ja jatkuvasti näkyvänä juonteena on kärsityn vääryyden kostaminen. Sen lisäksi, että koko kreikkalaisen sotaretken syynä on kauniin Helenan ryöstö Menelaoksen hovista, koetut vääryydet ja niiden maksaminen esiintyvät keskeisellä sijalla monissa pienemmissäkin juonen käännteissä. Vanhan Testamentin kirjoituksissa taas käsitellään usein ihmisten välisen koston sijasta Jumalan rangaistusta niille, jotka ovat toimineet hänen käskyjensä vastaisesti. Valaiseva esimerkki retributiivisesta oikeudenmukaisuudesta Raamatussa on ensimmäisen Moosesen kirjan (18:20–19:28) kuvaus siitä, kuinka Sodoma ja Gomorra tuhotaan kaupunkien »syntivelan» takia. Myöhempiä kristillisiä ja sittemmin myös islamilaisia käsityksiä oikeudenmukaisuudesta ovat sävyttäneet koston vaatimusten vastapainona Uuden Testamentin ja Koraanin opetukset säälistä, anteeksiannosta ja armosta Jumalan lahjoina kärsivälle ihmiskunnalle.²

Tunnetuimmat varhaiset teoriat, joissa tarkastellaan oikeudenmukaisuutta yhteiskunnan hyvyyden mittana, ovat peräisin antiikin kreikkalaisilta Platonilta (427–347 e. a. a.) ja Aristoteleelta (364–322 e. a. a.). Platonin Valtio-dialogissa päähenkilö Sokrates

hylkää kaksi oman aikansa suosittua käsitystä oikeudenmukaisuuden luonteesta. Ensimmäisen, perinteisen näkemyksen mukaan henkilö on oikeudenmukainen, kunhan hän maksaa velkansa ajallaan ja antaa jokaiselle sen, mikä tälle kuuluu. Toisen, kyynisemmän ajatuksen mukaan puhe oikeudenmukaisuudesta on vain sumuverho, jonka turvin voimakkaimmat edistävät omia etujaan. Vetoamalla vastaesimerkkeihin ja teorioiden sisäisiin ristiriitaisuuksiin Sokrates osoittaa keskustelukumppaneilleen, että nämä vallitsevat käsitykset ovat riittämättömiä. Kun kilpailevat kannat on kumottu, Platon esittää oman teoriansa, jonka mukaan sekä yksilön että yhteiskunnan hyvinvointi perustuu oikeaan työnjakoon. Samoin kuin yksilön sielussa järjen on hallittava tunnetta ja haluja, samoin valtiossa järkeään käyttävien filosofien on hallittava tunteiden varassa toimivia vartijoita sekä halujensa vallassa eläviä työläisiä ja käsityöläisiä. Todellinen yhteiskunnallinen oikeudenmukaisuus tarkoittaa Platonin mallissa sitä, että jokainen yksilö tuntee oman asemansa yhteisössä ja toimii sen sanelemalla tavalla.

Aristoteles käytti oman teoriansa lähtökohtana Kreikassa yleisesti vallinnutta oppia ihmisten yhdenvertaisuudesta oikeudenmukaisuuden perustana. Aristoteleelle ihmisten yhdenvertaisuus oli kuitenkin vain muodollinen periaate. Hänen mukaansa tasapuolisuus vaatii meitä kohtelemaan samanlaisia tapauksia keskenään samalla tavalla ja erilaisia tapauksia keskenään eri tavalla. Mutta koska yksilöt eroavat toisistaan merkittävästi arvonsa ja ansoidensa suhteen, tasapuolisuus johtaa useimmissa tapauksissa eri ihmisten ja eri ihmisryhmien kohtelemiseen eri tavoilla. Aristoteleen meritistinen näkemys on yli kahden vuosituhannen ajan tarjonnut hyväksyttävän vaihtoehdon niille, jotka pitävät itseään tasapuolisuuden kannattajina mutta jotka kuitenkin haluavat säilyttää luokkaerot ihmisten välillä. Aristoteleelta ja hänen aikansa Ateenasta on peräisin myös käsitys siitä, että oikeudenmukaisuuteen liittyvä olennaisena osana valtion lakien noudattaminen.

Sekä roomalaiset että kristilliset vaikutteet muokkasivat myöhemmin antiikin käsityksiä oikeudenmukaisuudesta. Marcus Tullius Cicero (106–43 e.a.a.) puolusti näkemystä, jonka mukaan lähimmäisenrakkaus ja anteliaisuus kuuluvat olennaisena osana oikeudenmukaisuuteen, ja antiikin ajan loppupuolella kirkkoisä Augustinus (354–430) väitti, että arvon ja ansioiden sijasta tarpeet ja hyväntahtoisuus tulisi asettaa oikeudenmukaisuuden mitaksi. Keskiajalla kuitenkin Tuomas Akvinolainen (1224–1274), joka yhdisti Aristoteleen filosofian kristilliseen ajatteluun, palasi meritismiin ja väitti, että oikeudenmukaisuus toteutuu vain, jos jokaiselle taataan se, mikä hänelle arvon ja ansioiden mukaan kuuluu. Tuomas Akvinolaisen mukaan jopa apua tarvitsevat voidaan jakaa toisalta niihin, jotka ansaitsevat tulla autetuiksi, ja toisalta niihin, joiden auttaminen ei kuulu oikeudenmukaisuuden piiriin. Ensin mainittuun ryhmään kuuluvat luonnollisesti vain säädylliset ja esivaltaa kunnioittavat köyhät, jälkimmäiseen joukkoon synnintekijät ja uskottomat. Tämä oppi, yhdessä Tuomas Akvinolaisen muiden ajatusten kanssa, on vuosisatojen ajan kuulunut osana katolisen kirkon viralliseen opetukseen.

Uuden ajan sopimusteoriat

Uuden ajan alku merkitsi murrosta oikeudenmukaisuutta koskevassa ajattelussa. Kysymys valtion ja erityisesti sen pakkotoimien oikeutuksesta nousi keskeiseksi tarkastelun kohteeksi, kun lähinnä teologisilla argumenteilla perusteltu feodaalivalta vähitellen väistyi parlamentaarisempien hallintamuotojen tieltä. Eettisen tyhjiön täyttämiseksi luotiin teoria yhteiskuntasopimuksesta, jonka arveltiin oikeuttavan uudet vallankäytön muodot. Itse ajatus sopimuksesta kansalaisten ja valtion välillä oli esiintynyt jo Platonin Kriton-dialogissa, jossa Sokrates toteaa, että hänen vapaaehtoinen

oleskelunsa Ateenassa velvoittaa hänet noudattamaan kaupungin lakeja. Mutta antiikin kreikkalaisten mielestä valtio ei suinkaan tarvinnut tällaista velvoitusta oikeutuksensa perustaksi.

Sopimusteorian ensimmäinen huomattava edustaja oli Thomas Hobbes (1588–1679), joka uskoi, että ihmiset päätyvät keskinäiseen sopimukseen yksinkertaisesti taatakseen oman turvallisuutensa. Kaikki ihmiset ovat luonnostaan yhtä voimakkaita, ainakin siinä perustavassa mielessä, että heikoinkin yksilö pystyy vahingoittamaan vahvintakin lajitoveriaan tämän tarkkaavaisuuden herpaantuessa. Siksi ihmiset eläessään luonnontilassa, yhteiskunnan ulkopuolella, joutuvat jatkuvasti pelkäämään toisiaan ja epäilemään toistensa aikeita. Ihmiselämä ilman yhteiskuntaa on, kuten Hobbes asian ilmaisi, »yksinäinen, karu, epämiellyttävä, julma ja lyhyt». Ainoa tapa turvallisuuden takaamiseksi on Hobbesin mukaan se, että ihmiset solmivat keskenään sopimuksen jossa kielletään väkivalta ja petos yksilöiden kesken. Sopimuksessa järjestyksen ylläpito uskotaan ehdottomalle itsevaltiaalle, joka omaa etuaan suojellakseen varjelee oikeudenmukaisuuden toteutumista ja alamaistensa turvallisuutta.³

Toinen merkittävä sopimusteoreetikko, John Locke (1632–1704), hyväksyi Hobbesin ajatuksen sopimuksesta tai hallittavien suostumuksesta vallan oikeutuksena, mutta kiisti hänen väitteensä hallitsijalle annetun vallan ehdottomuudesta. Locke oletti, että jo ennen sopimusta ihmisten kesken vallitsee universaali luonnollinen laki, jonka säädöksiä sekä sopimuksen että sopimusosapuolten on noudatettava. Ellei kuningas tai parlamentti toimi sovittujen ehtojen mukaisesti tai mikäli vallanpitäjät loukkaavat ihmisten luonnollisia oikeuksia, sopimus menettää voimansa ja hallittavat voivat valita itselleen uuden hallitsijan. Locke piti yksilöiden tärkeimpinä luonnollisina oikeuksina oikeutta elämään, vapautteen ja omaisuuden suojaan.⁴ Hänen ajatuksensa, joista keskeiset omaksuttiin osaksi Yhdysvaltain itsenäisyysjulistusta

1776, muodostavat yhden klassisen liberalismiin kulmakivistä. Erityisesti hänen näkemyksensä yksityisomaisuuden loukkaamattomuudesta on tälläkin vuosisadalla innoittanut monia poliitikkoja ja poliittisen filosofian harrastajia.

Kolmas tunnettu sopimusteorian kannattaja, Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), väitti Locken ajatusten vastaisesti, että yksityinen omistus on kaiken pahan alku ihmiskunnan kehityksessä. Ihmisten elämä oli Rousseau mukaan onnellista ja ongelmattonta, kunnes luonnon antimien muuttuminen yksilöiden omaisuudeksi sai aikaan varallisuuserot ja pakotti ihmiset taistelemaan keskenään elämänsä ehdoista. Rousseau oma ajatus yhteiskuntasopimuksesta edellyttää sitä, että kaikki ihmiset luopuvat vapaaehtoisesti oman etunsa ajamisesta ja suostuvat alistamaan kaikki kykynsä ja voimansa koko yhteisön palvelukseen. Vain solmimalla tällaisen sopimuksen yksilöt voivat Rousseau mukaan tulla täysin vapaiksi ja vapaina kansalaisina muodostaa oikeudenmukaisen yhteiskunnan.⁵

Oikeudenmukaisuus ja yhteinen etu

Luonnonoikeusteorioiden ja sopimusteorioiden rinnalle kehittyi 1700- ja 1800-luvuilla Brittein saarilla näkemys, jonka mukaan kaiken inhimillisen toiminnan oikea päämäärä on mahdollisimman monen yksilön mahdollisimman suuri onnellisuus. Oikeudenmukaisuuden käsite liittyi tähän usein utilitarismin nimellä tunnettuun oppiin useillakin eri tavoilla.

Skotlantilainen David Hume (1711–1776) tuli pohdinnoissaan siihen tulokseen, että oikeudenmukaisuuden arvo perustuu pelkäämään sen hyödyllisyyteen yhteisen edun kannalta. Mikäli kaikkia ihmisten tarvitsemia ja haluamia asioita olisi maailmassa yltäkyläisesti, niiden jakamisesta ei muodostuisi ongelmia eikä oikeuden-

mukaisuutta tarvittaisi. Sääteley olisi tarpeetonta myös, jos kaikki ihmiset olisivat täydellisen hyväntahtoisia toisiaan kohtaan. Tällöin niukat hyödykkeet jaettaisiin kunkin tarpeiden mukaan, kuten perheen sisällä useimmiten tehdään niukkuuden yllättäessä. Oikeudenmukaisuus on Humen mukaan keinotekoinen hyve, jonka ihmiskunta on kehittänyt saavuttaakseen suurimman onnellisuuden tilan. Tästä seuraa luonnollisesti, että todellinen oikeudenmukaisuus voidaan erottaa vääristä dogmeista käyttämällä testinä yleisen hyvän periaatetta. Humen mukaan esimerkiksi yksilöiden palkitseminen ansioidensa mukaan ja yksityisomaisuuden tarkka suojaaminen edistävät merkittäväällä tavalla ihmiskunnan onnellisuutta. Näitä periaatteita koskevat säännöt on kuitenkin hyväksyttävä oikeudenmukaisuuden periaatteiksi nimenomaan yleisen hyödyllisyytensä ansiosta, ei siksi että ne perustuisivat joihinkin ilmassa leijuviin »luonnollisiin oikeuksiin» tai aikojen aamuhämärässä mahdollisesti solmittuihin sopimuksiin.⁶

Toinen tärkeä onnellisuusperiaatteen kannattaja oli William Godwin (1756–1836), joka pääteoksessaan korosti erityisesti oikeudenmukaisuutta ihmisten puolueettomana kohteluna. Hänen kuuluisassa esimerkissään henkilön on päätettävä, pelastaako hän palavasta talosta tunnetun hyväntekijän vai hyväntekijän palvelijan, joka sattuu olemaan pelastajan isä tai veli. Koska hyväntekijän hengen pelastaminen tuottaa kuvatussa tilanteessa enemmän yleistä hyötyä kuin oman sukulaisen auttaminen, ensinmainitun valitseminen on Godwinin mukaan ainoa oikeudenmukainen ratkaisu ja siten pelastajan velvollisuus. Kuten Godwin kirjoittaa:

»Miten pronominiin 'minun' voisi liittyä jotain niin maagista, että se voisi sivuuttaa puolueettoman totuuden vaatimukset? Isäni ja veljeni voivat olla houkkioita tai irstailijoita, pahan-suopia, valheellisia tai kunniattomia. Mikäli näin on, mitä merkitystä sillä on, että he ovat minun?»⁷

Godwinin ja erityisesti utilitarismin perustajana tunnetun Jeremy Benthamin (1748–1832) teorioita arvosteltiin 1800-luvulla ankarasti siitä, että niiden vaatima puolueettomuus on ristiriidassa perinteisten oikeudenmukaisuutta koskevien käsitysten kanssa.⁸ John Stuart Mill (1806–1873) vastasi tähän arvosteluun toteamalla, että perinteiset oikeudenmukaisuutta koskevat käsitykset ovat oman moninaisuutensa ansiosta välttämättä ristiriidassa minkä tahansa yksinkertaisen eettisen periaatteen kanssa. Mikäli yleiseen moraalitajuun on luottamista, oikeudenmukaisuus tarkoittaa ainakin lainmukaisten oikeuksien suojaa, väärin lakien kumoamista, väärin lakien noudattamista, yksilöiden kohtelua heidän arvonsa ja ansioidensa mukaan, hyödykkeiden jakoa tasan kaikkien kesken, yksilöiden kohtelua heidän työpanoksensa, saavutustensa tai tarpeidensa mukaisesti, sopimusten pitämistä ja kaikkien ihmisten kohtelemista puolueettomasti. Näistä moninaisista oikeudenmukaisuuden lajeista suurinta osaa on arvioitava niiden tuottaman hyödyn perusteella.⁹ Esimerkiksi yksityisomistuksen suojaa, joka on ristiriidassa hyödykkeiden tasajaon kanssa, voidaan puolustaa tai arvostella vain sen mukaan, tuottaako se suurimman mahdollisen onnellisuuden suurimmalle mahdolliselle ihmisjoukolle. Ainoastaan jokaisen yksilön kohtelemisen puolueettomasti on itsestään selvästi itsenäinen periaate, jota ei tarvitse arvioida tuotetun hyödyn perusteella. Mutta tämä periaate kuuluuakin olennaisena osana Godwinin, Benthamin ja Millin teorioihin.

Viime vuosikymmenien aikana utilitarismin nimeä on ryhdytty käyttämään myös eräistä lähinnä taloustieteellisistä teorioista, joiden perusajatuksena on jonkin objektiivisesti mitattavan suureen kuten bruttokansantuotteen maksimointi. Nämä teoriat eroavat Godwinin, Benthamin ja Millin alkuperäisestä utilitarismista ainakin kahdella ratkaisevalla tavalla. Ensinnäkin objektiivisesti mitattavien taloudellisten suureiden yhteys inhimilliseen onnellisuuteen on kaikkea muuta kuin yksiselitteinen. Näkemys, jonka

mukaan ihmiskunnan onnellisuutta on pyrittävä lisäämään, ei välttämättä tuota samanlaisia toimintaohjeita kuin teoria, jonka mukaan kansakunnan taloudellista tuottavuutta on parannettava. Toiseksi taloudellisen hyötyopin kannattajat voivat »yhteisen edun nimessä» vaatia, että huono-osaiset ja tuottamattomat kansanosat jätetään kokonaan oman onnensa nojaan. Klassiset utilitaristit eivät olisi hyväksyneet tällaista toimintalinjaa, koska kaikkien onnellisuuden puolueeton huomioon ottaminen ei voi johtaa kärsimyksen lisäämiseen huonompiosaisten keskuudessa.

Yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta koskevassa keskustelussa kannattaakin pitää erillään toisaalta utilitarismi eettisenä teoriana ja toisaalta ne matemaattiset hyötyopit, joiden varassa taloustieteilijät valmistavat laskelmiaan. Taloudellisten hyötyteorioiden mukainen toiminta on usein ristiriidassa yksilöiden oikeuksien ja oikeudenmukaisuuden vaatimusten kanssa. Mutta kun utilitarismi ymmärretään alkuperäisessä muodossaan onnellisuuden ja tasapuolisuuden tavoitteluna, sen suhde oikeudenmukaisuuteen on useimmiten ongelmattomampi. Yleisen edun ja kaikkien onnellisuuden periaatteita ei käytännön sosiaalipolitiikassa tarvitsekaan hylätä, vaikka taloudelliset hyötylaskelmat osoittautuisivat teknisesti monimutkaisiksi tai eettisesti epäilyttäviksi.

Liberalismi, kommunismi ja egalitarismi

Kahden viime vuosisadan ajan käsityksiä yhteiskunnallisesta oikeudenmukaisuudesta ovat hallinneet periaatteet, jotka ovat joko suoraan tai epäsuorasti johdettavissa klassisen liberalismin ja perinteisen poliittisen taloustieteen oletuksista. John Locken kannattama ajatus siitä, että jokaisella yksilöllä on oikeus yksityiseen omistukseen, muodostaa perinteisen tulkinnan mukaan oikeuden vapaalle kaupankäynnille ja markkinoiden rajoittamatto-

malle toiminnalle. Tämä näkemys sai myöhemmin lisätukea Adam Smithin (1723–1790) esittämästä empiirisestä oletuksesta, jonka mukaan »markkinoiden näkymätön käsi» ohjaa työvoiman, tuotantovälineet ja tuotetut hyödykkeet sinne, missä ne tuottavat pitkällä aikavälillä suurimman vaurauden kansoille ja suurimman onnen ihmiskunnalle.¹⁰ Klassinen liberalismi ja klassinen utilitarismi kehittyivät läpi 1800-luvun yhdessä, samojen yhteiskuntafilosofien kannattamina. Reformien ja lakiuudistusten oikeudenmukaisuutta arvioitaessa vedottiin milloin yksilöiden oikeuksiin, milloin mahdollisimman monen mahdollisimman suureen onnellisuuteen.

Liberalismin vastakohtaksi kehittyi 1800-luvun puolivälin jälkeen Karl Marxin (1818–1883) ja Friedrich Engelsin (1820–1895) luoma kommunismi.¹¹ Vaikka kommunismin taustateoria, dialektinen materialismi, on spekulatiivinen paremmin kuin empiirinen ja vaikka Marx ja Engels sanoutuivat irti kaikesta »porvarillisesta filosofiasta», opin perusajatus on helposti ilmaistavissa liberalismien ja utilitarismin käsitteillä. Lyhyesti sanottuna, kommunismin mukaan tuotantovälineiden yksityisomistus ja vapaa markkinatalous eivät itsessään johda ihmiskunnan suurimpaan onnellisuuteen, kuten Adam Smith arveli. Rikkauksien kertyminen pääoman omistajille ja talouden suhdannevaihtelut saavat Marxin ja Engelsin mukaan aikaan sen, että suuret kansanjoukot joutuvat yhä kurjempaan asemaan, kunnes ne liittyttyään yhteen tekevät vallankumouksen. Koska kommunistinen vallankumous oletettavasti johtaa ihmiskunnan suurimpaan onnellisuuteen, vapaa markkinatalous toimii näin reformin välineenä, mutta itsessään sillä ei Marxin ja Engelsin mielestä ole elinmahdollisuuksia.

Koska Marx ja Engels välttivät kirjoituksissaan perinteisen liberalismien terminologiaa, he eivät juurikaan viitanneet oikeudenmukaisuuden käsitteeseen. Heidän teoriastaan voidaan kuitenkin johtaa kaksi toisiaan täydentävää mutta erillistä väitettä oikeudenmukaisuuden toteutumisesta maailmassa. Ensimmäisen,

kriittisen väitteen mukaan oikeudenmukaisuus ei toteudu parhaalla mahdollisella tavalla yksityisomistuksen ja vapaan markkinatalouden vallitessa. Toisen, rakentavan väitteen mukaan se toteutuu parhaiten vallankumouksen ja tuotantovälineiden yhteisomistuksen kautta. On huomattava, että nämä kaksi ajatusta ovat toisistaan riippumattomia: vaikka jälkimmäinen olisi väärä, ensimmäinen saattaa silti olla oikeaan osunut.

Klassisen liberalismiin vaalima ajatus yksilöiden oikeuksista on 1800-luvulta lähtien vaikuttanut käsityksiin oikeudenmukaisuudesta myös tavalla, joka ei suoranaisesti liity markkinoiden vapauteen. Neekeriohjien vapauttaminen Yhdysvalloissa ja naisten vapautusliikkeen varhainen menestys perustuivat ainakin osittain siihen näkemykseen, että kaikilla ihmisillä on ihonväriin ja sukupuoleen katsomatta yhtäläiset oikeudet elämään, vapauteen ja onnellisuuden tavoitteluun. Egalitarismin kannattajat ovat sitä mieltä, että oikeudenmukaisuus vaatii jokaisen moraalisesti yhteisöömme kuuluvan yksilön yhtäläistä kohtelua. Siitä ketkä tai mitkä olivat kuuluvat »moraalisesti yhteisöömme», on egalitaristien keskuudessa esitetty keskenään kilpailevia tulkintoja. Joidenkin opin kannattajien mukaan yhtäläiset oikeudet tulisi taata ihmisten lisäksi kaikille eläimille, jotka psykologisilta ja sosiaalisilta ominaisuuksiltaan ovat riittävästi ihmisten kaltaisia; toiset taas ovat sitä mieltä, että tasa-arvo ihmisten kesken riittää oikeudenmukaisuuden tyydyttämiseksi. Eron tekeminen rodun, sukupuolen, syntyperän, sosiaalisen aseman, ruumiinvamman tai vaikkapa iän mukaan katsotaan kuitenkin egalitarismin puitteissa epäoikeudenmukaiseksi. Yksilöiden, ainakaan ihmisyksilöiden, kohtelussa ei tavallisesti sallita merkittäviä eroja sellaisten ominaisuuksien perusteella, joita yksilöt eivät ole itse vapaaehtoisesti valinneet.¹²

Egalitarismia koskeviin käsityksiin liittyy yleensä kaksi virheellistä uskomusta. Ensimmäinen näistä on ajatus siitä, että egalitarismin mukaan jokaista yksilöä olisi kohdeltava samalla

tavalla. Jos esimerkiksi yksi henkilö yhteisössä tarvitsee kuulolaitteen, sellainen on hankittava kaikille. Tällainen käsitys on luonnollisesti absurdi, eikä se vastaa opin henkeä. Oikeampi tulkinta on se, että relevantisti samanlaisissa tilanteissa relevantisti samanlaisia yksilöitä on kohdeltava relevantisti samalla tavalla. Perustavin samanlaisuuden kriteeri on teorian mukaan se, mitä kukin yksilö tarvitsee.

Toinen virheellinen ajatus egalitarismista on se, että oppi jättää kokonaan huomiotta ihmisten ansiot, ponnistukset ja erityislahjat. Teorian vastustajien mukaan egalitarismi kannustaakin yksilöitä laiskuuteen, saamattomuuteen ja lahjattomuuteen. Monet opin kannattajat ovat kuitenkin korostaneet ansioiden, ponnistusten ja lahjakkuuden merkitystä ns. sekundaarisina oikeudenmukaisuuden kriteereinä. Kun esimerkiksi luonnostaan lahjakas urheilija harjoittelee enemmän kuin kanssakilpailijansa ja yltää ponnistustensa takia voittoon, hän epäilemättä monessakin mielessä ansaitsee voittonsa. Mutta tästä ei seuraa, että hänelle pitäisi taata suurempi tulotaso tai paremmat yhteiskunnalliset palvelut kuin muille ihmisille. Egalitarismin mukaan urheilijan ponnistukset oikeuttavat kyllä hänet mitaliin ja kiitokseen, mutta eivät välttämättä muita korkeampaan elintasoon.

II. VALLITSEVAT NÄKEMYKSET

Kaksi vaihtoehtoa

Toisen maailmansodan jälkeen länsimaiset käsitykset erityisesti taloudellisesta oikeudenmukaisuudesta ovat rajoittuneet kahteen vaihtoehtoon ja niiden välisiin kompromisseihin. (i) Ensimmäisen vaihtoehdon – englantilaisittain »welfarismmin» – mukaan oikeuden-

mukaisuus toteutuu parhaiten modernissa hyvinvointivaltiossa, joka tyydyttää kansalaistensa perustavimmat tarpeet julkisten palvelujen ja tulonsiirtojen avulla. Tätä näkemystä voidaan tukea niin utilitaristisilla kuin egalitaristisillakin argumenteilla. Sen kannalla on ollut myös sosiaalidemokratian nimellä tunnettu oppi, joka vuosisadan alussa irtautui sosialismin ja kommunismin vallankumousta julistaneista versioista.¹³ä (ii) Toisen, erityisesti 1900-luvun loppupuolella vallinneen näkemyksen mukaan taas hyvinvointivaltio on käsitteenä ristiriitainen. Uusklassisen liberaalismin – nykytermin mukaan »libertarismin» – kannattajat ovat sitä mieltä, että kaikki markkinoita rajoittavat tekijät ovat moraalittomia ja vähentävät sitä paitsi pitkällä aikavälillä ihmisten hyvinvointia. Monien libertaristien mukaan esimerkiksi tulonsiirrot rikkailta köyhille voidaan rinnastaa varkauteen. Toisten opin kannattajien mukaan taas ratkaisevaa on se, että hyvinvointivaltion byrokraattisuus ja tehottomuus estää väistämättä welfarismien sinänsä hyväksyttävien ja oikeudenmukaisten päämäärien saavuttamisen.

Vallalla olevat käsitykset yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden luonteesta ovat viimeisten vuosikymmenten aikana liukuneet asteittain welfaristisesta libertaristiseen suuntaan. Moraalifilosofian piirissä tämän liukuman aloitti John Rawlsin teoria »oikeudenmukaisuudesta reiluutena» (justice as fairness), joka syrjäytti siihen asti asemansa säilyttäneet eettisen utilitarismin ja taloudellisen hyötyajattelun muodot. Suuntausta jatkoi Robert Nozick, joka teoriallaan »omistuksen historiallisesta oikeutuksesta» (entitlement) toi jyrkemmän libertarismin perusajatukset filosofisen keskustelun piiriin.¹⁴

Mutta vaikka Rawlsin ja Nozickin näkemykset ovat 1970-luvulta lähtien vaikuttaneet voimakkaasti yhteiskunnasta ja oikeudenmukaisuudesta vallitsevaan kuvaan, heidän käsityksensä ovat herättäneet vastustustakin. Erityisesti egalitarismin pohjalta on

esitetty hyvinvointivaltion puolustuspuheita, joissa Rawlsin ja Nozickin teorit on tuomittu joko epäkäytännöllisinä tai epäeettisinä.

Oikeudenmukaisuus reiluutena

John Rawlsin (1921–) kirjassaan *A Theory of Justice* esittämä näkemys oikeudenmukaisuuden luonteesta voidaan tiivistää kahteen keskeiseen ajatukseen.¹⁵ Ensinnäkin Rawlsin mukaan oikeudenmukaisia ovat sellaiset – ja vain sellaiset – säännöt ja yhteiskunnalliset instituutiot, jotka rationaalinen yksilö valitsisi ns.»tietämättömyyden verhon» takana. Tietämättömyyden verholla Rawls tarkoittaa sitä, että valintoja tekevät yksilöt eivät tiedä mitään omista henkilökohtaisista ominaisuuksistaan – he eivät esimerkiksi tiedä omaa sukupuoltaan, ihonväriään, yhteiskuntaluokkaansa eivätkä sitä, mihin sukupolveen he kuuluvat. Valitsijoiden rationaalisuus puolestaan tarkoittaa muun muassa sitä, että he tuntevat kaikki inhimilliseen toimintaan liittyvät psykologiset lainalaisuudet ja pystyvät ennustamaan erilaisten yhteiskunnallisten järjestelyjen seuraukset yksilöiden kannalta. Tietämättömyyden verho takaa Rawlsin mukaan sen, että valitut oikeudenmukaisuuden periaatteet ovat sekä rationaalisesti että moraalisesti hyväksyttäviä.

Rawlsin teorian toisen kulmakiven muodostavat ne kaksi periaatetta, jotka hänen mielestään tulisivat valituiksi tietämättömyyden verhon takana. Ensimmäisen periaatteen mukaan jokaisen yksilön on saatava olla niin vapaa kuin se on mahdollista rajoittamatta muiden yksilöiden vastaavaa vapautta. Toinen periaate sisältää itse asiassa kolme erillistä sääntöä. Ensinnäkin kaikki hyödykkeet on yhteiskunnassa jaettava tasan, ellei voida osoittaa erityistä syytä toimia toisin. Toiseksi, kaikilla on oltava vapaus

päästä mihin tahansa asemaan yhteiskunnassa. Ja kolmanneksi, tasajaosta voidaan luopua vain siinä tapauksessa, että toimenpide edistää huonoimmassa asemassa olevien etua. Esitetyt periaatteet ovat, kuten Rawls asian esittää, leksikografisessa järjestyksessä, so. sääntöjen joutuessa keskenään ristiriitaan ensimmäisen toteutuminen on varmistettava toisen kustannuksellakin.

Rawls korostaa erityisesti sitä, että hänen toisen periaatteensa kolmas kohta, »differentssiperiaate», erottaa teorian joistakin mekaanisista hyötyopeista joita hän kutsuu utilitaristisiksi. Rawls huomauttaa aivan oikein, että mikäli toiminnan ainoaksi päämääräksi asetetaan esimerkiksi taloudellisen hyödyn maksimointi, heikoimmassa asemassa olevien etu on joissakin tapauksissa uhrattava paremmassa asemassa olevien hyödyttämiseksi. Näin on tehtävä aina, kun parempiosaisten saama voitto on suurempi kuin huonompiosaisten kärsimä tappio.¹⁶ Rawlsin oma differentssiperiaate estää tällaiset tulonsiirrot köyhiltä rikkaille tuomitsemalla kaikki sellaiset julkiset päätökset, jotka eivät edistä huonompiosaisten asemaa. Esimerkiksi tuloerot ovat Rawlsin teorian sallittuja, mutta vain silloin, kun ne hyödyttävät ainakin jossain määrin myös pienituloisimpia.

Rawlsin teoriaa voidaan arvostella sekä metodinsa että tulostensa puolesta.¹⁷ »Tietämättömyyden verhoa» ei todellisuudessa ole olemassa, eikä näin ollen ole takeita siitä, että Rawls olisi päätenyt kirjassaan juuri niihin periaatteisiin, jotka aidosti rationaalinen yksilö valitsisi verhon takana. Monet filosofit ovatkin kritisoineet Rawlsia niistä psykologisista ja eettisistä periaatteista, joiden avulla hän päätyy omaan oikeudenmukaisuuden teoriaansa. On myös kysytty, miten verhon takana tehtyä valintaa voidaan ylipääntään pitää oikeutuksena eettisille säännöille tai yhteiskunnallisille instituutioille. Miksi konkreettisten, maailmassa elävien ihmisten pitäisi hyväksyä oikeudenmukaisuuden perustaksi kuvitteellisen yksilön kuvitteellisissa olosuhteissa tekemät päätökset?

Arvostelun toinen päälinja kohdistuu niihin oikeudenmukaisuuden periaatteisiin, joita Rawls päätyy kirjassaan kannattamaan. Esimerkiksi kaikkien yhtäläistä vapautta, joka Rawlsin teoriassa tarkoittaa suurinta yhtäläistä vapautta positiivisista rajoituksista, ei suinkaan aina ja itsestään selvästi ole pidetty suurimpana arvona maailmassa.¹⁸ Rawlsin teoria edellyttää sitä, että yksilöiden kaikki keskenään yhteensopivat vapaudet on turvattava silloinkin, kun niiden turvaaminen johtaa huomattaviin aineellisiin kustannuksiin. Mutta kuten hänen teoriansa arvostelijat ovat huomauttaneet, rationaaliset ihmiset ovat usein valmiita uhraamaan joitakin vähäisimpiä vapauksiaan aineellisen hyvinvoinnin nimissä. Esimerkiksi jokaisen ihmisen yhtäläisestä vapaudesta soittaa Mozartin sinfonioita kukkopillillä voitaisiin varmasti luopua, mikäli tämä rajoitus helpottaisi asunnottomuutta maailman suurkaupungeissa. Rawlsin ankara liberalismi ei kuitenkaan salli tällaista vapauden uhraamista »pelkän hyvinvoinnin» lisäämiseksi.

Mitä taas tulee toisen säännön alakohtiin, mahdollisuuksien tasa-arvoon ja differenssiperiaatteeseen, Rawlsin suositukset ovat epäilemättä oikeansuuntaisia, mutta niiden riittävyys ja soveltuvuus käytäntöön voidaan kyseenalaistaa. Esimerkiksi mahdollisuuksien tasa-arvolla Rawls tarkoittaa sitä, että kaikkien yhteiskunnallisten asemien on oltava kaikille avoimia. Periaatetta voidaan pitää askeleena oikeaan suuntaan niin liberalistiselta, utilitaristiselta kuin egalitaristiseltakin kannalta. Mutta asemien pitäminen muodollisesti avoimina ei poista niitä yhteiskunnallisen taustan aiheuttamia esteitä, jotka ehkäisevät aidon mahdollisuuksien tasa-arvon toteutumista. Vaikka alempien sosiaaliluokkien ja syrjäseutujen lapsia ei kielloin tai muin positiivisin rajoituksin estetä opiskelemasta yliopistoissa, monet rakenteelliset tekijät voivat silti todellisuudessa vähentää heidän mahdollisuuttaan saada korkeinta akateemista koulutusta. Näiden näkymättömien esteiden poistamista Rawlsin periaatteet eivät vaadi.

Myös differenssiperiaate kuuluu Rawlsin teorian kiistanalaisiin kohtiin. Taloudellisen hyödyn puolestapuhujat ovat väittäneet, että rationaaliset päätöksentekijät eivät suinkaan aina toimi maximiperiaatteen mukaan, kuten Rawls olettaa. Maximin-säännön noudattaminen tarkoittaa sitä, että päätöksentekijä valitsee aina sen vaihtoehdon, joka todennäköisesti maksimoi hänen minimihyötynsä. Maximin-päätöksentekijä välttää riskejä, eikä esimerkiksi valitse tietämättömyyden verhon takana yhteiskuntaa, jossa yhden kurjuus takaisi kaikille muille korkean elintason. Joidenkin taloudellisten utilitaristien mielestä näin pitkälle viety riskien välttäminen ei ole rationaalista. Toisaalta differenssiperiaatetta voidaan arvostella myös tasa-arvon ja koetun oikeudenmukaisuuden kannalta. Periaate tosin kieltää sellaiset elintasoerot, jotka eivät hyödytä huonoimmassa asemassa olevia, mutta se ei rajoita millään tavalla erojen suuruutta. Markan lisä konttoristin ansioon oikeuttaa pääjohtajan miljoonan markan palkankorotuksen. Vaikka huonoimmassa asemassa olevien tilannetta ei Rawlsin mallissa saa absoluuttisessa mielessä heikentää, heidän asemansa suhteellinen kurjistaminen on sallittua.

Oikeudenmukaisuus omistuksen historiallisena oikeutuksena

Rawlsin oppi sai kolme vuotta hänen kirjansa ilmestymisen jälkeen seuraajakseen Robert Nozickin (1938–) libertaristisen näkemyksen oikeudenmukaisuudesta omistuksen historiallisena oikeutuksena. Kirjassaan *Anarchy, State, and Utopia* Nozick hyökkäsi kaikkia sellaisia teorioita vastaan, joissa oikeudenmukaisuus määritellään kaavamaisesti jonkin annetun lopputilan tavoitteluksi.¹⁹ Nozickin hylkäämiä lopputiloja ovat muiden muassa tasajako, suurin yleinen hyöty, perustavien tarpeiden tyydyttyminen ja huonoimmassa asemassa olevien pysyminen hengissä. Kaikki nämä mallit louk-

kaavat hänen teoriansa mukaan perustavia ihmisoikeuksia, koska ne sallivat puuttumisen yksilöiden vapauteen ja omaisuuteen muiden yksilöiden edun nimissä.

Nozickin oman käsityksen mukaan oikeudenmukaisuus on luonteeltaan historiallista ja liittyy omaisuuden hankintaan, hallussapitoon ja siirtämiseen muille. Hän esittää kolme periaatetta, jotka hänen mielestään kattavat koko oikeudenmukaisuuden alan. Ensinnäkin yksilöt ovat oikeutettuja omaisuuteen, jonka he ovat hankkineet oikealla tavalla. (Nozick ei täsmennä kirjassaan, mikä tämä oikea tapa on, mutta se näyttää liittyvän sellaisiin toimiin kuin luonnonesineiden löytämiseen, maan käyttöönottoon ja esineiden tai maan muokkaamiseen omalla työllä.) Toiseksi, yksilöt ovat oikeutettuja omaisuuteen, jonka he ovat saaneet haltuunsa vapaalla kaupankäynnillä tai lahjoituksina omaisuuden oikeutetuilta haltijoilta. Kolmanneksi, kukaan ei ole oikeutettu mihinkään omaisuuteen, jota ei ole hankittu kahdessa ensimmäisessä periaatteessa mainituilla tavoilla. Mikä tahansa hyvinvoinnin jakauma, joka on tulosta näiden kolmen periaatteen mukaisesta toiminnasta, on oikeudenmukainen. Epäoikeudenmukaista sen sijaan olisi vaatia, että omaisuuden historiallista jakautumista muutettaisiin väkivalloin vastaamaan jonkin perinteisen teorian määrittelemää lopputilaa.

Nozickin teoriaa voidaan arvostella ainakin kolmelta eri kannalta. Ensimmäinen kritiikki liittyy libertarismin omaan perusajatukseen, siihen, että valtion tärkein ja ainoa tehtävä on suojella yksilöiden vapautta ja oikeuksia. Mikäli valtio valvoisi vain Nozickin kolmen periaatteen toteutumista, hyvinvointi voisi yhteiskunnassa jakautua hyvinkin epätasaisesti. Jotkut yksilöt voisivat tehdä taloudellisia valintoja mielensä mukaan, kun taas toisilta puuttuisivat alkeellisimmatkin elämän edellytykset. Nozickin libertarismin mukaan tilanne olisi tällöin oikeudenmukainen ja yksilöt olisivat vapaita. Mutta voidaanko yksilöä todella kutsua

vapaaksi, jos hänellä ei ole esimerkiksi rahaa, ruokaa, asuntoa, työpaikkaa, koulutusta tai sosiaaliturvaa? Eikö olisi järkevämpää sanoa, että tällaisen henkilön valinnan vapaus on melkoisesti rajoittunut? Ellei Nozickin määritelmä vapauden käsitteelle poikkeaa ratkaisevasti siitä, mitä termillä tavallisesti tarkoitetaan, libertaristinen politiikka näyttääkin käytännössä kääntyvän itseään vastaan.

Nozickin teorian toinen ongelma on käytännöllinen ja liittyy omistuksen historialliseen taustaan. Kuten hän itsekin toteaa, vain osa tällä hetkellä vallitsevista omistussuhteista on historiallisesti oikeutettuja. Jotkut yksilöt pitävät hallussaan omaisuutta, jota ei ole hankittu oikeilla tavoilla, ja toiset yksilöt elävät köyhyydessä, koska he ovat menettäneet omaisuutensa varkaille ja huijareille. Libertaristisille lainsäätäjille tilanne on ongelmallinen. Mikäli vallitsevat omistussuhteet omaksutaan lähtökohdaksi oikeuden toteutumiseksi, lakien tehtäväksi tulee itse asiassa epäoikeudenmukaisuuden säilyttäminen maailmassa. Mikäli taas tämä lähtökohta hylätään, lainsäätäjien on päätettävä, mikä historian tilanne laskeetaan oikeudenmukaisien hankintojen ja kauppojen alkutilaksi. Mutta mikä tahansa lähihistoriasta valittu ajankohta olisi mielivaltaisen, sillä oikeutuksen ketju ulottuu monissa tapauksissa vuosisatojen ja vuosituhansien taakse. Varhaisemmista ajoista lainsäätäjillä taas ei ole riittävästi tietoa sen paremmin nykyisen omistuksen oikeuttamiseksi kuin sen mitätöimiseksikään. Omistuksen historiallinen kehitys ei ilmeisesti voikaan käytännössä toimia oikeudenmukaisuuden mittana.

Kolmas kritiikin linja libertarismia vastaan liittyy teorian intuitiiviseen hyväksyttävyyteen. Nozickin näkemys ei perustu perinteisille oikeudenmukaisuuden periaatteille eikä sopimuksen ajatukselle, joten sen hyväksymisen tai hylkäämisen kriteerinä voidaan käyttää vain sen herättämiä eettisiä tunteita. Ja vaikka mielipiteet libertarismista jakautuvat jyrkästi kahtia, teorian herät-

tämät kielteiset tuntemukset ovat moraaliselta kannalta selvästi merkittävämpiä kuin myönteiset. Yksilöt, joiden oma etuoikeutettu asema yhteiskunnassa perustuu suuriin tuloihin tai perittyyn omaisuuteen, voivat luonnollisesti kannattaa Nozickin teoriaa oman etunsa mukaisena, mutta heidän etunsa ei suinkaan takaa näkemyksen eettisyyttä. Ratkaisevampaa on se, kuinka puolueettomat tarkkailijat suhtautuisivat libertarismiin vaikutuksiin maailmassa ja yhteiskunnassa.

Koska libertarismien periaatteet eivät salli omaisuuden siirtoa yksilöltä toiselle muutoin kuin vapaan kauppavaihdon mukaan ja lahjoitusten kautta, kaikki julkiset tulonsiirrot ovat Nozickin mukaan tuomittavia. Kenelläkään ei ole oikeutta muiden apuun köyhyyden, työttömyyden, sairauden, asunnottomuuden tai vammaisuuden perusteella. Varattomien vanhempien lapsilla ei myöskään ole oikeutta koulutukseen, vaatetukseen eikä riittävään ravinnonsaantiin. Eikä yhdelläkään yksilöllä ole oikeutta tulla pelastetuksi nälkäkuolemalta, ellei sen syynä ole selvästi osoitettavissa oleva varkaus tai petos. Useimpien eettisesti ajattelevien ihmisten mielestä nämä sovellukset riittävät varmasti osoittamaan, ettei libertarismi ole moraalisesti perusteltavissa.

Oikeudenmukaisuus yksilöiden yhtäläisenä kohteluna

Parhaan ja eettisesti hyväksyttävimmän vaihtoehdon Rawlsin ja Nozickin opeille tarjoaa egalitarismi, teoria oikeudenmukaisuudesta yksilöiden yhtäläisenä kohteluna. Egalitarismin mukaan kaikki yksilöt, ainakin kaikki ihmisyksilöt, ovat keskenään yhdenvertaisia, ja tämän yhdenvertaisuuden perusteella oikeutettuja tarpeidensa yhtäläiseen tyydytykseen. Tämä ei tarkoita sitä, että yksilöitä kohdeltaisiin kaikissa tilanteissa keskenään samalla tavalla eli yhdenmukaisesti. Koska yksilöiden tarpeet ovat erilai-

sia, heitä on tasapuolisuuden periaatteen mukaan myös kohdeltava eri tavoilla. Mutta erilainen kohtelu on sallittua vain erilaisten tarpeiden perusteella, ei esimerkiksi rodun, sukupuolen, uskonnon, kansallisuuden, yhteiskunnallisen ja poliittisen aseman tai tulotason mukaan.

Egalitarismi voidaan pyrkiä oikeuttamaan kahdella eri tavalla, joko periaatteellisesti tai yksilöiden suurimpaan onnellisuuteen vedoten. Periaatteellinen egalitaristi väittää, että tarpeiden yhtäläinen tyydytys on itsessään hyvä ja tavoiteltava asiantila. Yhteiskunta, jossa kaikkien tarpeet on yhtäläisesti tyydytetty, on periaatteellisen egalitaristin mielestä oikeudenmukaisempi ja siten itsessään tavoiteltavampi kuin yhteiskunta, josta tasapuolisuus puuttuu.²⁰ Oikeudenmukainen yhteiskunta on hänen mukaansa myös hyvä yhteiskunta.

Yksilöiden suurimmasta onnellisuudesta kiinnostunut egalitaristi eli eettinen utilitaristi voi kuitenkin todeta, että tarpeiden yhtäläinen tyydytys on vain välttämätön, ei riittävä ehto yhteiskunnan hyvyydelle. Egalitarismin periaatteet takaavat sen, että kenenkään tarpeita ei tyydytetä enempää eikä vähempää kuin kenenkään muunkaan. Mutta ne eivät takaa sitä, että yhteiskunnassa pyritäisiin mahdollisimman suureen tarpeiden tyydytykseen. Hyvän yhteiskunnan mitta on kuitenkin utilitarismin mukaan mahdollisimman monen onnellisuus - ja sen välttämättömänä edellytyksenä mahdollisimman monen mahdollisimman suuri tarpeentyydytys. Egalitaristinen oikeudenmukaisuus onkin eettiselle utilitaristille hyvän yhteiskunnan välttämätön edellytys, mutta ei sen ainoa tarpeellinen ominaisuus.

Meritismin kannattajat ovat arvostelleet tarpeiden yhtäläistä tyydyttämistä sillä perusteella, että todellinen oikeudenmukaisuus vaatii päätöksentekijöiltä kanssaihmistensä kohtelua vastuullisina päätöksentekijöinä. Ihmiset ovat kyllä meritistien mielestä (ihmis)arvoltaan yhtäläisiä, mutta he ovat myös moraaliselta arvol-

taan ja ansioiltaan erilaisia, ja siksi ainoa oikea tapa kohdella heitä tasapuolisesti on kohdella heitä heidän omien valintojensa ja toimintansa sekä niiden tuottaman arvon ja ansion mukaisesti. Kun ihmisiä kiitetään tai moititaan, palkitaan tai rangaistaan, tämän tulisi tapahtua heidän ansioidensa mukaan, ei tarpeiden perusteella.²¹

Yhtäläisen tarpeentyydytyksen kannattajat voivat vastata meritistin väitteisiin toteamalla, että ihmisten arvo ja ansiot eivät suinkaan aina ole heidän omaa »ansiotaan». Fyysiset ominaisuudet, älykkyys, yhteiskuntaluokka, sukupuoli ja onnekkuus ovat kaikki tekijöitä, jotka vaikuttavat yksilöiden saavutuksiin yhtä paljon tai jopa enemmän kuin heidän vapaaehtoiset valintansa ja ponnistuksensa. Siten, vaikka olisikin oikein kiittää ja moittia ihmisiä heidän valintojensa perusteella, olisi kuitenkin väärin taata suurempi tarpeiden tyydytys niille, jotka ovat perittyjen ominaisuuksiensa, taustansa ja onnekkautensa avulla saavuttaneet kanssaihmistensä arvostuksen.

Yksilöiden ansiot voidaan kuitenkin ottaa hyvinvoinnin jaossa huomioon sekundaarisina oikeudenmukaisuuden kriteereinä. Tämä tarkoittaa sitä, että vaikka tarpeet on egalitaristisessa yhteiskunnassa tyydytettävä yhtäläisesti, yksilöitä voidaan palkita tavoilla jotka eivät ole tämän tavoitteen vastaisia. Esimerkiksi tutkija, joka vapaa-aikansa uhraten kehittää parantavan lääkkeen kohtalokkaana pidettyyn sairauteen, on varmasti oikeutettu onnitteluihin ja kanssaihmistensä kunnioitukseen. Ja mikäli yleinen tarpeentyydytys ei siitä kärsi, hänelle voidaan kiitollisuuden osoituksena antaa rahaa, jalokiviä, samppanjaa, kaviaaria ja ilmaisia oopperailtoja. Mutta egalitaristisessa yhteiskunnassa mikään näistä lisäpalkkioista ei saa olla vaihdettavissa perustavaan tarpeentyydytykseen. Parantavan lääkkeen keksiminen saattaa oikeuttaa tutkijan kaviaariin ja oopperailtoihin, mutta se ei oikeuta häntä sellaisiin terveystalouteen, joita muutkaan kansalaiset eivät saa.

Egalitarismin vastustajat väittävät usein, että poikkeamat yhtäläisestä tarpeentyydytyksestä olisi sallittava ainakin silloin, kun ne koituvat yhteiskunnassa kaikkien eduksi. Tämä väite on ongelmallinen kahdessa mielessä. Ensinnäkin on kyseenalaista, johtaako tasapuolisuudesta poikkeaminen missään olosuhteissa kaikkien suurempaan tarpeentyydytykseen. Egalitarismin vastustajat ovat empiirisen todistusaineiston sijasta esittäneet väitteensä tueksi yleisiä huomautuksia siitä, kuinka ihmiset tarvitsevat kannustimia suostuakseen tekemään työtä. Mutta he eivät ole yrittäneetkään todistaa, että näiden kannustimien pitäisi välttämättä liittyä epäyhtäläiseen tarpeentyydytykseen. Toiseksi on epäselvää, pitäisikö tasapuolisuudesta poikkeaminen hyväksyä, vaikka se johtaisikin kaikkien kasvaneeseen tarpeentyydytykseen. Mikäli epäyhtäläinen tarpeentyydytys sallitaan yleisen hyödyn saavuttamiseksi, se saatetaan seuraavaksi sallia ihonvärin tai korvien muodon perusteella. Alempikin yhtäläisen tarpeentyydytyksen taso kannattaa hyväksyä siksi, että tasapuolisuudesta poikkeaminen on – paitsi itsessään epäeettistä – myös yhteiskunnallisesti vaarallista.

Ihannetilanteessa egalitaristinen yhteiskunta pystyisi täyttämään jokaisen jäsenensä kaikki perustavat tarpeet ja näin takaamaan jokaiselle täydellisen oikeuden elämään, vapauteen ja onnellisuuteen. Mutta olemassaolevat yhteiskunnat eivät ole ihanteellisia, eikä niissä tyydytetä jokaisen kansalaisen kaikkia tarpeita. Osittain tämä asiantila johtuu hyvinvoinnin väärästä jakautumisesta, joka on periaatteessa korjattavissa. Monilla ihmisillä on varoja, joita he itse käyttävät tarpeisiin liittymättömään kulutukseen, mutta jotka olisivat suunnattavissa myös muiden ihmisten perustavien tarpeiden tyydyttämiseen. Oikeudenmukaisuus yksilöiden yhtäläisenä kohteluna edellyttää, että tällaiset tilanteet korjattaisiin sopivin tulonsiirroin. Toisaalta kuitenkin asioihin vaikuttaa myös todellinen voimavarojen niukkuus. Joissakin maailman maissa resursseja kaikkien tarpeiden tyydytykseen ei yksinkertaisesti ole,²²

ja päättäjien onkin selvitettävä, kenen tai mitkä tarpeet tulisi asettaa etusijalle.

Kaikki sellaiset niukkojen resurssien jakoratkaisut, joissa pyritään ensisijaisesti päättämään, *kenen* tarpeet tulisi tyydyttää, ovat egalitarismin vastaisia ja siten epäoikeudenmukaisia. Koska kaikkien tarpeet on opin mukaan tyydytettävä yhtäläisesti, oikeat vastaukset pyrkivät määrittelemään, *mitkä* tarpeet pitäisi ottaa ensimmäisinä huomioon. Periaatteellisen egalitarismin kannalta kysymys on yhdentekevä. Mitä tahansa tarpeita yhteiskunnassa tyydytetäänkin, tasapuolisuus riittää oikeudenmukaisuuden takeeksi. Eettinen utilitarismi sen sijaan tarjoaa, vaikkakin vain yleisellä tasolla, vastauksen kysymykseen. Koska tarpeiden tyydytys on väline onnellisuuden tavoitteluun, ensisijaisia ovat ne tarpeet, joiden tyydyttämättä jääminen asettaisi todennäköisimmin esteitä yksilöiden onnellisuudelle. Näiden onnellisuuden esteiden täsmällinen määrittely voi olla vaikeaa ja osittain jopa mahdotonta. Mutta on muistettava, että kaikkien egalitarismin muotojen kannalta tarpeiden tyydyttäminen yhtäläisesti on ensisijaisempi päämäärä kuin tarkalleen oikeiden tarpeiden valinta tyydytyksen kohteeksi. Hyvä yhteiskunta on toivottava päämäärä, mutta ensimmäinen askel sitä kohti on oikeudenmukainen yhteiskunta, jossa niin etuisuudet kuin haitatkin jakaantuvat yksilöille yhtäläisesti.

HUOMAUTUKSIA

1. Kattava kokoelma kirjoituksia oikeudenmukaisuudesta sisältyy Robert C. Solomonin ja Mark C. Murphyn toimittamaan antologiaan *What Is Justice?* (1990).

2. Homeros eli n. 800 e.a.a. Vanhan Testamentin useimmat osat on nykytiedon mukaan kirjoitettu ennen vuotta 1000 e.a.a. Uusi Testamentti on peräisin ensimmäiseltä vuosisadalta ja Koraani kuudennelta.

3. Hobbes 1651.

4. Locke 1690.

5. Rousseau 1762.

6. Hume 1751.

7. Godwin 1793, s. 170.

8. Bentham 1789.

9. Mill 1861.

10. Smith 1776.

11. Marxin ja Engelsin (1848) kommunismi on teoreettisesti erotettava sosialismista, jonka aatteet olivat vaikuttaneet Euroopassa jo viimeistään 1800-luvun alusta lähtien. Jotkut sosialistit olivat utopistisia maailmanparantajia, toiset käytännön kokeilijoita ja uudistajia, jotkut myös filosofi ja talousteoreetikkoja. Esimerkiksi John Stuart Mill, liberalismien koulumestari ja utilitarismin oppi-isä, piti itseään sosialistina, kunnes Ensimmäisen kommunistisen internationaalin vallankumouksellinen henki sai hänet asettumaan lähemmäs yksityisomaisuuden ja vapaiden markkinoiden kannattajia.

12. Käänteinen diskriminaatio eli aiemmin syrjittyjen ryhmien aktiivinen suosinta muodostaa joidenkin egalitaristien mielestä poikkeuksen tähän sääntöön.

13. Bernstein 1910.

14. Jo ennen Nozickin teosta (1974) libertaristisia kantoja olivat esittäneet mm. Ayn Rand (1964), Friedrich von Hayek (1978) sekä Milton ja Rose Friedman (1982), mutta useimmat itseään kunnioittavat filosofit olivat pitäneet näitä itsekkyyden ja ahneuden puolestapuhujia joko vähä-älyisinä tai moraalittomina. Nozickin jälkeistä libertarismia edustaa mm. utilitarismia vielä 1960-luvulla kannattanut Jan Narveson (1988).

15. Rawls 1971.

16. Kuten olen todennut edellä, tämä kritiikki ei välttämättä koske utilitarismia sanan varsinaisessa ja klassisessa merkityksessä. Rawls käyttää kuitenkin käsitte-

lemistään karkeista hyötyopeista utilitarismin nimeä seuraten oman aikansa totunnaista kielenkäyttöä.

17. Rawlsin teorian perusteellista arviointia sisältyy esimerkiksi Norman Danielsin toimittamaan antologiaan *Reading Rawls* (1975). Tiivistetyssä muodossa tärkeimmät kriittiset huomautukset esittää Campbell (1988, 82–85).

18. Positiivisten ja negatiivisten vapauksien ja vapaudenrajoitusten eroja selvittää Feinberg (1973).

19. Nozick 1974.

20. Tällaista käsitystä edustaa esim. John Baker lukemisen arvoisessa kirjassaan *Arguing for Equality* (1987).

21. Esim. Campbell (1988) kannattaa tätä näkemystä.

22. On hyvin epätodennäköistä, että Suomi kuuluisi näihin maihin. Suomen sosiaali- ja terveystalouden resurssiongelmat johtuvat suurimmaksi osaksi hyvinvoinnin epäoikeudenmukaisesta jakautumisesta väestöryhmien ja sosiaali- luokkien kesken.

KIRJALLISUUTTA

Aquinas, T., *Summa Theologica. Opera omnia II, III*. Musurgia Publishers, New York 1948.

Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka*. Suom. S. Knuutila. Gaudeamus, Helsinki 1981.

Baker, J., *Arguing for Equality*. Verso, Lontoo ja New York 1987.

Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Met-huen, Lontoo ja New York 1982.

Bernstein, E., *Sosialidemokratian revisionismi* (1910). Suom. T. Korpimaa. Tammi, Helsinki 1982.

Campbell, T., *Justice*. Macmillan, Lontoo 1988.

Daniels, N. (toim.), *Reading Rawls*. Blackwell, Oxford 1975.

Feinberg, J., *Social Philosophy*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1973.

- Friedman, M., Friedman R. D., *Vapaus valita*. Suom. H. Lempiäinen ja J. Vesikansa. Otava, Helsinki 1982.
- Godwin, W., *Enquiry Concerning Political Justice* (1793). Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex 1985.
- von Hayek, F. A., *The Mirage of Social Justice. Law, Legislation and Liberty, Vol. 2*. The University of Chicago Press, Chicago 1978.
- Hobbes, T., *Leviathan* (1651). Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex 1985.
- Homeros, *Ilias*. Suom. O. Manninen. Neljäs painos, WSOY, Porvoo 1962.
- Hume, D., *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751). Hackett Publishing Company, Indianapolis 1983.
- Locke, J., *Two Treatises of Government* (1690). J. M. Dent & Sons Ltd, Lontoo 1924.
- Marx, K., Engels, F., *The Communist Manifesto* (1848). Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex 1967.
- Mill, J. S., *Utilitarianism* (1861). Teoksessa Mill, J. S., Bentham, J., *Utilitarianism and Other Essays*. Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex 1987.
- Narveson, J., *The Libertarian Idea*. Temple University Press, Philadelphia 1988.
- Nozick, R., *Anarchy, State, and Utopia*. Basic Books, New York 1974.
- Platon, *Kriton*. Teokset 1. Suom. M. Tyni. Otava, Helsinki 1977.
- Platon, *Valtio*. Teokset 4. Suom. M. Ikonen-Kaila. Otava, Helsinki 1981.
- Rand, A., *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism*. New American Library, New York 1964.
- Rawls, J., *A Theory of Justice* (1971). Oxford University Press, Oxford 1972.
- Rousseau, J-J., *The Social Contract* (1762). *The Social Contract and Discourses*. J. M. Dent & Sons Ltd, Lontoo 1986.
- Smith, A., *The Wealth of Nations* (1776). Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex 1986.
- Solomon, R. C., Murphy, M. C. (toim.), *What Is Justice? Classic and Contemporary Readings*. Oxford University Press, New York ja Oxford 1990.

Luku 8

HUME — SYMPATIAN TUNNE JA SEN MERKITYS TOIMINNAN SÄÄTELIJÄNÄ

Heta Häyry ja Matti Häyry

Brittiläisessä psykologisen empirismin ja eettisen naturalismin perinteessä voidaan erottaa kaksi kilpailevaa näkemystä siitä, miten ihmiset suhtautuvat toistensa onnellisuuteen ja kurjuuteen. Ensimmäisen näkemyksen mukaan kukin yksilö tavoittelee luonnostaan vain valtaa ja mielihyvää itselleen. Ihmiset voidaan yhteisössä pakottaa ottamaan huomioon myös toistensa tarpeet, mutta heidän toimintansa motiivi on silloin muita kohtaan tunnettu pelko tai rangaistuksen uhka. Tämän kannan ensimmäinen ja tunnetuin edustaja oli Thomas Hobbes, joka käytti psykologista egoismia oikeutuksena absoluuttiselle yksinvaltiudelle.¹ Kannan puolestapuhujia olivat myös eräät 1700-luvun teologiset utilitaristit, joiden mukaan omaa etuaan ajattelevien yksilöiden on - tuonpuoleisten rangaistusten pelossa - järkevintä totella Raamatun käskyjä ja kieltoja.²

Toisen, egoismille vastakkaisen näkemyksen mukaan ihmisyyksilöt ottavat valinnoissaan huomioon toisten yksilöiden mielihyvän ja kärsimykset vaikka heitä ei siihen pakotettaisikaan. Tätä kantaa voidaan kutsua deskriptiiviseksi altruismiksi, ja sitä on perusteltu brittiläisessä traditiossa monilla eri tavoilla. Cambridgen platonisti Ralph Cudworth ja Henry More sekä intuitionisti Samuel Clarke

esittivät, että tietyt itsestään selvät järjen totuudet saavat rationaalisen yksilön tavoittelemaan mahdollisimman monen kanssaihmisensä onnellisuutta.³ Kuten More asian ilmaisi: »Jos yhden ihmisen onnellisuus on hyvä asia, on kahden ihmisen onnellisuus matemaattisella varmuudella kaksin verroin parempi asia.»⁴ Cambridgen platonistien aikalainen Richard Cumberland puolestaan uskoi, että ihmisten hyväntahtoisuus perustuu fysiologisiin tekijöihin. Hänen käsityksensä mukaan altruistiset ihmiset ovat terveempiä ja pitkäikäisempiä kuin egoistiset, koska rakkaus muita kohtaan parantaa verenkiertoa ja sydämen toimintaa. Ja vaikka rakkaus ja muut myönteiset tunteet kohdistuvat ensisijaisesti yksilön omaan lähipiiriin, lähinnä hänen puolisoonsa ja jälkeläisiinsä, niiden pysyvälle rajoittamiselle vain tiettyihin yksilöihin ei ole mitään erityistä syytä tai perustetta.⁵ Intuitioiden ja fyysisen hyvinvoinnin lisäksi inhimillisen hyväntahtoisuuden perustana on pidetty ainakin sisäisen moraaliaistin havaintoja ja omantunnon vaatimuksia. Teorian moraaliaistista esitti 1600-luvun lopussa Anthony Ashley Cooper, joka tunnetaan kirjallisuudessa paremmin perimyksellisellä nimellään Shaftesburyn kolmas jaarli,⁶ ja omantunnon toi osaksi maallista eettistä keskustelua piispa Joseph Butler 1700-luvun alkupuolella julkaistuissa saarnoissaan.⁷

Brittiläisen empirismin omin selitys deskriptiiviselle altruismille on kuitenkin enemmän psykologinen kuin looginen, fysiologinen tai teologinen. Jo Shaftesburyn teoriassa esiintyy moraaliaistin ohella *sympatian* periaate, jonka mukaan ihmiset ovat luonnostaan myötätuntoisia toisiaan kohtaan. Jokainen ihminen, joka ei ole täydellisen pahantahtoinen, tuntee Shaftesburyn mukaan henkistä mielihyvää muiden ihmisten ja eläinten ilmaistessa omaa tyytyväisyyttään ja onnellisuuttaan.⁸ *Sympatian* käsitettä käytti myöhemmässä ja paremmin tunnetussa teoriassaan myös David Hume, jonka näkemyksiä myötätunnosta ja sen merkityksestä inhimillisen toiminnan säätelijänä tarkastelemme tässä esityksessä.

Sympatian periaate Humella

David Hume esitti teoriansa sympatiasta ja sen normatiivisesta merkityksestä teoksissaan *A Treatise of Human Nature* (1739–40) ja *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751). Näissä kahdessa työssä esitetyt luonnehdinnat myötätunnon synnystä ja vaikutuksista eroavat kuitenkin toisistaan huomattavasti. Varhaisemmassa kirjassaan Hume uskoi, että sympatian tunne perustuu ideoiden täydelliseen vastaavuuteen eri yksilöiden mielisissä. Myöhemmässä työssään hän lievensi tätä kantaansa hylkäämällä assosiaatioteorian jyrkimmät oletukset ja lisäämällä omaan oppiinsa joitakin kieltä ja moraalisten käsitteiden syntyä koskevia tarkasteluja.⁹

Humen alkuperäinen, assosiaatioiden periaatteelle pohjautuva käsitys myötätunnon synnystä on kuvattu kirjassa *A Treatise of Human Nature* seuraavasti:

»Tunteiltaan ja toimintaperiaateiltaan kaikki ihmismielet ovat samanlaisia, eivätkä yhdenkään ihmisen mieltä voi liikuttaa tuntemukset, joita muut ihmiset eivät voisi ainakin jossain määrin jakaa. Kuten äänen värähtely siirtyy samalle sävelkorkeudelle viritetyltä kieleltä toiselle, samoin tuntemukset siirtyvät henkilöltä toiselle ja saavat aikaan samankaltaisia mielen liikkeitä kaikissa ihmisolennoissa. Kun havaitsen jonkin tunteen *vaikutukset* toisen ihmisen äänessä ja ilmeissä, mieleni liikkuu välittömästi näistä vaikutuksista niiden syihin ja muodostaa kyseessä olevasta tunteesta niin elävän idean, että omassa mielessäni herää vastaava tunne. Samoin havainto minkä tahansa emotion *syistä* saa mieleni kiinnittymään sen vaikutuksiin ja herättää mielessäni vastaavan emotion. Jos osallistuisin sivustakatsojana johonkin kauhistuttavaan kirurgi-

seen toimenpiteeseen, jo instrumenttien valmistelu, siteiden järjestely ja polttorautojen kuumentaminen ennen toimenpiteen alkua, yhdistettyinä potilaan ja avustajien huoleen operaation onnistumisesta, riittäisivät varmasti herättämään mielessäni voimakkaan säälin ja kauhun tuntemuksen. Mieleemme ei havaitse toisten ihmisten tunteita välittömästi. Olemme tietoisia vain näiden tunteiden syistä ja vaikutuksista. Mutta juuri *niiden* havaitseminen johtaa tunteiden heräämiseen omassa mielessämme, ja juuri *niiden* ansiosta tunnemme sympatiam muita ihmisiä kohtaan.»¹⁰

Humen varhaiseen teoriaan liittyy ainakin kaksi kiistanalaista oletusta. Ensinnäkin hänen mukaansa jokainen ihminen tuntee jonkinasteista sympatiam jokaista muuta ihmistä kohtaan. Tunnettu maailmanhistoria ei kovin hyvin tue tätä oletusta. Toiseksi hän näyttää lainatussa katkelmassa otaksuvan, että sympatian vallassa oleva ihminen kokee samanlaisia tunteita kuin hänen myötätuntonsa kohde. Tällainen myötäeläminen ei kuitenkaan aina ole mahdollista eikä varmasti sympatian kokemisen kannalta välttämätöntäkään.

Mutta vaikka Humen varhainen näkemys sympatian synnystä on ongelmallinen, sitä voidaan silti muokattuna käyttää ihmisten välisen myötätunnon selittäjänä. Havainto joidenkin tunteiden syistä tai vaikutuksista *saa* yksilöt usein tuntemaan vastaavanlaisia tuntemuksia tai ainakin ajattelemaan niitä. Vaikka samaistuminen muiden ihmisten mielentiloihin on valikoivaa ja epätäydellistä, yksilöt ovat yhtä kaikki tietoisia toistensa olemassaolosta tuntevina olioina ja joutuvat ottamaan toistensa mielentilat ainakin jossain määrin huomioon toiminnassaan ja valinnoissaan.

Kirjassaan *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* Hume esitti, että ihmisten luontaista – joskin rajallista – hyvän-tahtoisuutta toisiaan kohtaan vahvistaa eettisten termien yleis-

maailmallisesti omaksuttu käyttötapa yksilöiden ja heidän tekojensa arvioinnissa. Hume uskoi, että kaikissa kulttuureissa on kaikkina aikoina nimitetty hyveellisiksi niitä, jotka ovat edistäneet yleistä hyvinvointia, ja paheellisiksi niitä, jotka ovat tavalla tai toisella ehkäisseet sen toteutumista. Samoin moraalisesti ylistettävänä on pidetty niitä tekoja, jotka ovat hyödyttäneet mahdollisimman monia yksilöitä, ja paheksuttavina niitä, jotka ovat tuottaneet vahinkoa. Tämä moraalisen kielenkäytön yhtenäisyys johtuu Humen käsityksen mukaan kielen yleisestä luonteesta kommunikaation välineenä. Jokainen yksilö voisi tietenkin luokitella ympäristönsä ilmiöt omien mieltymystensä mukaan, mutta sellainen luokitus ei juurikaan auttaisi yksilöitä välittämään ajatuksiaan ja tunteitaan muille ihmisille. Keskinäisen kommunikaation ja kanssakäymisen tarve saa ihmiset kuvaamaan ympäristönsä ilmiöt puolueettoman tarkkailijan näkökulmasta, ja sellaisesta näkökulmasta tarkasteltuna eettisesti arvokkainta on mahdollisimman monen yksilön hyvinvointia edistävä toiminta.¹¹

Sympatian vaikutus toiminnan säätelijänä Humella

Humen teoria sympatian vaikutuksesta inhimilliseen toimintaan jakaantuu kahtia sen mukaan, onko tarkastelun kohteena yksilö- vai yhteisömoraali. Yksilöiden keskinäistä kanssakäymistä pienryhmissä hallitsevat Humen mukaan luonnolliset hyveet kuten myötätuntoisuus, uskollisuus, armeliaisuus, kunniantuntoisuus, anteliaisuus ja kohtuullisuus. Luonnollisten hyveiden sanelemat teot tyydyttävät kussakin yksittäisessä tapauksessa sympatian tunteemme vaatimukset. Kun toimimme anteliaasti, toimimme samalla sympatian tunteidemme edellyttämällä tavalla. Samoin kun pysymme uskollisina perheen tai ystävyiden vaatimuksille, toimintamme perustana ovat luontaiset keskinäisen myötätunnon siteet.¹²

Tilanne muuttuu kuitenkin ratkaisevasti siirryttäessä yksilö-moraalista yhteiskunnallisen säätelyn alueelle. Luonnolliset hyveet riittävät Hume käsityksen mukaan suurempien yhteisöjen toiminnan perustaksi vain kahdessa erityistapauksessa. Ensimmäinen näistä on tilanne, jossa kaikki yhteisön jäsenet tuntevat täydellistä sympatiaa toisiaan kohtaan ja ovat näin ollen täydellisen hyvätah-toisia toisilleen. Esimerkiksi perheen piirissä nämä ehdot voivat hyvinkin täyttyä, mutta laajemmissa yhteisöissä, nykyaikaisista kansallisvaltioista puhumattakaan, täydellistä sympatiaa yksilöiden kesken ei tavallisesti voida odottaa. Toinen riittävä ehto sille, että luonnolliset hyveet riittäisivät säatelemään inhimillistä toimintaa yhteisöissä, olisi täydellisen yltäkylläisyyden tila. Mikäli jokainen yksilö voisi saada kaiken tarvitsemansa ja haluamansa kajoamatta kenenkään muun yksilön tarvitsemiin ja haluamiin asioihin, toiminta luonnollisten hyveiden mukaisesti takaisi kaikkien yhteisön jäsenten mahdollisimman suuren hyvinvoinnin. Mutta tämäkään ehto ei, kuten Hume toteaa, tavallisesti päde olemassaolevissa yhteiskunnissa.¹³

Sympatian rajallisuuden ja yltäkylläisyyden puutteen takia yhteiskuntaelämän säätelyssä tarvitaankin Hume käsityksen mukaan oikeudenmukaisuuden keinotekoista hyvettä. Oikeudenmukaisuuden periaate suojaa Hume opissa erityisesti yksityistä omaisuutta ja sen periytymistä sukupolvelta toiselle luontaisia sympatian tunteitamme vastaan. Jos esimerkiksi rikas mies haluaa kuollessaan testamentata koko omaisuutensa huikentelevalle sukulaiselleen sen sijaan, että lahjoittaisi varat pyyteettömään hyväntekeväisyyteen, luonnollinen myötätuntomme köyhiä ja sairaita kohtaan voisi saada meidät toimimaan vastoin vainajan viimeistä tahtoa.¹⁴ Mutta – kuten jo Thomas Hobbes ja John Locke olivat todenneet ennen Humea – sellaisten perustavien oikeudellisten instituutioiden kuin yksityisomaisuuden murentaminen pelkkien sympatian ja antipatian tunteiden varassa voi muodostaa

vakavan uhan koko yhteiskunnan toimivuudelle.¹⁵ Hume uskoikin, että omistusoikeutta koskevilla kysymyksillä välittömät sympatian tunteet on jätettävä huomiotta, mikäli halutaan taata yleisen hyvinvoinnin kannalta paras lopputulos. Vaikka oikeudenmukainen toiminta voi olla luonnollisten moraalikäsitystemme valossa tuomittavaa, se tuottaa kuitenkin epäsuorasti suurimman onnellisuuden mahdollisimman monelle yhteisön jäsenelle ja on näin ollen epäsuorasti myös myötätunnon periaatteen mukaista.¹⁶

Humen teoria sympatiasta ja sen merkityksestä toiminnan säätelijänä voidaan tulkita niin deskriptiivisesti kuin normatiivisestikin. Kuvailevan tulkinnan mukaan Humen väitteet luonnollisista ja keinotekoisista hyveistä ovat faktuaalisia huomioita siitä, mitä ihmiset pitävät moraalisesti hyväksyttävänä ja paheksuttavana, sekä siitä, kuinka ihmiset ovat järjestäneet elämänsä yhteiskunnassa. Tämä lukutapa teki 1700-luvun loppupuolella ja 1800-luvulla Humen opeista nykyaikaisten yhteiskuntatieteellisten teorioiden edelläkävijöitä. Hänen ajatustensa vaikutukset näkyvät esimerkiksi Adam Smithin taloustieteellisissä käsityksissä, John Stuart Millin sosiologisissa näkemyksissä ja Edward Westermarckin sosiaaliantropologisissa tutkimuksissa.¹⁷

Sympatian normatiivinen merkitys

Humen teorioille sympatian vaikutuksesta toiminnan säätelyyn voidaan antaa myös normatiivinen tulkinta. Erityisesti hänen kieltä ja oikeudenmukaisuutta koskevat väitteensä voidaan ymmärtää perustaksi koko ihmiskuntaa koskevalle rationaaliselle etiikalle. Päätelyketju on tällöin seuraavanlainen. Koska ihmiskunta ei voi säilyä hengissä ilman yhteistä kieltä ja koska yhteisessä kielessä moraalinen hyvyys voidaan kuvata vain viittaamalla yleiseen hyvinvointiin, ihmiskunnan on eloonjäämisensä nimissä sitoudutta-

va Humen altruistisiin moraalikäsitelmiin.¹⁸ Ja koska nämä altruistiset moraalikäsitelmät voivat toteutua vain yhteiskunnassa, jossa kunnioitetaan yksityisomistuksen kaltaisia oikeudellisia instituutioita, ihmisten yhteiselämä on järjestettävä tällaisten instituutioiden ja niiden sanelemien periaatteiden varaan.¹⁹ Tämä sympatian tunteelle perustuva etiikka voidaan ymmärtää joko ehdottomaksi tai suhteelliseksi sen mukaan, katsotaanko ihmiskunnan eloonjäänti ja kukoistus objektiiviseksi arvoksi vai vain ihmiskunnan omasta suhteellisesta näkökulmasta arvokkaaksi asiaksi.

Mutta vaikka Humen teoria on avoin normatiiviselle tulkin-
nalle, hän ei todennäköisesti itse olisi kannattanut tätä lukutapaa. Kirjansa *A Treatise of Human Nature* kuuluisassa jaksossa hän arvosteli kaikkia niitä moralisteja, jotka kirjoituksissaan varoituksetta siirtyvät hyveiden ja paheiden kuvaamisesta niiden normittamiseen.²⁰ Humen oman kannan mukaan filosofit voivat vain kuvailla inhimillistä moraalialia sellaisena kuin se todellisuudessa ilmenee: heidän on pitäydüttävä tarkastelemaan asioita sellaisina kuin ne ovat. Moralisti, joka ilman erillistä perustelua ryhtyy puhumaan siitä, miten asioiden pitäisi olla, syyllistyy päättelyvirheeseen, joka oli Humen mielestä ennen hänen työtään vakavasti ehkäissyt filosofisen etiikan kehitystä oppiaineena ja tieteenalana.

Humen jälkeen brittiläinen moraalifilosofia kehittyi nopeasti normatiivisen altruismin suuntaan. Teologiset utilitaristit Abraham Tucker ja William Paley yhdistivät teorioissaan eettisen altruismin psykologiseen egoismiin ja oikeuttivat oppinsa pohdintoilla Jumalan olemassaolosta ja olemuksesta. Ihmiset ovat Tuckerin ja Paleyn mukaan luonnostaan itsekkäitä ja tavoittelevat vain omaa etuaan. Mutta Jumala, joka haluaa hyvää kaikille luoduilleen, rankaisee ankarasti niitä, jotka ajavat vain omaa etuaan piittaamatta muista. Siksi ihmisten kannattaa luontaisesta itsekkyydestään huolimatta käyttäytyä altruistisesti muita ihmisiä kohtaan.²¹

Brittiläisen moraalifilosofian malliesimerkkinä pidetty klassinen utilitarismi voidaan itse asiassa tulkita maalliseksi versioksi Tuckerin ja Paleyn opista. Myös Jeremy Benthamin, klassisen utilitarismin oppi-isän, mukaan ihmiset ovat luonnostaan itsekkäitä, mutta pakotettavissa toimimaan yhteisen edun mukaisesti.²² Benthamin tunnetuin seuraaja John Stuart Mill palasi lähemmäs Humen kantaa olettamalla, että ihmiskunta voi asteittain kehittyä kohti entistä suurempaa myötätuntoisuuden ja hyväntahtoisuuden tilaa.²³

Normatiivisen altruismin teoriaa on Humen jälkeen kehitetty myös psykologisen altruismin pohjalta. Tämän kehityslinjan aloitti Adam Smith, joka teoksessaan *The Theory of Moral Sentiments* (1759) yhdisti sympatian tunteen, omantunnon äänen ja järjen vaatimukset eettisen teorian perustaksi. Smithin mukaan moraaliset yksilöt voivat parhaiten arvioida tekojensa vaikutuksia itseensä ja muihin yksilöihin asettumalla mielessään oman itsensä ulkopuolelle ja omaksumalla tilapäisesti puolueettoman tarkkailijan roolin. Kun puolueeton tarkkailija tasapainottaa myötätuntonsa kaikkia asianosaisia kohtaan järjen vaatimusten mukaisesti, hän päätyy Smithin mukaan eettisiin arvostelmiin, jotka perustuvat sympatian tunteelle mutta joilla on tekotapansa ansiosta myös normatiivista sitovuutta.²⁴ Samantapaisia näkemyksiä pyyteettömästä asenteesta moraalin perustana ovat tällä vuosisadalla kehittäneet muiden muassa Richard M. Hare ja John Rawls.²⁵ Mutta heidän tekniset näkemyksensä etiikasta ja oikeudenmukaisuudesta ovat jo varsin kaukana Humen yksinkertaisesta ja sympaattisesta sympatian teoriasta.

HUOMAUTUKSIA

Ilmestynyt teoksessa *Tunteet*. Toim. I. Niiniluoto ja J. Räikkä. Yliopistopaino, Helsinki, 1996 s. 55–64.

1. Hobbes 1985.
2. Berkeley 1712; Gay 1739; Paley 1806.
3. Cudworth 1731; More 1667; Clarke 1728.
4. More 1667. Lainattu artikkelista Singer 1989, s. 638.
5. Cumberland 1672.
6. Shaftesbury 1714.
7. Butler 1749.
8. Shaftesbury 1711. Ks. Raphael 1991a, s. 181–185.
9. Tästä enemmän ks. esim. Albee 1902, s. 95–102.
10. Hume 1739–40. Linaus kirjasta Raphael 1991b, s. 48.
11. Raphael 1991b, s. 73–74; Albee 1902, s. 101.
12. Raphael 1991b, s. 25–26, 50–51.
13. Raphael 1991b, s. 62–64.
14. Vrt. Raphael 1991b, s. 51.
15. Hobbes (1985, s. 185–186) ilmaisi tämän ajatuksen kuvatessaan ”luonnon-tilaista” ihmiskuntaa; Locke (1924, s. 180–181) viittasi siihen tarkastellessaan ihmisten luonnollista oikeutta rangaista toisiaan laillisesti järjestäytymättömässä yhteisössä.
16. Raphael 1991b, s. 66; Hume 1983, s. 93–98.

17. Smith 1986; Mill 1987; Westermarck 1970.
18. Vrt. Raphael 1991b, s. 52–53, 73–74.
19. Vrt. Raphael 1991b, s. 30,49,62–65.
20. Raphael 1991b, s. 19.
21. Ks. esim. Albee 1902, s. 130–174.
22. Bentham 1982.
23. Mill 1987.
24. Raphael 1991b, s. 231–232.
25. Hare 1981; Rawls 1972.

KIRJALLISUUTTA

- Albee, E., *A History of English Utilitarianism*. Macmillan, New York 1902.
- Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789).
Toim. J. H. Burns ja H. L. A. Hart, Methuen, Lontoo ja New York 1982.
- Berkeley, G., *Passive Obedience* (1712). Teoksessa *The Works of George Berkeley vol. 3*, toim. A. C. Fraser, Oxford, toinen laitos 1901.
- Butler, J., *Fifteen Sermons* (1726). Katkelmia teoksessa Raphael 1991a.
- Clarke, S., *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation* (1706).
Katkelmia teoksessa Raphael 1991a.
- Cudworth, R., *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality* (1731).
Katkelmia teoksessa Raphael 1991a.
- Cumberland, R., *De Legibus Naturae* (1672). Katkelmia teoksessa Raphael 1991a.
- Gay, J., 'Preliminary dissertation concerning the fundamental principle of virtue or morality' (1739), teoksessa W. King, *Essay on the Origin of Evil* (1731).
Katkelmia teoksessa Raphael 1991a.
- Hare, R. M., *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*. Clarendon Press, Oxford 1981.

- Hobbes, T., *Leviathan* (1651). Toim. C. B. Macpherson. Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex 1985.
- Hume, D., *A Treatise of Human Nature* (1739-40). Katkeltia teoksessa Raphael 1991b.
- Hume, D., *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751). Hackett Publishing Company, Indianapolis ja Cambridge 1983. Katkeltia myös teoksessa Raphael 1991b.
- Locke, J., *Two Treatises of Government* (1690). Uusintapainos 1988, J. M. Dent & Sons Ltd., Everyman's Library, Lontoo.
- Mill, J. S., *Utilitarianism* (1861). Teoksessa J. S. Mill ja J. Bentham, *Utilitarianism and Other Essays*. Toim. A. Ryan, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex 1987.
- More, H., *Enchiridion ethicum* (1667). Lontoo.
- Paley, W., *Principles of Moral and Political Philosophy* (1785,1806). Katkeltia teoksessa Raphael 1991b.
- Raphael, D. D. (toim.) (1991a) *British Moralists 1650-1800 I. Hobbes-Gay* (1969), Hackett Publishing Company, Indianapolis ja Cambridge 1991.
- Raphael, D. D. (toim.) (1991b) *British Moralists 1650-1800 II. Hume-Bentham* (1969), Hackett Publishing Company, Indianapolis ja Cambridge 1991.
- Rawls, J., *A Theory of Justice*. Oxford University Press, Oxford 1972.
- Shaftesbury, the third Earl of, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times Vol. II* (1711,1714). Katkeltia teoksessa Raphael 1991a.
- Singer, P., 'Ethics', teoksessa *The New Encyclopedia Britannica*, Vol. 18. Encyclopedia Britannica, Inc., Chicago 1989.
- Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments* (1759,1790). Katkeltia teoksessa Raphael 1991b.
- Smith, A., *The Wealth of Nations Books I-III* (1776). Toim. A. Skinner. Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex 1986.
- Westermarck, E., *Ethical Relativity* (1932). Greenwood Press, Westport, Connecticut 1970.

Luku 9

JÄRKI MORAALIN PERUSTANA

Heta Häyry ja Matti Häyry

Moraalin ja sitä koskevan ajattelun historiasta voidaan helposti nähdä, että järjen osuus käyttäytymiskoodien luomisessa ja oikeuttamisessa on aikojen kuluessa asteittain kasvanut. Jo ennen moraalifilosofian syntyä järjellä oli osansa inhimillisen käyttäytymisen säätelyssä, mutta vasta antiikin filosofit nimesivät ihmisjärjen selkeästi tunteiden ja halujen ohella länsimaisen moraalin ja etiikan kulmakiveksi. Kristillinen vaikutus sai keskiajalla aikaan sen, että järkeä pidettiin pitkään alisteisena ilmoitukselliselle tiedolle ja Jumalan tahdolle, mutta myöhäiskeskiajalla sen asema alkoi taas voimistua. Uudella ajalla järjen roolia moraalin perustana ovat vakavasti uhanneet vain teorit, jotka liittävät moraalin tunteisiin, haluihin, tuntemuksiin, intuitioihin tai yksilöiden valintoihin.

Seuraavassa esityksessä ensisijainen tavoitteemme on kuvata järjen muuttuvaa osaa moraalin ja moraalifilosofian kehityksessä esihistorialliselta ajalta uudelle ajalle. Tämän kuvauksen jälkeen tarkastelemme lyhyesti historiallisen todistusaineiston valossa, voidaanko järkeä jossain mielessä pitää moraalin ainoana tai perimmäisenä perustana. Huomautuksemme ovat yleisiä ja alustavia – tarkoituksemme on jatkaa aiheen perusteellisempaa käsittelyä muilla foorumeilla.

Moraali ennen filosofiaa

Moraalin synnystä on olemassa monenlaisia tarinoita, joista nykyään pidetään kai uskottavimpina niitä, jotka vetoavat jonkinlaiseen biologis-sosiaaliseen tarkoituksenmukaisuuteen. Eloonjäämisen taistelussa ovat evoluutiotarinan mukaan menestyneet parhaiten sellaiset yhteisöt, joiden jäsenet ovat oppineet auttamaan toisiaan ja luottamaan toisiinsa. Keskinäisen avunannon ja luottamuksen edellyttämistä joko perheen piirissä tai yhteisössä laajemminkin voidaan tämän tarinan puitteissa pitää moraalin alkumuotona.¹

Jo yksinkertaiseen vastavuoroisuuteen perustuva käyttäytymiskoodi edellyttää järjen käyttöä moraalin apuvälineenä. Yhteisön jäsenten on opittava erottamaan toisistaan reilut vastapalvelusten tekijät ja toisaalta pinnarit, jotka ottavat palveluksia vastaan mutta eivät itse ole valmiita tekemään palveluksia muille. Yhteisön jäsenten on myös pystyttävä hahmottamaan mielessään 'hyvän teon' käsite yleisellä tasolla. Mikäli yksilö on tunnistettu pinnariksi esimerkiksi sen perusteella, että hän ei ole nyppinyt kirppuja toisen turkista vastapalvelukseksi oman turkkinsa puhdistuksesta, hänelle ei kannata tarjota myöskään banaania tulevan takaisinmaksun toivossa.

Historiallisen kehityksen myötä moraalia opittiin inhimillisissä yhteisöissä perustelevaan sanallisesti. Ensimmäisiä käyttöön tulleita normien oikeutuksia ovat todennäköisesti olleet vetoaminen vallitseviin tapoihin («näin on aina ennenkin tehty») ja suulliseen perinteeseen («vanhat viisaat sanoivat, että on tehtävä näin»). Myöhemmän kulttuurisen, uskonnollisen ja poliittisen kehityksen mukana seurasivat oikeutukset, jotka perustuvat kirjoitettuun perinteeseen, Jumalan sanaan ja valtion lakeihin.

Jokaisen kehitysaskelen myötä järjen käyttö moraaliasioissa lisääntyi. Käyttäytymiskoodi oli ilmaistava sanoina, käsitteinä ja sääntöinä, ja näiden sanojen, käsitteiden ja sääntöjen tueksi oli

kehitettävä suuria tarinoita, yleisiä periaatteita ja hyväksyttäviä tulkintoja suulliselle ja kirjalliselle perinteelle. Järki muodostui moraalin ja sen välittymisen välttämättömäksi ehdoksi.

Eurooppalaisen moraalifilosofian synty

Moraalin sitominen valtion lakiin edelsi antiikin kreikkalaisessa perinteessä välittömästi nykyisen länsimaisen moraalifilosofian syntyä. Sokrateen ja Platonin edeltäjät ja kilpailijat, sofistit, pitivät tätä ratkaisua ainoana oikeana ja opettivat, että kussakin valtiossa vallitsee oma moraalinsa, jonka yleisempi arvostelu on mahdotonta.²

Sokrates hyökkäsi edeltäjiensä eettisiä käsityksiä vastaan käyttämällä välineenään rationaalista argumentaatiota. Sofistit opettivat muun muassa, että oikeudenmukaisuus voidaan määritellä lupauksen pitämiseksi ja velkojen maksamiseksi ajallaan. Sokrates osoitti kuitenkin, että on olemassa tilanteita, joissa sofisti ei voi järkevästi toimia oman määritelmänsä mukaan. Oletetaan esimerkiksi, että henkilö, jolta sofisti on lainannut aseensa, tulee hulluksi ja vaatii asettaan takaisin vahingoittaakseen sillä viattomia ihmisiä. Tällaisessa tilanteessa sofistien edellyttämä velan takaisinmaksu ei järjen valossa ole paikallaan. Sokrates pyrkiikin menetelmällään osoittamaan, että useimmat perinteiset käsitykset tiedosta, maailmasta ja moraalista joudutaan rationaalisessa tarkastelussa hylkäämään.³

Platon nimesi ensimmäistä kertaa länsimaisen moraaliajattelun historiassa järjen moraalin perusosaksi.⁴ Hän väitti, että niin oikeudenmukaisen yksilön mielessä kuin oikeudenmukaisen valtion työnjaossakin vallitsee harmonia järjen, tunteiden ja halujen kesken. Valtiossa järkeä, tunteita ja haluja edustavat eri kansanosat, yksilön elämässä harmonia taas saavutetaan toimimalla

omaan asemaan sopivalla tavalla. Järjen on joka tapauksessa kontrolloitava kaikkien ihmisten tunteita ja haluja.

Aristoteleen etiikan perustava oletus oli se, että jokainen olio pyrkii mahdollisimman hyvin toteuttamaan omaa olemustaan, täydellistymään.⁵ Koska ihmiset ovat olemukseltaan rationaalisia olioita, heidän täydellistymisensä voidaan määritellä viittaamalla järjen toimintoihin. Koska Aristoteles jakoi järjen käytännölliseen ja teoreettiseen eikä ilmeisesti itse pystynyt asettamaan näitä kahta selvään tärkeysjärjestykseen etiikan kannalta, ihmisellä on hänen oppiensä mukaan kaksi tapaa täydellistyä. Ensimmäinen näistä, oman olemuksensa toteuttaminen käytännöllisen järjen suhteen, tarkoittaa sitä, että ihmisellä on kaikki hyveet ja hän elää hyvän elämän. Toinen, oman olemuksensa toteuttaminen teoreettisen järjen suhteen, tarkoittaa syventymistä spekulatiiviseen mietiskelyyn. Oli näiden kahden täydellistystavan keskinäinen suhde mikä tahansa, järki on keskeisessä asemassa Aristoteleen moraalifilosofiassa. Käytännöllinen järki on ainakin väline ihmisen olemuksen toteutumiseen, ja teoreettinen spekulointi on ihmiselämän korkein päämäärä.

Stoalaisessa filosofiassa teoreettinen spekulatio menetti asemansa ihmiselämän perimmäisenä päämääränä.⁶ Ihmisen tärkeimmäksi tavoitteeksi tuli oikean elämisen taito maailmassa, jonka kaikki tapahtumat ovat ennalta määrättyjä ja loputtomasti toistuvia. Koska kaikki maailman oliot toimivat järjen lakien mukaisesti, jokainen ihminen voi oman järkensä avulla saada tietoa niistä. Tämän tiedon valossa ihmiset voivat tehdä parhaansa vaikuttaakseen asioihin, ja tämä onkin stoalaisten mukaan heidän velvollisuutensa. Mutta sen avulla he näkevät myös, kuinka turhaa on yrittää toteuttaa omia halujaan täysin determinoidussa maailmassa. Ne halut, jotka on säädetty toteutuviksi, täyttyvät joka tapauksessa, kun taas ne, joita ei ole säädetty toteutuviksi, eivät voi tulla täytetyiksi. Stoalaisten ihanne olikin apatian tila,

jossa ihminen elää järkensä mukaisesti, mukautuneena universumin lakeihin ja yrittämättä tavoitella asioita, joiden saavuttamatta jääminen aiheuttaisi pettymyksiä.

Stoalaisuuden vastakohtana joskus pidetty epikurolaisuus päätyi suurin piirtein samoihin käytännöllisiin johtopäätöksiin kuin kilpailijansakin.⁷ Epikuros oli tosin sitä mieltä, että mielihyvä on ainoa itsessään arvokas asia ja että tekojen arvo on laskettava niiden tuottaman mielihyvän ja tuskan erotuksena. Mutta hän oli myös sitä mieltä, että monia mielihyviä ei kannata lainkaan tavoitella, koska niihin liittyy aina kärsimyksen mahdollisuus. Hän totesi lisäksi, että tuskan puute on arvokkaampi asia kuin mielihyvän kokeminen, ja että kohtuus minkä tahansa mielihyvien tavoittelussa on ainoa keino estää niiden menetysten aiheuttamat pettymykset. Kun tähän lisätään vielä se Epikuroksen käsitys, että vapaus voimakkaista haluista on mielihyvän tavoittelun välttämätön ehto, hänen eettinen ihanteensa, ataraksian tila, voidaan lähes samaistaa stoalaisten apatiaan. Ainoiksi eroiksi näiden oppien välillä jäävät toisaalta se, että epikurolaisilta puuttui stoalaisten pyrkimys vaikuttaa julkisiin asioihin, ja toisaalta se, että epikurolaiset eivät asettaneet järkeä yhtä korkeaan asemaan kuin stoalaiset. Kummankin opin piirteitä on jäljellä uuden ajan filosofisissa järjestelmissä.

Järki vai jumalallinen ilmoitus?

Kristinuskon nousu syrjäytti vuosisatojen ajaksi järjen siitä asemasta, jonka se oli saavuttanut Aristoteleen ja stoalaisten teorioissa. Kun kirkkoisä Augustinus 400-luvun alussa systematisoi kristillisen etiikan periaatteet, hän nimesi ihmisen korkeimmaksi päämääräksi sielun kuolemanjälkeisen yhteyden Jumalaan, ja ainoaksi keinoksi päästä tähän päämäärään uskon Jumalan armoon ja ja

pelastukseen. Samantapaista järjelle kielteistä ajatusta kannattivat Vilhelm Okkamilainen 1400-luvulla ja Martti Luther 1500-luvulla.

Järjen paluu moraalijatteluun alkoi kuitenkin jo 1200-luvulla Tuomas Akvinolaisen työn myötä.⁸ Tuomas Akvinolainen omaksui Aristoteleen etiikan pääpiirteet ja muokkasi ne yhteensopiviksi kristinuskon moraaliooppien kanssa. Teoreettisen spekuloinnin sijasta ihmisen korkein päämäärä on Tuomas Akvinolaisen mukaan Jumalan näkeminen, ja ateenalaisten hyveiden sijasta ja lisäksi ihmisten on pyrittävä noudattamaan tiettyjä kristillisiä hyveitä. Uusitun hyveluettelon perustana on stoalaista käsitystä lähellä oleva ajatus luonnon järjenmukaisuudesta. Maailmassa vallitsevat luonnolliset moraalilait ovat löydettävissä järjen ja kokemuksen avulla, eivätkä uskonnollisen ilmoituksen sanelemat periaatteet voi olla ristiriidassa niiden kanssa. Luonnollisiin moraalilakeihin vedoten voidaan määritellä ne hyveet, jotka kaikilla ihmisillä tulisi olla. Huomattavana erona antiikin ajatteluun voidaan Tuomas Akvinolaisen teoriassa pitää sitä, että hän määrittelee yksittäisten kansalaisten hyveet vetoamalla siihen, mitä kenen tahansa ihmisen pitäisi luonnollisten lakien mukaan tehdä. Esimerkiksi Aristoteleen opissa lähtökohtana oli ollut kuvaus ateenalaisen aatelismiehen jo olemassaolevista hyveistä.

Uuden ajan moraalifilosofiassa pyrittiin useimmiten tarkasti erottamaan se, mitä ihmiset todellisuudessa tekevät halujensa ohjaamina, ja se, mitä heidän pitäisi tehdä järkensä tai jalompien tunteidensa opastamina. Kun länsimainen moraalijattelu uskonpuhdistuksen jälkeen jakaantui maantieteellisesti kahtia, manner-Euroopassa korostettiin järjen roolia oikean toiminnan mittana ja Britanniassa vuorostaan tunteiden merkitystä toiminnan päämäärän osoittimina.

Tunne ennen järkeä

Brittiläinen uuden ajan etiikka piti useimmiten lähtökohtanaan kokemusten ja tunteiden tarkastelua, mutta tämä ei tarkoita sitä, että järki olisi kokonaan unohdettu englantilaisella kielialueella. Ensinnäkin useimmat brittifilosofit olettivat, että vaikka tavoittelun kohteena olevat päämäärät ovat tunteen sanelemia, järjen avulla voidaan löytää ne keinot, joilla helpoimmin päästään näihin päämääriin. Toiseksi monissa brittiläisissä teorioissa ne tunteet ja intuitiot, joiden mukaan tavoittelun kohteet määritellään, ovat niin keinoitekoisia ja persoonattomia, että ne muistuttavat läheisesti järjen abstrakteja periaatteita. Esimerkiksi varhaiset Cambridgen platonistit vetosivat järjen intuitioihin moraalin perustana ja moraalistaistokoulukunnan edustajat mielen erityiseen kykyyn erottaa oikea toiminta väärästä.⁹ Järjen alistetumpi asema brittiläisessä etiikassa tulee oikeastaan selväksi vain vertailtaessa sitä manner-Euroopassa vallinneeseen rationalistiseen suuntaukseen.

Järki ennen tunnetta

Manner-Euroopassa uuden ajan ensimmäinen huomattava maallinen eetikko oli Spinoza, jonka usein panteistiseksi kutsuttu maailmankuva periytyy olennaisilta osiltaan stoalaisilta.¹⁰ Myös Spinozalle maailmankaikkeus oli täysin determinoitu kokonaisuus, jonka kulkuun yksikään ihminen ei voi omilla valinnoillaan vaikuttaa. Spinoza uskoi kuitenkin aikansa muiden rationalistien tavoin, että järjen oikealla käytöllä ihminen voi saavuttaa varmaa tietoa universumista ja ihmislunnonnosta. Hankkiessaan tätä tietoa hän vapauttaa samalla itsensä toimintaansa ohjaavien halujen ja intohimojen kahleista. Halut ja intohimot johtuvat nimittäin satunnaisista syistä kuten ympäristöstä ja kasvatuksesta, eikä niillä näin

ole sijaa universumin järjellisessä rakennelmassa. Tämän ymmärtäminen vapauttaa järkeään käyttävän ihmisen halujen ja intohimojen orjuudesta täysin riippumatta siitä, rajoitetaanko hänen tekojaan tai valintojaan vai ei.

Vapautuminen vääristä haluista järjen avulla jäi Spinozan jälkeenkkin keskeiseksi teemaksi uuden ajan mannereurooppalaisessa moraalifilosofiassa. Rousseau sovelsi ajatusta poliittiseen elämään teoriassaan yhteiskuntasopimuksen synnystä.¹¹ Hänen mallinsa mukaan luonnontilassa elävillä ihmisillä on varaa olla sovussa keskenään, sillä heidän halunsa ovat niin vähäiset, ettei niiden toteuttaminen tuota ylitsepääsemättömiä ristiriitoja. Yksityisomaisuuden synty saa kuitenkin ihmiset sotaan toisiaan vastaan, sillä omaisuudella on taipumus kasaantua harvojen käsiin, eikä yhtäläinen tarpeiden tyydytys tällaisen kasaantumisen jälkeen enää ole mahdollista. Ainoa mahdollisuus selvittää yksityisomistuksen aiheuttamista ongelmista on toimia järjen sanelemalla tavalla ja solmia sopimus, jossa jokaisen yksilön henkilökohtainen vapaus ja omaisuus alistetaan yleistahdon periaatteelle. Koska yksilöt vapautuvat yleistahdon alaisuudessa henkilökohtaisten halujensa orjuudesta, yhteiskuntasopimus takaa heidän todellisen vapautensa toteutumisen. Yleistahdon määrittelemä vapaus on Rousseauin mukaan todellisempaa kuin ennen sopimusta vallinnut näennäinen vapaus, koska se perustuu järjen avulla saavutettuun oikeaan tietoon ihmisluonnosta.

Kant palasi teoriassaan yksilöetiikan alueelle, mutta jatkoi silti edeltäjiensä esittämien halun, vapauden ja järjen teemojen käsitteilyä.¹² Kantin käsityksen mukaan haluihin perustuvat teot eivät koskaan voi olla aidosti vapaita, koska vapaus liittyy ihmisen rationaaliseen, henkiseen puoleen, kun taas halut kuuluvat hänen aineelliseen olemukseensa. Vapaan, autonomisen moraalin ainoa perusta voi siten olla järki, ja koska järjen periaatteet ovat samat kaikille rationaalisille olennoille, myös moraalin periaatteiden on

oltava kaikille yhtäläiset. Moraalilakien onkin Kantin mukaan oltava universaaleja, ja kunkin yksilön on aina toimittava vain sellaisten sääntöjen ja periaatteiden mukaisesti, joiden hän voi tahtoa toimivan yleisinä, kaikkia ihmisiä koskevin lakeina.

Kant korosti etiikassaan sitä, että rationaalisen olennon on – rationaalisenä olentona – tehtävä velvollisuutensa vain kunnioituksesta yleistä moraalilakia kohtaan, ei omien halujensa ja tunteidensa ohjaamana. Moraalilakien ulkopuolisten päämäärien sulkeminen pois etiikan alueelta teki Kantin opista ainakin ilmitasolla deontologisen, puhtaasti velvollisuuksiin perustuvan. Eräät lisäykset hänen järjestelmässään antavat kuitenkin aiheen olettaa, että teleologisillakin elementeillä voi olla sijansa hänen opissaan.

Vapaus ja järki pysyivät keskeisessä asemassa myös Hegelillä. Hän kuvasi historiallista kehitystä todellisen inhimillisen vapauden voittokulkuna, jota ohjailee viekas maailmanjärki.¹³ Hegelin käsitys maailmanjärjestä muistuttaa jossain määrin Spinozan ja ennen häntä stoalaisten näkemyksiä maailmankaikkeuden järjellisydestä.

Voiko moraalit perustua yksin järkeen?

Lopuksi joitakin huomautuksia siitä, voidaanko järjen ajatella riittävän moraalin ainoaksi tai perimmäiseksi perustaksi.

Antiikin teorioissa, Spinozalla ja Hegelillä vaikeimmaksi ongelmaksi muodostuu kaiken taustalla oleva oletus universumin järjellisydestä. Mikäli maailmankaikkeus todella olisi täynnä Platonin ja Aristoteleen kuvaamaa rationaalista järjestystä, stoalaisten olettamaa logoksen tulta, Spinozan postuloimaa jumaluutta tai Hegelin väittämää järjen viekkautta, inhimillinen moraalit

voitaisiin helposti perustaa pelkälle järjelle. Mutta eri asia on, onko etiikassa järkevää lähteä liikkeelle näin vahvoista oletuksista.

Kantin moraaliopin pulmakysymykseksi puolestaan nousee tunteiden rooli käyttäytymisen säätelijänä. Hume väitti Kantin ajatusten vastaisesti, että moraalin on aina perimmiltään perustuttava ihmisten tunteille ja haluille, koska järki ei yksinään motivoi inhimillistä toimintaa. Voimme rationaalisesti tietää, että oma vähäinenkin mielihyvän tavoittelumme saattaa johtaa monien muiden ihmisten elinikäisiin kärsimyksiin, mutta tämä tieto ei yksinään, ilman sympatian tunnetta, liikuta meitä toimintaan. Kant näyttää teoriassaan väittävän, että järjen sanelema moraalilaki voi yksinään saada ihmisen toimimaan, mutta hän ei yksiselitteisesti kerro, kuinka tämä olisi mahdollista. Itse asiassa se, että jopa Kant joutui lopulta tuomaan teoriaansa myös teleologisia, ihmisten onnellisuuteen liittyviä piirteitä, voi olla paras todistus sille, että rationaalisintakaan moraaliala ei voida perustaa pelkästään järjen varaan.

HUOMAUTUKSIA

Ilmestyy teoksessa *Järki*. Toim. T. Airaksinen, I. Halonen ja I. Niiniluoto. Suomen Filosofinen yhdistys.

1. Ks. esim. Singer 1981.

2. Esim. Hare 1982, s. 4–5.

3. Esimerkki on peräisin Platonin dialogista *Valtio*, sen ensimmäisen kirjan alkupuolelta. Käsitteitä oikeudenmukaisuudesta moraalin perustana käsitellään monipuolisesti antologiassa Solomon ja Murphy 1990.

4. *Valtion* neljännen kirjan alkupuolella.

5. Aristoteles esitti seuraavan näkemyksensä kirjoituksessa *Nikomakhoksen etiikka*.
6. Stoalaisesta etiikasta ks. esim. Copleston 1985, s. 394–400.
7. Epikurolaisesta etiikasta ks. esim. Copleston 1985, s. 406–419.
8. Akvinolaisen moraaliajattelusta ks. esim. St. Thomas Aquinas, *On Politics and Ethics*.
9. Brittiläisen moraali-teorian historiasta uudella ajalla ks. esim. Häyry 1994, luku 1.
10. Ks. esim. *The Ethics of Spinoza*.
11. Ks. esim. *The Social Contract and Discourses*.
12. Esim. *Siveysopilliset pääteokset*.
13. Ks. esim. *The Philosophy of History*.

KIRJALLISUUTTA

- Aquinas, St. Thomas, *On Politics and Ethics*. Toim. P. E. Sigmund, W. W. Norton & Company, New York ja Lontoo 1988.
- Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka*. Suom. S. Knuutila, Gaudeamus, Helsinki 1981.
- Copleston, F., *A History of Philosophy Vol. I. An Image Book/Doubleday*, New York 1985.
- Hare, R. M., *Plato*. Oxford University Press, Oxford ja New York 1982.
- Hegel, G. W. F., *The Philosophy of History*. Toim. C. Hegel, J. Sibree ja C. J. Friedrich, Dover Publications, Inc., New York 1956.
- Häyry, M., *Liberal Utilitarianism and Applied Ethics*. Routledge, Lontoo ja New York 1994.
- Kant, I., *Siveysopilliset pääteokset*. Suom. J. E. Salomaa, Werner Söderström Osakeyhtiö, Porvoo 1990.
- Platon, *Valtio*. Suom. M. Ikonen-Kaila, Teokset 4, Otava, Helsinki 1981.

- Rousseau, J. -J., *The Social Contract and Discourses*. Toim. G. D. H. Cole, J. H. Brumfitt ja J. C. Hall, J. M. Dent & Sons Ltd, Lontoo 1973.
- Singer, P., *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*. Clarendon Press, Oxford 1981.
- Solomon, R. C. ja Murphy, M. C., *What is Justice? Classic and Contemporary Readings*. Oxford University Press, Oxford ja New York 1990.
- Spinoza, B., *The Ethics of Spinoza*. Toim. D. D. Runes, The Citadel Press, Secaucus, N. J. 1957.

Luku 10

FASISMI JA MUUTOKSEN METAFYSIIKKA

– Giovanni Gentilen aktualistinen idealismi Mussolinin Italian valtionfilosofiana

Matti Häyry

»Mikä tahansa voidaan improvisoida, Jumalakin! Minä olen tuon väkijoukon johtaja!«

(Filippo Tommaso Marinetti, 1876–1944, italialainen futuristi ja fasisti.)

1.

Fasistit nousivat Italiassa valtaan lokakuussa 1922, kun Benito Mussolinin, *Il Duce*n, mustapaidat marssivat Roomaan. Jo seitsemän vuotta aikaisemmin, 1915, oli perustettu ensimmäiset esifasistiset vallankumoukselliset toimintaryhmät, *fasci di azione rivoluzionaria*, joiden suoraksi perilliseksi Italian fasistipuolue, *Fasci italiani di combattimento*, perustettiin ensimmäisen maailmansodan päätyttyä 1919. Mussolini kannattajineen lietsoi sodanjälkeisessä, muutenkin sekasortoisessa maassa levottomuuksia ja väkivaltaisuuksia pitämällä yllä omatekoista lakia ja järjestystä siellä, missä työläiset pyrkivät lakkoilemaan tai missä demokratian, liberalismiin ja sosialismin aatteet muuten näyttivät ilmauksillaan häiritsevän

Uuden Italian syntyä. Vuoden 1919 vaaleissa Mussolini oli saanut Milanossa kansanedustajan paikkaa tavoitellessaan 1064 ääntä, mutta tällainen demokraattisen kannatuksen puute ei häirinnyt squadristeja, kurinpitoryhmien jäseniä, sen enempiä kuin sekään, että heidän kunnioitettu, voimakas ja väkivaltaisen toiminnan ensisijaisuutta korostava johtajansa oli aloittanut uransa työttömänä kansakoulunopettajana, sosialistina ja vannoutuneena pasifistina.¹

2.

Rooman-marssiin asti mustapaitojen taisteluryhmät eivät olleet tarvinneet oppia tai toimintafilosofiaa – ne olivat vain tehneet, mitä Mussolini oli niiltä vaatinut, käskyjen oikeutusta kyselemättä. Mutta lokakuun 1922 jälkeen tilanne oli toinen. Koko Italian kansa oli nyt fasisin hallituksen komennossa, ja etenkin älymystö alkoi liikehtiä ja vaatia perusteluita uudelle hallinnolle ja valtakunnan kehityksen uudelle suunnalle. Seuranneen vuosikymmenen aikana Mussolini yrittikin moneen otteeseen muotoilla omaa kantaansa fasismin oppikysymykseen, ensin koko ongelmaa vähätellen, sittemmin sen olemassaolon yhä selvemmin tiedostaen.² Myös toinen kahdesta tuon ajan Italian vaikutusvaltaisimmista filosofista, Giovanni Gentile, auttoi häntä opin muodostamisessa.

3.

Giovanni Gentile oli toiminut yhteistyössä Benedetto Crocen kanssa vuodesta 1896 lähtien, ja yhdessä nämä filosofit olivat *La critica* -lehden kautta vuosisadan ensikymmenien ajan levittäneet Italiaan idealismin aatetta. Crocen uusidealismi ja Gentilen aktualistinen idealismi olivat teoreettisesti eronneet omille teilleen jo

jälkimmäisen julkaistua 1912 artikkelin 'L'atto del pensare come atto puro' (Ajattelun akti puhtaana toimintana), mutta akateeminen kiistely ei estänyt yhteistyön jatkumista.³

Ensimmäisen maailmansodan aikana Gentile kiinnostui poliittisista kysymyksistä ja alkoi Mussolinin noustessa pitää fasismia oman aktualistisen idealisminsa poliittisena ilmentymänä. Myös Mussolini näki yhteyden ja nimitti Gentilen opetusministeriksi ensimmäiseen hallitukseensa vuonna 1922. Kaksivuotisen ministerikautensa aikana Gentile ajoi läpi syvällisen koulu-uudistuksen, ja vaikka hän tämän jälkeen erosi hallituksesta, fasistinen hallinto sai hänen lukuisista kirjoituksistaan korvaamattomaa propagandatukea vuosikymmenen loppuun asti.

Crocen ja Gentilen välit alkoivat jyrkästi viilentyä poliittisen kuilun auetessa heidän välilleen. Croce suhtautui aluksi Mussoliniin ja hänen hallintoonsa toiveikkaasti ja tervehti ilolla rauhan palaamista maahan. Mutta hänen liberalisminsa ja erityisesti käsityksensä älymystön vapaudesta ajoivat hänet vastustamaan fasismin totalitaarista puuttumista kaikille elämänaloille sekä Gentileä, joka filosofiallaan pyrki oikeuttamaan kyseisen puuttumisen yksilöiden ja ryhmien vapauteen. Viimeinen pisara Crocella oli Gentilen vuonna 1925 kirjoittama 'II manifesto degli intellettuali del Fascismo' (Fasistisen älymystön manifesti), joka filosofisesti heikottasoisena ja poliittisesti epärealistisena osoitti lukijoilleen selvästi, kuinka vaikeaa on yhdistää valmista teoreettista järjestelmää valmiiseen käytännölliseen toimintalinjaan.⁴ Croce vastasi Gentilen manifestiin omalla antifasistisella vastajulistuksellaan ja liittyi jäseneksi liberaalipuolueeseen. Entisistä työtovereista tuli poliittisia vihamiehiä.

4.

Koko 1920-luvun ajan Gentile pyrki uupumattomasti luomaan Mussolinin hallinnolle aktualistiseen idealismiin perustuvaa poliittista filosofiaa. Huolimatta Crocelle manifestijupakassa kärsimästään tappiosta – vastajulistuksesta tuli klassikko, Gentilen manifesti joutui nopeasti unohtuksiin – Gentile saavutti arvovaltaisen aseman fasismin virallisena filosofina. Hänestä tuli, paitsi filosofian professori Rooman yliopistoon, myös Kansallisen fasistisen kulttuurikeskuksen johtaja, senaattori ja Fasistien suurenneuvoston jäsen. Hän oli vuonna 1924 perustetun perustuslain reformikomitean puheenjohtaja sekä vuosina 1925-43 italialaisen mammuttitietosanakirjan *Enciclopedia Italiana*n päätoimittaja.⁵

Pettymyksen ajat koittivat kuitenkin Gentilellekin, lähinnä kolmesta syystä, joista ensimmäinen liittyi Mussolinin tapaan hallita, toinen kirkon ja valtion suhteeseen sekä kolmas 30-luvulla yhä lisääntyneeseen saksalaisvaikutukseen.

Fasistisessa hallinnossa Gentile vastusti pakkotoimia ja väkivallan käyttöä: hänen oman käsityksensä mukaan kansaa olisi ollut helpompi ohjailta johdonmukaisella kasvatuksella ja propagandal-la. Tämä vastustus ei sellaisenaan saattanut filosofia välirikoon valtakunnan johdon kanssa.

Kirkon Gentile olisi halunnut pitää erillään valtiosta, ensinnäkin siksi, ettei hän halunnut kirkon saavan liian itsenäistä asemaa kasvatuksessa, toiseksi siksi, että hänen filosofiassaan oli Jumala absoluuttisena henkenä korvattu Valtiolla, eikä kristinuskon Jumalalle näin ollen ollut enää sijaa hänen järjestelmässään. Kun Mussolini vuonna 1929 solmi sopimuksen keskinäisestä yhteisymmärryksestä Vatikaanin kanssa, Gentile joutui toisaalta todistamaan koulu-uudistuksensa lopullista vesittämistä, toisaalta lisäämään vielä yhden ristiriitaisen elementin fasismin teoriaansa.⁶

Myös saksalaisvaikutuksen vastustamiseen Gentilellä oli sekä teoreettinen että käytännöllinen peruste. Ensinnäkin tuhatvuotinen arjalainen valtakunta oli kansallissosialismille ulkoinen, tiedossa oleva päämäärä, jonka suhteen kaikki toiminta voitiin ainakin periaatteessa suunnitella ja arvioida. Fasismille puolestaan, ainakin sellaisena kuin Gentile sen näki, oli ominaista liike ilman ennalta-asetettua päämäärää, vapaa toiminta ilman ulkoisia rajoitteita edes tulevaisuudenkuvien muodossa. Toiseksi saksalaistuminen toi Italiaankin vuonna 1938 rotulainsäädännön, jota Gentile – ilmeisesti ainakin osittain humanitaarisista syistä – vastusti.

Vaikka rotulakien vastustaminen sai Gentilen joksikin aikaa vakavaan epäsuosioon fasisisessa puolueessa, hän pysyi aatteelle uskollisena, ja oli vielä 1943 mukana puolueen toiminnassa, kun Mussolini perusti Pohjois-Italiaan viimeisen, häviöön tuomitun hallituksensa. Vuonna 1944 hän kuoli Firenzessä salamurhaajien luoteihin; asialla olivat joko kommunistipartisaanit tai fasismien äärimmäisyysaineokset.

5.

Mussolini ja Gentile pyrkivät kymmenen vuoden ajan heti fasisistisen valtion perustamisen jälkeen sekä erikseen että yhdessä luomaan poliittiselle liikkeelleen johdonmukaisen opin tai filosofian. Keskinäisistä erimielisyyksistään huolimatta he tunnistivat ainakin samat opit fasismiin päävastustajiksi: *liberalismin*, *sosialismin*, *demokratian* ja *pasifismin*. Mutta jo perustellessaan, miksi nämä doktriinit ovat vääriä, valtionpäämies ja filosofi ajautuivat useissa kohdissa eri raiteille. Asiaa valottaa hakusanasta *fascismo*, fasismi, *Enciclopedia Italianaan* kirjoitettu artikkeli, jonka tekijäksi on merkitty Benito Mussolini yksinään mutta jonka ensimmäinen, teoreettinen puolisko on Gentilen käsialaa.⁷

6.

Mussolinin argumentti liberalismia vastaan on, että se on historiallisesti ensinnäkin kuluttanut voimansa loppuun ja toiseksi osoittautunut vaaralliseksi ihmiskunnalle. 1800-luvulla vapauden aatetta tarvittiin, kun taantumukselliset voimat yrittivät vuosisadan alkupuolella tuhota Ranskan suuren vallankumouksen saavutukset ja pakottaa Euroopan kansat takaisin absoluuttisten monarkkien valtaan. Mutta vailla ohjausta toimiva liberalistinen talousjärjestelmä ajoi maanosamme kriisiin 1900-luvun alussa ja tämä kriisi johti lopulta ensimmäiseen maailmansotaan, jossa miljoonat joutuivat uhraamaan henkensä turhaan.

Gentilen käsitys 1800-luvun »vanhanaikaisen» liberalismin virheellisyydestä puolestaan perustuu sen yksilöä korostaviin painotuksiin. Hänenkin mukaansa oppi oli historiallisesti tarpeellinen absolutismin kumoajana, mutta oli jo maailmansotaan mennessä täyttänyt loppuun historiallisen tehtävänsä yksilön suojelijana valtiota vastaan. Fasistisessa valtiossa yksilö ei tarvitse tällaista suojelua, koska todellisena yksilönä hän on olemassa vain valtion sisällä ja on siten itse asiassa yhtä valtion kanssa. Valtion pyrkimykset, arvot ja intressit ovat hänenkin pyrkimyksiään, arvojaan ja intressejään. Vain individualistisen liberalismin abstraktiona ihminen voi edes periaatteessa asettua fasistista valtiota vastaan.

7.

Sosialismin arvostelunsa Mussolini aloittaa kieltämällä taloudellisten tekijöiden kattavuuden selitettäessä historiallista muutosta: inhimillinen toiminta on niin moninaista, ettei sitä voida kuvata pelkän taloudellisen välttämättömyyden termein. Tällöin jää

jäljelle kaksi mahdollisuutta puolustaa sosialismin aatetta: revisionistinen oppi, jonka mukaan inhimillinen onnellisuus saadaan lisääntymään asteittain lisäämällä kansalaisten materiaalista hyvinvointia; sekä vallankumouksellinen oppi, jonka mukaan taistelun kautta on edettävä tasa-arvoiseen, kansanvaltaiseen ihanneyhteiskuntaan. Revisionistisen suuntauksen virheenä on Mussolinin käsityksen mukaan väärä ihmiskuva. Mikäli onnellisuus olisi vain materiaalista hyvinvointia, ylin inhimillinen hyvä olisi tulla hyvin-syötetyn eläimen kaltaiseksi – kuitenkin myös sellaiset asiat kuin pyhyden ja sankaruuden tavoittelu oman hyvinvoinnin uhallakin kuuluvat todellisen ihmisyyden korkeimpiin tuntomerkkeihin. Vallankumouksellisen sosialismin pahimmaksi viaksi – jolta revisioitukaan versio ei kokonaan välty – Mussolini lukee kuvitelman ja haaveen kansanvallasta. Kansa ei suinkaan tiedä parhaiten, mitä päättäjien pitäisi tehdä, eikä se olisi toivottavaakaan. Johtajat ovat olemassa siksi, että he johtaisivat kansaa.

Gentilen hyökkäys sosialismia vastaan perustuu samaan valtion totalitaarisuuden oletukseen kuin hänen liberalismien kumouksensakin. Fasistisen valtion sisällä ei voi olla toisilleen vihamielisiä yhteiskuntaluokkia, koska sellaisten luokkien olemassaolo edellyttäisi arvojen tai intressien ristiriitoja, eikä sellaisia ristiriitoja ole olemassa fasistisen hallinnon puitteissa. Valtion intressit ovat samalla myös kaikkien kansalaisten ja kaikkien luokkien intressejä. Luokkataisteluteoriaan perustuva sosialismi ei näin ollen toimi totalitaarisessa fasistisessa valtiossa.

8.

Demokratia liittyy Mussolinin poliittisessa näkemyksessä läheisesti liberalismiin ja sen edistämään sosialismiin: kaikkia näitä aatteita hän syyttää ensimmäisen maailmansodan syttymisestä. Mutta lisäksi hänellä on erillinenkin kritiikin linja kansanvallan ajatusta vastaan. Se perustuu Gaetano Moscan ja Vilfredo Pareton teorioihin eliiteistä: valta ei koskaan jakaannu järjestelmissä kaikille tasaisesti, vaan aina nousee esiin eliitti, jolle valta *de facto* keskittyy.⁸ Mikäli näin on ja mikäli kaikki olemassaolevat eliitit syöstään vallasta, vallitsee Mussolinin mukaan pelkkä kansallinen itsepetos ja kollektiivinen vastuuttomuus, jonka suojissa minkälainen tahansa epäsuotuisa historiallinen kehitys on mahdollista. Liberalistiseen yhteiskuntajärjestykseen tällainen ajelehtiminen kuuluu erottamattomasti, ja se johtaa asteittain kohti sosialismia. Sosialismissa ottaa sitten vallan nykyisen porvarillisen eliitin vastaeliitti, työväenliikkeen johtajisto.

Gentilen vastaväite demokratialle, kuten liberalismille ja sosialismillekin, perustuu käsitykseen totalitaarisen fasistisen valtion sisäisestä ykseydestä. Kuinka valtiovalta voitaisiin antaa enemmistön muodostamalle yksilöiden joukolle, kun kaikki kansalaiset, kuuluivatpa he enemmistöihin tai vähemmistöihin, ovat yhtä valtion kanssa? Itse asiassa juuri fasistinen hallinto edustaa Gentilen mukaan demokratiaa sellaisella korkeammalla tasolla, jolla kansanvaltaa ei ennen ole historiassa nähtykään: ennen yksilöitä on johdettu korkeintaan enemmistön edun mukaisesti, fasismissa sitä johdetaan kaikkien, siis myös jokaisen yksilön itsensä, edun mukaisesti.

9.

Mussolini tuomitsee ehdottomasti pasifismin, ensinnäkin siksi, ettei se tunnusta jatkuvien konfliktien ja taistelun merkitystä inhimilliselle kehitykselle, ja toiseksi, koska se on henkilökohtaisella tasolla merkki itsensä uhraamista vastaan tunnetusta pelosta. Oikea *squadrista* kirjoitti haavaansa peittävään siteeseen sanat »Me ne frego», »Minä en välitä», osoittaakseen omistautumisensa fasismille ja uuden Italian synnylle. Vain sota jännittää ihmisen voimavarat äärimmilleen asettaessaan hänet vastakkain oman kuolemansa kanssa - vain sota voi aateloida ne, jotka hyväksyvät sen riskit.

Gentilen suhtautuminen väkivaltaan oli toisenlainen kuin Mussolinin, ja niinpä hänen vastustuksensa pasifismia kohtaankin oli varovaisempaa ja peitellympää. Yksilön on uhrattava elämänsä maalleen, koska elämä on henkinen, ei materiaalinen entiteetti, ja koska henkisen elämän korkein päämäärä on itsensä uhraaminen, itsensä pyhäksi tekeminen (*sacrificare* = uhrata; lat. etymologia *sacer, sacra, sacrum* = pyhä, *ficare, facere* = tehdä).⁹ Valtion puolestaan on pysyäkseen hengissä oltava jatkuvassa kehityksen ja laajenemisen tilassa ja tehtävä olemassaolonsa tiettäväksi rajojensa ulkopuolellakin. Gentile jättää tietosanakirjaan valmistamassaan esityksessä avoimeksi sen, onko tämä hänen mielestään oikeutus imperialistisille sodille vaiko vain peruste laajamittaiseen kansainväliseen kulttuuriyhteistyöhön - Mussolini taas tekee omassa osuudessaan selväksi sen, että juuri häikäilemättömässä imperialismissaan fasistinen Italia parhaiten täyttää mittansa Rooman valtakunnan perillisenä.

10.

Mussolinin fasistisen ajattelutavan eduksi on laskettava, että se erottuu selvästi ja suhteellisen ymmärrettävin perustein muista aikansa tärkeistä poliittisista aatteista. Mikäli hyväksytään Mussolinin oletukset maailman taloudellisesta ja yhteiskunnallisesta kehityksestä, vallan kasaantumisesta ja ihmisen korkeimmasta hyvästä, liberalismiin, sosialismiin, demokratian ja pasifismin opit on varmastikin hylättävä siinä muodossaan kuin ne oli 1800-luvulla esitetty.

Mutta näkemyksen ongelmaksi nousee, ettei fasismilla itsellään sen puitteissa ole oikeastaan minkäänlaista sisältöä tai oikeutusta. Miksi juuri Mussolinin talouspoliittiset ratkaisut olisivat yhtään sen parempia kuin liberalismiin ja sosialismiin ratkaisut? Miksi vallan keskittyminen juuri fasisteille olisi parempi kuin vallan keskittyminen kenelle tahansa muulle? Miksi yksilöiden pitäisi uhrautua juuri Italian ja *Il Ducen* puolesta? Rehellinen vastaus viimeiseen – ja samalla epäsuorasti kaikkiin kolmeen – kysymykseen sisältyy luultavasti seuraavaan Giovanni Papinin »kansallisen politiikan» puolustukseen:

Mikäli me, monarkistinen keskiluokka, haluamme säilyttää asemamme hallitsevana luokkana ja johtavana kastina, omistajina ja määräysten antajina, meidän on ilman muuta turvauttava kansalliseen politiikkaan.¹⁰

Mutta tällaista poliittista vetoomusta, niin paikkansa pitävä kuin se ehkä onkin, ei varmasti kannata osoittaa koko kansalle. Mistä siis universaalimpi oikeutus fasistiselle hallinnolle?

11.

Liikkeen tunnustettuna pääfilosofina Gentile katsoi tehtäväkseen vastauksen etsimisen tähän kysymykseen. Mutta vaikka hänen aktualistisella idealismillaan on paljonkin yhteistä Mussolinin ajatusten ja toiminnan kanssa, teorian ylenmääräinen henkisyys vaikeuttaa sen soveltamista sellaiseen niinkin konkreettiseen poliittisen toiminnan malliin kuin fasismiin. Sitä paitsi itse teoria ei välttämättä ole filosofisesti kaikkein kestävimpiä tai ymmärrettävimpiä.¹¹

Aktualistisen idealismin perusajatus on, että toisiaan seuraavat ja toistensa varaan rakentuvat inhimillisen ajattelun aktit luovat jatkuvasti olemassaolevaa todellisuutta eräänlaisen dialektisen prosessin kautta, jossa välitön subjektiivinen tunne ja sen objektiivoitu ilmaus ulkomaailmassa sulautuvat toisiinsa muodostaen jälleen uuden dialektisen askeleen lähtökohdan, uuden välittömän tunteen. Ei ole olemassa muuta kuin ajattelu, eikä sekään ole oikeastaan *olemassa* esineellisenä oliona, vaan se on jatkuvassa *muutoksen* ja *tulemisen* tilassa. Kaikki maailmassa oleva on kullakin hetkellä yhtä samassa ajattelun aktissa, jonka ulkopuolella ei ole mitään. Ajattelu eli maailman kehitys on näiden oletusten ansiosta absoluuttisen vapaa, koska sen itsensä ulkopuolella ei ole mitään, mikä voisi sitä rajoittaa.

Kun aktualistisen idealismin teoriaa sovelletaan fasistiseen valtioon, saadaan kaksi peruseriaatetta, joista kaikki Gentilen kannanotot ovat johdettavissa. Ensinnäkin kaikki on fasistisessa valtiossa yhtä. Tämä johtuu siitä yksinkertaisesta seikasta, että Gentilen teoriassa *kaikki on yhtä koko maailmassa*. Näin tulee ymmärrettäväksi, että yksilö on yhtä valtion kanssa, yhteiskuntaluokat ovat yhtä keskenään ja valtio on yhtä kansan kanssa. Fasistisen valtion totalitaarisuus saa näistä identifioinneista tietynlaisen oikeutuksen: kun kaikki elämänalat kuuluvat valtioon, myös

kaikkien elämänalojen herpaantumaton valvonta ja hallinto kuuluu valtiolle.

Toinen peruseriaate on, että valtio muuttuu koko ajan, se on jatkuvassa tulemisen tilassa, jolla ei ole sen paremmin määrättyä suuntaa kuin määrättyä tavoitettakaan. Tästä periaatteesta voidaan johtaa sekä konservatismiin että niin revisionistisen kuin vallankumouksellisenkin sosialismin kumous: muutos on teoreettisesti välttämätöntä, mutta koska se on absoluuttisen vapaata, sille ei voida nimetä sellaisia rajoitteita kuin hyvinvointi, tasa-arvo tai yksilönvapaus.¹²

12.

Mutta Gentilen »muutoksen metafysiikka» ei loppujen lopuksi oikeuta fasismin käytäntöä millään tavalla. Vaikka myönnettäisiinkin, että kaikki maailmassa on yhtä – joka jo sinänsä on melko merkillinen ajatus – ei silti ole mitään syytä olettaa, että tuon Yhden keskus olisi *Il Duce* tai fasistinen Italia. Mussolini itse saattoi perustella omaa asemaansa vetoamalla nationalismiin ja historialliseen kehitykseen: juuri hän oli henkilö, jonka Italian kansa historiansa tässä vaiheessa tarvitsi johtajakseen. Juuri hän oli palauttanut järjestyksen maahan, juuri hän oli ainoa, jonka johdolla se saattoi edelleen säilyä. Mutta Gentile ei voinut käyttää tällaista argumenttia, koska hän ei voinut kieltää muutoksen absoluuttista vapautta väittämällä, että Italian historia olisi pakottanut kansan valitsemaan fasistisen hallinnon.

Yhtä huonosti kuin totaliteetin periaate pystyi oikeuttamaan fasistisen totalitarismin valinnan alunpitäen, yhtä huonosti jatkuvan muutoksen periaate kelpaa oikeuttamaan ne nimenomaiset muutokset, joita Italiassa Mussolinin johdolla tehtiin. Täysin vapaa muu-

tos olisi toki voinut johtaa yhtä hyvin *Il Duce*n syöksemiseen vallasta kuin hänen pitämiseensäkin siellä.

Väistämätön johtopäätös näistä tarkasteluista on, että Giovanni Gentilen aktualistinen idealismi oli koko lailla epäonnistunut oppi fasistisen Italian viralliseksi filosofiaksi. Ensisijainen syy tähän epäonnistumiseen oli luultavasti se Gentilen ja Mussolininkin usein korostama seikka, että fasismi ei ollut eikä ole teoreettinen järjestelmä, vaan paremminkin intuitiivinen ajattelun ja toiminnan tapa. Filosofisen oikeutuksen löytäminen sille voi hyvinkin olla mahdollon tehtävä. Mutta toisaalta on muistettava myös, ettei Gentilen aktualismikaan ole filosofiana kaikkein helpotajuisimpia tai ymmärrettävästi sovellettavimpia. Hänen muutoksen metafysiikkansa olisi tuskin kiinnostanut kovinkaan monia poliittisen filosofian harrastajia, ellei sen takana olisi kerran ollut vitsaskimpuin koristautunut mustapaitojen rivistö.

HUOMAUTUKSIA

Ilmestynyt teoksessa *Muutos*. Toim. I. Halonen ja H. Häyry. Suomen Filosofinen Yhdistys, Helsinki 1990, s. 179–190.

1. Kautta koko kirjoituksen olen käyttänyt lähteinäni historiallisten tietojen suhteen seuraavia neljää teosta: Romano 1978; Lyttelton (toim.) 1973; Brown 1966; Gullace 1972.
2. Mussolinin erilaisia yrityksiä fasistisen doktriinin muodostamiseksi voi hyvin seurata esimerkiksi kirjoituksista 'Which Way is the World Going?' (1922), 'The Nature of Fascism' (1929) ja 'The Doctrine of Fascism' (1931). Viimeksi mainittu artikkeli on alunperin ilmestynyt hakusanana *fasismi* Gentilen toimittamassa *Enciclopedia Italianassa* ja on osittain Gentilen kirjoittama. Kaikki mainitut artikkelit sisältyvät edellisessä viitteessä mainittuun Lytteltonin antologiaan.
3. 'L'atto del pensare come atto puro' ilmestyi sittemmin teoksessa *La riforma della dialettica hegeliana*, Opere complete vol. 27 (Gentile 1954). Gentilen

fasismia valottavista ja puolustavista teoksista mainittakoon esimerkkinä artikkelelikokoelmat *Che cosa e il fascismo: Discorsi e polemiche* (1925) ja *Fascismo e cultura* (1928).

4. Fasistisen älymystön manifestin kustansi ja julkaisi Mussolinin hallitus, ja sitä jaettiin laajalti ilmestymispäivänään 21.4.1925, Rooman perustamisen vuosipäivänä. Se löytyy nyt ainakin antologiasta *Abruzzese* (toim.) 1974. Crocen vasta-manifesti ilmestyi hänen omassa lehdessään *La critica* 23 (1925), s. 310 - 312.

5. Manifestin ja tietosanakirjan artikkelin lisäksi yksi Gentilen selvimmistä fasismin puolustuksista sisältyy hänen kirjaansa *Origini e dottrina del fascismo* (1928), josta Lyttelton on ottanut viitteessä 1 mainittuun antologiaansa edustavan katkelman.

6. Gentilen idealismin suhdetta uskontoon käsitteli jo varhain Murri (1921).

7. Mussolinin ja Gentilen näkemysten vertailua helpottaa se, että Lytteltonin antologiaan sisältyvässä tietosanakirja-artikkelissaan he esittävät lähes kohta kohdalta samat asiat, vain eri tavoin ne perustellen.

8. Mussolini ei itse viittaa Moscan ja Pareton eliittien teoriaan. Teorian ilmiselvistä sopivuudesta huomauttaa Lyttelton johdannossa antologiaansa.

9. Murri kiinnittää viitteessä 6 mainitussa artikkelissaan (s. 262) huomiota verbin *sacrificare* etymologiaan.

10. Papinin kansallisen politiikan puolustus sisältyy hänen omaan teokseensa *Vecchio e nuovo nazionalismo* (1914) sekä myös Lytteltonin viitteessä 1 mainittuun antologiaan. Linaus on Lytteltonin johdannosta (s. 15).

11. Gentilen ensimmäinen teoreettinen pääteos *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916) on ilmestynyt myös englanniksi H. W. Carrin kääntämänä nimellä *The Theory of Mind as Pure Act* (Lontoo: Macmillan, 1922). Tässä kirjassaan Gentile esitti aktualistisen idealismin teoriansa koko lailla täydellisenä. Kattava yleisesitys Gentilen näkemyksestä sisältyy viitteessä 1 mainittuun Gullacen johdantoon.

12. Aktualistisen idealismin suhdetta käytäntöön tarkasteli jo varhain Crespi 1926.

KIRJALLISUUTTA

- Abruzzese, A. (toim.), *La crisi dello Stato liberale e l'eta del fascismo*. La Nuova Italia, Firenze 1974.
- Brown, M. E., *Neo-Idealistic Aesthetics: Croce - Gentile - Collingwood*. Wayne State University Press, Detroit 1966.
- Crespi, A., '»Actual Idealism»: An Exposition of Gentile's Philosophy and of Its Practical Effects', *The Hibbert Journal* 24 (1926), s. 250-263.
- Gentile, G., *The Theory of Mind as Pure Act (Teoria generale dello spirito come atto puro)* (1916). Käänt. H. W. Carr. Macmillan, Lontoo 1922.
- Gentile, G., *Fascismo e cultura*. Fratelli Treves, Milano 1928.
- Gentile, G., *Che cosa e il fascismo: Discorsi e polemiche*. Vallecchi, Firenze 1925.
- Gentile, G., *La riforma della dialettica hegeliana*, Opere complete vol. 27. Sansoni, Firenze 1954.
- Gullace, G., johdanto teokseen G. Gentile, *The Philosophy of Art*. Cornell University Press, Ithaca ja Lontoo 1972.
- Lyttelton, A. (toim.), *Italian Fascisms from Pareto to Gentile*. Jonathan Cape, Lontoo 1973.
- Murri, R., 'Religion & Idealism, as Presented by Giovanni Gentile', *The Hibbert Journal* 19 (1921), s. 249 - 262.
- Romano, S., *Storia d'Italia dal Risorgimento ai nostri giorni*. Oscar Saggi Mondadori, Milano 1978.

Luku 11

MORAALIN MUUTOS — MORAALIFILOSOFIAN MUUTOS

Heta Häyry

Yksi aikamme julkisen keskustelun vakioaiheista on moraalिन muuttuminen. Puhutaan aatteiden ja ihanteiden kuolemasta, arvojen kaaoksesta, nuorison muuttuvasta maailmankuvasta ja yleensä ihmisten kovista, itsekkäistä asenteista. Toisaalta puhutaan myös aatteiden ja ihanteiden paluusta, perinteisten arvojen tulosta kunniaan, nuorison konservatiivisuudesta ja yleensä ihmisten pehmenevistä, muut ihmiset huomioon ottavista asenteista. Nämä täysin vastakkaiset keskustelujuonteet selittyvät osittain sillä, että ihmiset jakaantuvat melko jyrkästi ryhmiin, joiden arvot ovat keskenään ristiriidassa, osittain taas sillä, että mainostoimistot ja kaupalliset tiedotusvälineet pyrkivät tietoisesti säätelemään kulutuksen rytmiä tarjoamalla vaatetuksen, syömisen, työnteon ja vapaa-ajan ideologiaksi vuoroin aatteettomuutta ja aatteellisuutta, kaaosta ja säilyvyyttä, kovuutta ja pehmeyttä.

Mutta monet kysymykset ovat jääneet julkisessa keskustelussa selvittämättä. Mitä moraalिन muutos oikeastaan on? Tapahtuuko sellaista Suomessa? Ja filosofian kannalta tärkeä kysymys: pitäisikö mahdollinen muutos huomioida akateemisessa moraalifilosofiassa ja jos pitäisi, niin miten? Näihin kysymyksiin pyrin vastaa-

maan seuraavassa tarkastelussani moraalin ja moraalifilosofian muutoksista.

I. MORAALI JA SEN MUUTOS KULTTUURIN OSANA

Mitä on moraal?

Ensimmäiseksi on selvitettävä, mitä moraalilla voidaan järkevästi tarkoittaa keskusteltaessa moraalin muutoksesta. Nähdäkseni tätä määrittelyä tehtäessä on parasta välttää normatiivisia kannanottoja, ainoan oikean moraalin etsintää, ja samoin käsitteen upottamista johonkin suureen ideaaliseen etiikan teoriaan. Lähtökohtana voisi olla vaikkapa seuraavanlainen osittainen luonnehdinta:

Moraali sisältää ne yksilön ja yhteisön arvot ja normit, joiden tavoittelu ja noudattaminen vallitsevat ihanteina yksilön tai yhteisön toimintaa.

»Toiminnan» ymmärrän tässä laajasti yksilön tai yhteisön omassa hallinnassa olevaksi päätöksenteoksi ja tehtyjen päätösten täyttämisyhteydeksi. Siitä, että normien ja arvojen noudattaminen ja tavoittelu »vallitsevat toimintaa ihanteina», en oleta seuraavan, että yksilöiden tai yhteisöiden toiminta aina tai edes suurimmaksi osaksi olisi oman moraalinsa mukaista. Kuitenkin kyseisten normien ja arvojen on tällöin oltava enemmän kuin tyhjiä ihanteita, joita ei koskaan noudateta eikä edes ajatella noudatettavan.¹

Alustavasta luonnehdinnastani seuraa, että sekä yksilöillä että yhteisöillä voi olla omat moraalinsa. On kuitenkin muistettava, että yksilön moraalit on monisyisesti yhteisön arvojen ja normien määrittämää eikä sen tutkiminen yksinään näin ollen johda kovin-

kaan pitkälle. Rajoitankin tässä tarkastelussa huomioni vain yhteisöissä vallitseviin arvoihin ja normeihin ja samalla moraaliin tietynlaisena inhimillisen kulttuurin osa-alueena. Moraalisia yhteisöjä voivat käsitykseni mukaan muodostaa ihmiskunta, kulttuurit, yhteiskuntaluokat, kansat sekä muut alueelliset, ammatilliset, aatteelliset jne. yksilöiden yhteenliittymät. Nämä voivat erottua toisistaan joko arvo- ja normijärjestelmiensä kokonaisuuksien tai jonkin niiden merkittävän osan suhteen. Kun jatkossa käytän käsitettä »moraali», viitataan yhden kansan tai kulttuuripiirin enemmistön tai riittävän hallitsevan vähemmistön moraalin kokonaisuuteen tai johonkin sen erityisen tärkeään elementtiin.

Mitä on moraalin muutos?

Seuraavaksi on tarkennettava, mitä moraalin *muutoksella* pitäisi tarkoittaa. Koska käsite »muutos» on tässä yhteydessä niin läpinäkyvä, itsensä selittävä, en ryhdy määrittelemään tai luonnehtimaan sitä erikseen. Sen sijaan siirryn suoraan moraalin muutokseen.

Olettakaamme, että eräällä hetkellä t_1 yhteisössä vallitsee moraalitila M_1 ja eräällä ajan t jälkeisellä hetkellä t_2 moraalitila M_2 . Tällöin yhteisössä on hetkien t_1 ja t_2 välillä tapahtunut moraalin muutos

- jos ja vain jos*
1. M_1 eroaa M_2 :sta merkittävästi; ja
 2. M_1 ja M_2 ovat samaa moraalitilaa.

Kumpikin ehto tarvitsee ja ansaitsee omat täsmennyksensä ja kommenttinsa.

Se, milloin M_1 »eroaa merkittävästi» M_2 :sta, jää väistämättä kussakin yksityistapauksessa erikseen kiisteltäväksi ja ratkaista-

vaksi. Filosofisesti erottuvia muutoksia ovat ainakin painopisteen siirtyminen hyveajattelusta hyötykriteerien korostamiseen tai hyötymallista oikeusetiikkaan; edelleen filosofisesti erottuvia ovat siirtymät absolutismista relativismiin ja objektivismista subjektivismiin (tai päinvastoin) ynnä muut teoreettisten jakojen välillä tapahtuvat rajanylitykset. Sosiologien havaitsemia muutoksia ovat monesti esimerkiksi yhteisöllisten painotusten väistyminen yksilöllisten tieltä, siirtyminen sääntöjen kyselemättömästä kunnioittamisesta tavoite- ja tuloshakuisuuteen sekä perinteisten tottumusten murtuminen uuden ajan asettamien uusien vaatimusten paineessa. Tavallinen kansalainen huomaa muutokset herkimmin silloin, kun hänen omaa toimintaansa koskevat kiellot murtuvat, tai toisaalta, kun hänen velvollisuutensa lisääntyvät.

Oma kysymyksensä on, minkä mittaiseksi muodostuu lyhin mahdollinen hetkien t_1 ja t_2 välinen ero, toisin sanoen, kuinka pitkä aika vähintään tarvitaan merkittävään muutokseen moraalissa. Erilaisten muutosten suhteen aika ainakin vaihtelee huomattavasti. Esimerkiksi Juhani Pietarinen oli varmaankin oikeassa todetessaan Helsingin Sanomien kolumnissaan joulukuussa 1987, että ihmisoi-keuksien kunnioittaminen ei ole kahden vuosituhannen kehityksen jälkeen vieläkään kunnolla juurtunut länsimaisiin moraalikäsitteisiin.² Moraalinen muutos voi siis olla hyvinkin hidas ja vaivalloinen. Toisaalta Pietarisen kanssa samoihin aikoihin suomalaisesta arvomaailmasta Uuteen Suomeen kirjoittanut sosiaalipolitiikan tutkija Antti Karisto oli varmasti myös oikeassa pilkatessaan artikkelissaan haastattelututkimusten luomaa kuvaa arvojen muutoksesta nopeimmillaan jopa vain joidenkin kuukausien välein.³ Joskus äärimmäisten murrosten aikoina yhteisön todelliset arvot ja normit voivat joutua nopeankin muutoksen tilaan, mutta puolivuositaiset heilahtelut esimerkiksi »pehmeiden» ja »kovien» arvojen tai egoismin ja altruismin välillä lienevät mainostoimistojen keksintöä kulutuksen rytmittämiseksi. Tärkeimmät ja kiinnos-

tavimmat moraalin muutokset tapahtuvat luultavimmin muutamien vuosikymmenten aikana.

Mutta vaikka väitettyjä nopeita muodinvaihteluita arvostuksissa ja asenteissa ei ehkä kannatakaan ottaa kovin vakavasti, ei silti pidä myöskään odottaa, että moraalिन muutokset olisivat aina suuria, hitaita ja pysyviä. Voihan tietenkin olla, että historiallinen kehitys loppujen lopuksi vie moraalіa kokonaisuutena jatkuvasti parempaan suuntaan. Mutta yhtä hyvin näin voi olla olemattakin. Sitä paitsi myöhempi kehitys on länsimaisessa historiassamme usein tehnyt tyhjäksi ainakin moraalін osa-alueita koskevat muutokset, ja juuri sellaiset muutokset ovat yleensä muutenkin vähemmän tulkinnanvaraisia kuin suuret historianfilosofiset järjestelmät.

Määritelmäni toisen, ehkä hieman epämääräiseltä kuulostavan ehdon mukaan määritelmässä mainitut muutoksen osapuolet M_1 ja M_2 »ovat samaa moraalіa». Tällä lisäyksellä haluan sulkea pois tarkastelusta väkivaltaisen ulkopuolisen vaikutuksen yhteisön arvoihin ja normeihin. Saattaahan nimittäin käydä niin, että toisesta kulttuuripiiristä tuleva vieras valta alistaa yhteisön tai kansan komentoonsa ja ryhtyy järjestelmällisesti tuhoamaan yhteisön tai kansan aikaisempaa moraalіa. Mikäli tällainen ohjelma onnistuu, on nähdäkseni kysymys moraalін *vaihtumisesta* paremmin kuin sen *muuttumisesta*. Sellaista kehitystä en halua tarkastelussani ottaa huomioon.

Historiallisen muutoksen syistä

Inhimillinen kulttuuri on monien osien summa: moraalін lisäksi sen piiriin on erilaisissa teorioissa luettu kuuluviksi ainakin sellaiset elementit kuin laki, politiikka ja talous, työ ja tekniikka, tiede, taide ja uskonto sekä filosofia. Varsinkin silloin, kun on pohdittu historiallisten muutosten alkuun panevia tekijöitä, nämä aktiviteetit

on usein jaettu materiaaliisiin ja henkisiin, ja on väitetty, että jompikumpi kokonaisuus aina aiheuttaa toisessa nähtävät muutokset. Suhteutettuna moraalien muutoksiin muiden kulttuurien elementtien muutokset voidaan nähdä ainakin kolmella tavalla. Ensimmäinen voidaan väittää, että juuri moraalien muutokset ovat koko historiallisen kehityksen ensimmäinen liikuttaja – että kun esimerkiksi ihmiskunta vähitellen oppii suhtautumaan kaikkiin lajinsa jäseniin yhtäläisesti, on tällöin pakko muuttaa myös työtapoja, kehittää uusia tekniikoita, säätää uusia lakeja, järjestää talouden toiminta uudelleen sekä uusia uskonnon, filosofian, tieteen, taiteen ja politiikan harjoittaminen. Toinen mahdollisuus on, että moraalien muutokset seuraavat jokseenkin passiivisesti jonkin muun henkisen kulttuuritekijän kuten taiteen⁴ tai uskonnon⁵ kehitystä. Ja kolmannen ajattelutavan, historiallisen materialismin, mukaan moraalit samoin kuin mikä tahansa muukin henkisen kulttuurin osa heijastelee taloudellisen perustan tilaa ja muuttuu sen siirtyessä vaiheesta toiseen.

Filosofiselta kannalta perustelluinta on varmasti hyväksyä kaikki ratkaisut osittain, mutta asettua epäilevälle kannalle kunkin ylivaltaapyyteiden suhteen. Moraalien muutos vaikuttaa monin tavoin kaikkiin muihin kulttuurin tekijöihin, mutta toisaalta myös muiden tekijöiden kehitys vaikuttaa moraalisiin. Voi olla, että jotkut luetelluista elementeistä ovat itsenäisempiä ja perustavampia kuin jotkut toiset, mutta turvallisinta on pitää mielet avoimina kaikkensuuntaisten yhteyksien varalta. Epäitsenäisinkin inhimillisen elämän osa-alue voi olla arvaamattoman tärkeä tekijä ainakin ajallisesti ja paikallisesti rajoitetuissa muiden osa-alueiden muutoksissa.

II. MORAALI JA MORAALIFILOSOFIA SUOMESSA SOTIEN JÄLKEEN

Yhteishengestä konsensuskeen

Kun moraalin ja sen muutoksen luonne ja asema kulttuurin kokonaisuudessa on nyt yleisellä tasolla selvitetty, voidaan siirtyä tarkasteluni toiseen pääaiheeseen, nimittäin moraalin ja moraalifilosofian suhteeseen Suomessa. Rajoitan huomioni etupäässä sotien jälkeiseen kauteen, jolloin maassamme on yleisen käsityksen mukaan tapahtunut selvä, koko kansakuntaa koskeva moraalinen muutos. Lähtökohtanani on toisaalta oletus siitä, että tällainen moraalin muutos on todella tapahtunut, ja toisaalta tieto siitä, että ainakin moraalialueen filosofisen ajattelun valtavirta on samana ajanjaksona huomattavasti siirtänyt uomaansa.

Ensin joitakin huomioita ja tulkintamahdollisuuksia koskien moraalin muutosta maassamme viimeksi kuluneiden vuosikymmenien aikana. Kaksi keskusteluissa esitettyä mallia voidaan nähdäkseni hylätä tuota pikaa. Toisen, joissakin akateemisissa piireissä suosituksen, mallin mukaan tieteen kehittyminen yhä »mekanistisempaan» ja »positivistisempaan» suuntaan on vähitellen hävittämässä maailmasta kaikki eettiset arvot. Täysin riippumatta siitä, ovatko tämän näkemyksen kannattajat oikeassa tieteen kehitysuuntaa koskevissa arveluissaan, he joka tapauksessa yliarvioivat tieteellisen ajattelun vaikutuksen ympäröivän yhteiskunnan moraalisiin. Ne ajat ovat menneet, jolloin Suomen syrjäkylille saatiin levitettyä säätyläisten arvokäsityksiä kansakoulunopettajia valmentamalla. Suoranaisesti ja lyhyellä aikavälillä kehitys tietees- sä tai muussa akateemisessa ajattelussa tuskin heijastuu kansakunnan moraalissa millään tavalla.

Toisen, useammin akateemisten piirien ulko- kuin sisäpuolella kannatusta keräävän näkemyksen mukaan aikaamme koettelee siveellisten arvojen kaaos, koska ihmiset ovat luopuneet koetelluista ja kestävästä isien tavoista. Tämän klassisen *O tempora! O mores!* -argumentin heikkous on juuri sen klassisuudessa. Tuskinpa ajanlaskumme aikana on ollut vuosikymmentä, johon joku ei olisi soveltanut Ciceron lentävää lausetta. Ja mikäli jo isien ja äitien arvot olivat turmeltuneisuudessaan kyseenalaisia, miksi niistä luopuminen aiheuttaisi mitään erityistä kaaosta?

Ihmisten keskinäistä seksuaalista kanssakäymistä säätelevät arvot ja normit ovat 1950-luvulta meidän päiviimme muuttuneet tavalla, joka on luonteenomainen moraalin muutokselle muillakin elämäntiloilla. Heti sotien jälkeen ihmisten enemmistön mieliä hallitsivat ennen sotia vallinneet kristilliset käskyt ja kiellot. Seksuaaliseksi vallankumoukseksi joskus nimitetty kehitys vei 1960-luvulla siihen, ettei näistä kielloista ja käskyistä enää aina piitattu. Esiavioliittiset ja avioliiton ulkopuoliset suhteet tuskin lisääntyivät kovin räjähdysmäisesti, mutta niihin kohdistuva sosiaalinen paheksunta väheni asteittain. Selvimmin hylättiin kristillinen avioliittokäsitys hyväksymällä ja virallistamalla avoliitot, avioliiton ulkopuolinen yhteiselämä, jonka ainoana perustana on kumppaneiden välinen sopimus.

1960-luvun vapaan seksuaalisuuden ihanne on kuitenkin joutunut uhatuksi, kun immuunikadon vaara on levinnyt maailmaan. Nyt puhutaan taas, kuten heti sotien jälkeen, uskollisuudesta ja yhteen kumppaniin pitäytymisestä arvokkaina asioina. Monet ovatkin valmiita tervehtimään ilolla kristillisten arvojen ja normien paluuta sukupuolielämän säätelijöiksi.

Mutta tilanne ei ole sama, eikä paluu entisiin ajatustapoihin mitenkään itsestään selvästi ratkaise uuden ajan uusia ongelmia. Sukupuolimoraalin perustana oli 1950-luvulla usko kristillisen maailmanselityksen voimaan, ja seuraavan vuosikymmenen »sek-

suaalivallankumous» oli suurelta osalta reaktiota juuri tämän näkemyksen valta-asemaan. Kristillis-isänmaallinen maailman- ja elämäntähtämys haluttiin korvata joko poliittisesti vasemmistolaisella marxilaisella ajattelutavalla, jonka mukaan on kyllä olemassa yksi totuus, mutta se ei ole kristillis-nationalistinen, tai poliittisesti oikeistolaisella liberaalilla ajattelutavalla, joka korosti relativismia, oikeiden näkemysten moninaisuutta ja ns. moniarvoisuutta. Ihmisille, jotka ovat kasvaneet kosketuksissa näihin ihanteisiin, isänmaa, koti ja uskonto eivät ole sellaisia arvoja, joiden takia kannattaisi muuttaa elämäntapojaan. Uskollisuus parisuhteessa voi kyllä palata kunniaan, mutta paremminkin välineenä välttyä immuunikadolta kuin arvona sinänsä.

Sotien jälkeen vallitsi suomalaisten enemmistön keskuudessa kansallisromanttinen, kristillis-isänmaallinen yhteishenki, joka sitten murtui toisaalta liberaalin valistusajattelun, toisaalta marxilaisen aatteen voittaessa alaa. Ehdottomasta, suhteellisen yhtenäisestä käskyihin ja kieltoihin perustuvasta moraalista siirryttiin silloin kohti relativistista hyötymoraalia, jossa huomattavasti entistä laajempi valintojen joukko oli yksilölle avoinna yksittäisissä ongelmatilanteissa. Nykyisen uuden yhteiskuntarauhan vallitessa arvo- ja normirakennelmat ovat ehkä taas vakiintumassa, mutta eivät missään tapauksessa yhdelle, ehdottomalle, pysyvälle perustalle. Yhteiskuntarauhaa ei tällä hetkellä pidä yllä syvälle juurtunut uskonnollinen vakaumus, vaan toimihenkilöitä edustavan maltillisen oikeiston ja perinteistä työväestöä edustavan maltillisen vasemmiston jatkuvassa käymistilassa oleva vallanpidon yhteistyö yli perinteisen talonpoikaiskulttuurin asialla olevan keskustan. Moraalin lähteitä on 1980-luvulla monia, ja arvot ja normit ovat jatkuvassa liikkeessä.

Spekulaatioista logiikkaan ja historiaan

Akateemisen filosofian piirissä moraalialia koskeva pohdinta ei maassamme ole tällä vuosisadalla kuulunut tärkeimpien tutkimusalojen joukkoon. Moraalifilosofian sijasta kallistuivat monet huomattavat ajattelijat ennen sotia kohti moraalisosiologiaa tai moraalipsykologiaa, kun etiikasta yritettiin tehdä tiedettä tieteiden joukkoon. Nämä kehityslinjat luonnehtivat kuitenkin paremminkin etiikan tilaa viime vuosisadan loppupuolelta itsenäisyytemme ensimmäisille vuosikymmenille kuin aivan viimeaikaisia muutoksia.

Välittömästi ennen sotia seurannut aika kristillisine yhtenäismoraaleineen tarjosi vielä filosofille mahdollisuuden luottaa universaalin etiikan olemassaoloon ja luoda spekulatioita sen luonteesta. Erik Ahlmanin vuonna 1953 postuumisti ilmestynyt teos *Ihmisen probleemi*⁶ oli ehkä viimeinen legitiimi yritys esittää itsenäisesti pohdittu, klassinen kokonaisuus ihmisen paikasta maailmassa ja hänen ainoasta oikeasta moraalistaan. Samantapaisia tarkasteluja on toki julkaistu myöhemminkin,⁷ mutta sekä moraalin että moraalifilosofian kehityksen kannalta ne ovat nähdäkseni anakronistisia.

Jo hyvissä ajoin ennen yhtenäisen kansallisen moraaliperustan murtumista suomalainen akateeminen etiikka oli pelastautunut näkökulman vaihdoksella. G. H. von Wrightin vuonna 1963 ilmestynyt *The Varieties of Goodness* on tekijänsä lausunnon mukaan »käsitteellinen» tutkimus etiikan perusteista.⁸ Siitä lähtien tähän päivään asti suurin osa maassamme harrastetusta moraalifilosofoinnista on ollut eettisten, legaalisten tai ylipäätään aksiologisten tai normatiivisten käsitteiden eksplikointia ja niiden keskinäisten loogisten suhteitten selvittelyä. Joitakin tutkijoita ovat tosin edelleen kiehtoneet suuret järjestelmät, mutta he ovat saaneet tyydyttää spekulatiion tarvettaan perehtymällä klassisiin etiikan

teorioihin historiallisina entiteetteinä. ei nykyaikaan sovellettavissa olevina normilähteinä.⁹

Käsitteellinen ja historiallinen etiikan harrastus ovat sulautuneet erinomaisesti kolmen viime vuosikymmenen relativistiseen ja skeptissävyiseen moraaliseen ilmapiiriin. Normatiivisten kannanottojen välttäminen on ollut luontevaa sekä akateemisen maailman sisäisistä että sen ulkopuolisista syistä. Toisaalta tieteiden – ja näin myös tieteelliseksi oletetun etiikan – on odotettu käsittelevän tosiasioita ja lainalaisuuksia sekä niitä kuvaavia ilmauksia sen sijaan, että ne pyrkisivät sanelemaan tavoiteltavia arvoja ja noudatettavia normeja. Toisaalta valistuneissa piireissä on pidetty moraalialia joko yksityisasiana, josta yksilö vastaa vain itselleen, tai pelkkänä illusiona.

Soveltavaan etiikkaan?

Mutta mitä filosofialla on tarjottavanaan, jos ihmiset alkavat taas nähdä moraalien (tai moraalit) inhimillisen yhteiselämän perustana ja ryhtyvät vaatimaan sitä koskevia akateemisia pohdintoja? Käsitteelliset ja historialliset tarkastelut ovat yleensä väistämättä liian oppineita muille kuin ammattifilosoefeille. Eikä paluu klassisiin spekulatioihin etiikassa näytä yhtään sen houkuttelevammalta tai todennäköisemmältä vaihtoehdolta kuin paluu kristilliseen yhtenäiskulttuuriin näyttää moraalissa. Uusi aika kaipaa uuden moraalinsa rinnalle uudenlaista moraalifilosofista näkökulmaa.

G. H. von Wrightin luonnehdinta omasta työstään *The Varieties of Goodness* -kirjassa on tässä suhteessa mielenkiintoinen. Hän kirjoitti:

»Etiikassa sellaisilla käsitteellisillä tarkasteluilla, joita olen hahmotellut, pyritään luomaan perusteita tai mittareita sen

arvostelemiseksi mitkä asiantilat ja teot ovat hyviä, mitkä pahoja ja mitkä velvollisuuksiamme. Sellaiset mittarit ovat tärkeitä suunnistautumisellemme maailmassa moraalisisina agenteina. Toisistaan eroavien mittareiden muotoileminen hyvän, pahan ja velvollisuuksien tunnistamiselle merkitsee toisistaan eroavien käsitteellisten viitekehysten muotoilemista moraaliarvostelmille. Arvostelmat sinänsä eivät tällöin välttämättä ole keskenään erilaisia [...]. Mutta arvostelmien perusteet ovat erilaisia, ja niin muodoin myös niiden merkitykset eroavat. Saavutetut 'moraaliset näkökulmat' eroavat toisistaan.»¹⁰

Von Wrightin oma tutkimus hahmotteli tuolloin erään varsin kattavan »moraalin näkökulman» - teoreettisen mallin inhimilliselle »suunnistautumiselle maailmassa». Kattavuuden tavoittelussa heijastui ehkä vielä toive saada aikaan yksi oikea teoria etiikasta tai ainakin sen tärkeimpien käsitteiden keskinäisistä suhteista. Tällaisesta tavoitteesta luopuminen on varmastikin välttämätöntä katkelmassa esitetyn perusajatuksen soveltamiseksi nykyiseen voimakkaasti eriytyneiden ja nopeasti muuttuvien moraalien maailmaan.

Mutta minkälaiset muutokset von Wrightin käyttämään metodiin olisivat mahdollisia ja uusien sovellusten kannalta hedelmällisiä?

Ensinnäkin peruskäsitteiden »hyvä», »paha» ja »velvollisuus» lisäksi pitäisi filosofisen etiikan olla valmis tarttumaan sellaisiin käsitteisiin kuin »oikeus», »vapaus», »lupa», »kielto», »tasa-arvo», »oikeudenmukaisuus», »syrjintä», »riisto», »onnellisuus» ja »hyveellisyys». Von Wright käsittelee kyllä suurinta osaa näistäkin käsitteistä, ja monia muita, mutta lähinnä vain siltä kannalta, minkälaisen järkevän tulkinnan ne voivat saada hänen omassa perusteoriasaan. Oikea lähtökohta voisi nykyisessä pirstoutuneen moraalin ja

moraalisen kielenkäytön maailmassa olla sen myöntäminen, että kaikki eettiset käsitteet eivät mahdu samaan teoriaan, koska niiden määrittelemät käsitteelliset viitekehykset eroavat toisistaan liian syvällisesti. Halutessaan saada kokonaiskuvan jostakin moraalisesti merkittävästä asiasta eetikko joutuu tällöin omaksumaan monia erilaisia, osittain keskenään yhteensopimattomia näkökulmia, ja ottamaan ne kaikki huomioon omassa selvitystyössään.

Näkökulmien moninaisuudesta seuraa, ettei uuden ajan moraalifilosofi juurikaan voi toivoa pystyvänsä luomaan kaikenkattavaa, sisällöllistä etiikan teoriaa. Hänen onkinärkevintä keskittyä teorianmuodostuksen sijasta asioiden selvittämiseen. Inhimillinen elämä on täynnä suhteellisen samanlaisina toistuvia moraalisia päätöksentekotilanteita, joiden tutkimisessa akateemisille eetikoille riittää työtä määräämättömiksi ajoiksi. Tällaista tutkimusta voidaan erotukseksi perinteisemmästä teoreettisesta etiikasta kutsua käytännölliseksi tai soveltavaksi etiikaksi.¹¹

Soveltavan etiikan suhdetta jaotteluun normatiivinen versus metaetiikka on nähdäkseni parhaiten kuvaillut G. H. von Wright kuvatessaan omaa lähestymistapaansa *The Varieties of Goodness* -teoksessa:

»En ole [edeltävissä tarkasteluissa] halunnut väittää, etteikö voitaisi oikeutetusti ja täsmällisesti erottaa toisaalta toimintaa, joka ansaitsee nimen 'metaetiikka', ja toisaalta toimintaa, joka ansaitsee nimen 'normatiivinen etiikka'. Olen kuitenkin halunnut sanoa, että näiden ohella on olemassa filosofista, myös 'etiikan' nimen ansaitsevaa työtä, joka 'metaetiikan' – niin kuin se yleisesti ymmärretään – tavoin on *käsitteellistä tutkimusta* mutta joka myös 'normatiivisen etiikan' – niin kuin se tavallisesti ymmärretään – tavoin pyrkii *ohjaamaan inhimillistä elämää*.»¹²

Soveltava etiikka voi käsitteellisiä viitekehyksiä tarkentamalla ja solventämällä osoittaa ainakin sen, minkälaiset moraaliset ratkaisut ovat tietyn moraalisen näkökulman puitteissa mahdollisia ja minkälaiset mahdottomia. Koska ratkaisujen »mahdollisuus» tai »mahdottomuus» on luonteeltaan vain käsitteellistä, soveltavalla eettisellä tutkimuksella ei sinänsä ole mitään sitovuutta moraalisiin agentteihin. Mutta *jos* ihmiset haluavat tehdä päätöksensä johdonmukaisesti, ratkaisun osoittamisesta vääräksi tietyssä viitekehyksessä seuraa, että heidän on joko hylättävä kyseinen viitekehys tai muutettava ratkaisuaan. Tekemällä käsitteellisen tutkimuksensa tulokset tiettäväksi mahdollisimman monille ihmisille soveltava eetikko voi näin ollen oman ymmärryksensä mukaan pyrkiä ohjaamaan inhimillistä elämää.

Muiden etiikan lajien asema

Markkinoimalla soveltavaa etiikkaa meidän aikaamme sopivana moraalifilosofian muotona en ole halunnut millään tavalla vähätellä muiden etiikantutkimuksen lajien merkitystä. Puhtaasti metaeettiset tarkastelut ovat tarpeen ainakin työvälaineiden hiomiseksi soveltavaan filosofointiin. Historialliset tarkastelut ovat samasta syystä välttämättömiä, eikä metafyyssisten spekulatioidenkaan harrastaminen varmaankaan aiheuta haittaa yksilöiden ajattelun kehitykselle. Myös moraalisosioogiolla, vaikkei filosofia olekaan, on sanomansa soveltavalle moraalifilosofialle: empiiriset arvostus- ja asennetutkimukset kertovat nimittäin, minkälaiset moraaliset viitekehykset kaipaisivat käsitteellistä selvennystä.¹³

Sen lisäksi, että muut etiikan tutkimusalat voivat tukea soveltavaa tutkimusta, niillä on tietenkin omat itseisarvonsa ja tulevaisuuden lupauksensa. Moraalinen muutos voi muutaman vuosikymmenen sisällä taas muuttaa suuntaansa ja suosia silloin kokonaan

toisenlaista moraalifilosofian muotoa kuin sitä, jota tänään tarvitaan. Jatkuva, mahdollisimman monipuolinen etiikan harrastaminen tarjoaa parhaan takuun siitä, että filosofeilla on tulevaisuudessakin sanansa sanottavana muuttuvan maailman muuttuvasta moraalista.

HUOMAUTUKSIA

Ilmestynyt teoksessa *Muutos*. Toim. I. Halonen ja H. Häyry. Suomen Filosofinen Yhdistys, Helsinki 1990, s. 101-113.

1. Vrt. sektioon arvojen tunnistamisesta tämän kirjan ensimmäisessä luvussa 'Arvot ja niiden arviointi'.
2. Pietarinen 1987.
3. Karisto 1987.
4. Esim. Collingwood 1958.
5. Esim. Stephen 1874.
6. Ahlman 1953.
7. Esim. Krohn 1967.
8. von Wright 1963.
9. Esim. Wilenius 1967; Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka*.
10. von Wright, mts. 6.
11. Vrt. kuitenkin von Wright, mts. vi.
12. Airaksinen 1983; M. Häyry 1987.
13. von Wright, mts. 6.

KIRJALLISUUTTA

- Ahlman, E., *Ihmisen probleemi. Johdatus filosofisen antropologian kysymyksiin*. WSOY, Porvoo 1953.
- Airaksinen, T., 'Mitä on käytännöllinen etiikka', *Ajatus* 40 (1983), s. 87-99.
- Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka*. Toim. S. Knuuttila. Gaudeamus, Helsinki 1981.
- Collingwood, R. G., *The Principles of Art*. Oxford University Press, Oxford 1958.
- Häyry, M., 'Mitä on soveltava etiikka?', *Ajatus* 44 (1987), s. 162-175.
- Karisto, A., 'Talonpoikaisuus hallitsee vielä', *Uusi Suomi* 31. 12. 1987.
- Krohn, S., *Totuus, arvo ja ihminen*. WSOY, Porvoo 1967.
- Pietarinen, J., 'Etiikan kehitys', kolumni, *Helsingin Sanomat* 28. 12. 1987.
- Stephen, J. F., *Liberty, Equality, Fraternity* (toinen laitos 1874), toim. R. J. White. Cambridge University Press, Cambridge 1967.
- von Wright, G. H., *The Varieties of Goodness*. Routledge & Kegan Paul, Lontoo 1963.
- Wilenius, R., *Filosofia ja politiikka*. Tammi, Helsinki 1967.

Luku 12

TAIDE JA TUNNEILMAISU

Matti Häyry

Idealistisissa estetiikan teorioissa taide määritellään usein käsittein, jotka ainakin ensi silmäyksellä ovat huomattavasti itse määriteltävää käsitettä epäselvempiä. Italialaisen Benedetto Crocen (1866–1952) mukaan taide oli »puhdasta intuitiivista tietoa». Niin ikään italialaisen Giovanni Gentilen (1875–1944) mukaan taide taas oli »hengen subjektiivinen momentti». Ja englantilaisen Robin George Collingwoodin (1889–1943) mielestä taide oli »tunneilmaisua». Taiteen määrittelyongelman yhteydessä esitetty¹ leikillinen testi valottaa näiden luonnehdintojen ongelmallisuutta. Olettakaamme, että olemme lähettämässä henkilöä erilaisia tavaroita täynnä olevaan varastoon hakemaan sieltä kaikki taideteokset. Millaiset ohjeet antaisimme hänelle? Pyytäisimmekö häntä tuomaan sieltä kaiken löytämänsä puhtaan intuitiivisen tiedon? Tai ehkä kaikki hengen subjektiiviset momentit? Tai tunneilmaukset? Eikö paras tulos sittenkin olisi odotettavissa ilman määritelmiä – vain pyytämällä yksinkertaisesti koehenkilöämme tuomaan varastosta kaikki löytämänsä taideteokset? Tällaisella ohjeella varustettuna hänellä olisi varmasti parhaat onnistumisen mahdollisuudet tehtävässään.

Mutta vaikka testi osoittaa mainitut idealistiset – kuten useimmat muutkin perinteiset – taiteen määritelmät epäselviksi ja ongelmallisiksi, se ei suinkaan osoita niitä filosofisesti turhiksi tai hedelmättömiksi. Jotta voitaisiin tehdä oikeutta Crocen, Gentilen

ja Collingwoodin taidekäsityksille – tai mille tahansa perinteisille estetiikan teorioille – ne on nähtävä omassa yhteydessään, osana omaa filosofista järjestelmäänsä ja traditiotaan.

Benedetto Crocen uusidealismi

Benedetto Croce perusti vuosisatamme alkupuolella Italiassa *uus-idealistisen* estetiikan suuntauksen, joka omaksui käsityksiä sekä Kantin kriittisestä idealismista että Hegelin hengenfilosofiasta.² Crocen teorian³ mukaan inhimillinen hengenelämä jakaantuu neljälle tasolle: intuitiiviseen tietoon, käsitteelliseen tietoon, taloudelliseen toimintaan ja eettiseen toimintaan. Kantilaista tässä Crocen perusnäkemyksessä on se, että varsinainen, käsitteellinen tieto ja tietäminen on mahdotonta ilman joitakin tietämisen ennakohtoja – intuitioita tai, kuten Kant asian ilmaisi, ihmismielen synnynnäisiä havainnon kategorioita.⁴ Käsitteellinen tieto edellyttää Crocen järjestelmässä sitä, että intuitiivisen tiedon taso on saavutettu, samoin kuin toimintaan pääseminen edellyttää molempien tiedon tasojen hallintaa. Hegeliläistä mallissa on taiteen samaistaminen inhimillisen hengenelämän filosofian – käsitteellisen ajattelun – alapuolella olevaan tasoon.⁵ Taide on Crocen mukaan intuitiivista tietoa, inhimillisen hengenelämän ensimmäinen aste.

Crocen uusidealistisen estetiikan erot Kantin ja Hegelin teorioihin ovat kuitenkin yhtä ilmeiset kuin yhtäläisyydetkin. Kun Kantin mukaan havaintotiedon hankintaamme säätelevät vain ajan ja avaruuden kategoriat, Crocen mielestä intuitioita, korkeamman tiedonhankinnan edellytyksiä tai esiasteita, on kahden sijasta olemassa lukematon määrä. Ja kun Hegelin järjestelmässä hengen alemmat tasot sulautuvat toisiinsa ja häviävät siirryttäessä asteikkosa eteenpäin ja ylöspäin, Crocella taide eli intuitiivinen tieto on

hengenenelämän pysyvä osa, joka ei katoa mihinkään käsitteellisen tiedon tai toiminnan tieltä.⁶

Intuitiivinen tieto on Crocen mukaan tarkasti erotettava kolmesta asiasta, joihin se on vaarassa sekaantua. Ensinnäkään siihen ei kuulu yhtään käsitteellistä elementtiä: käsitteellinen ajattelu on mahdollista vasta, kun asiasta on intuitiivista tietoa. Toiseksi se on erotettava aistimisesta: aistimukset ovat passiivista materiaa, joka ei lainkaan kuulu aktiivisen hengenenelämän alueelle. Ja vielä kolmanneksi se on erotettava havaitsemisesta: havainto on tietoa aktuaalisesta todellisuudesta, kun taas intuitio voi koskea yhtä hyvin todellista kuin epätodellistakin. Intuitiivinen tieto on Crocen teorian mukaan puhtaasti kuvitteellista, imaginatiivista tietoa ja syntyy kuvien luomisesta mielessä.

Mutta intuitiivisen tiedon – ja näin ollen myös taiteen – imaginatiivisuuden korostuminen Crocen teoriassa avaa ovet usein esitetylle vastaväitteelle.⁷ Jos taide on pelkkää kuvien luomista mielessä, eikö silloin ulkoinen, materiaallinen taideteos tule kokonaan merkityksettömäksi? Mitä käyttöä Crocen teoriassa voisi olla maalaukselle, veistokselle tai sinfonian esitykselle, kun varsinaisen taide on teorian mukaan intuitiivista tietoa taiteilijan mielessä? Ja eikö kuitenkin juuri ulkoinen teos tai ainakin sen olemassaolo liene luontevin lähtökohta mille tahansa ymmärrettävälle taidefilosofialle?

Crocen teoria sisältää vastauksen esitettyyn pulmakysymykseen, mutta valitettavasti myös ajatuksia, jotka ovat tuon vastauksen kanssa ristiriidassa. Vuonna 1902 ensi kertaa julkaistun taidefilosofisen pääteoksensa *Estetican* ensimmäisessä luvussa Croce pelastaa selvin sanoin taideteoksen joutumasta pelkästään taiteilijan »päähän» samaistamalla keskenään taiteilijan *sisäisen intuition* ja sen *ulkoisen ilmauksen*. Hän kirjoittaa:

»Jokainen aito intuitio ... on myös ilmaus.... Ihmismieli saavuttaa intuitioita vain tehdessään, muodostaessaan, ilmaisessaan. Tunteet tai vaikutelmat siirtyvät tällöin sanojen [tai viivojen tai värien tai sävelten] välityksellä sielun pimennosta kontemplatiivisen hengen valoon.»⁸

Näin Crocen mukaan sisäinen taideteos, intuitio taiteilijan mielessä, muodostuu ulkoisen taideteoksen, sanoilla, viivoilla, väreillä tai sävelillä ilmaistun materiaalisen teoksen, kanssa yhtä aikaa. Tai toisin sanoen: nämä kaksi asiaa, sisäinen intuitio ja ulkoinen ilmaus, ovat itse asiassa yksi ja sama asia. Taideteos on olemassa yhtä aikaa taiteilijan mielessä ja ulkomaailmassa.

Mutta Crocen hengenfilosofinen järjestelmä on ristiriidassa esitetyn ratkaisun kanssa. Kaikkinainen ulkomaailman manipulointi kuuluu hänen teoriansa mukaan inhimillisessä hengenelämissä toiminnan tasolle, kun taas taide on tiedon laji. *Estetican* kuudennessa luvussa Croce kirjoittikin:

»On tavallista erottaa sisäinen taideteos ulkoisesta, mutta tällaisessa sanankäytössä on ongelmansa. Sillä taideteos (esteettinen teos) on aina sisäinen, eikä se, mitä kutsutaan ulkoiseksi, enää ole taideteos.»⁹

Näin Croce joutui hengenfilosofisen järjestelmänsä vuoksi hylkäämään alkuperäisen käsityksensä sisäisen intuition ja ulkoisen ilmauksen samuudesta samana taideteoksena. Sekä intuition että ilmauksen on sittenkin pysyttävä tietona taiteilijan mielessä tai »päässä». Vaikka Crocekin saattoi myöntää, että taiteilijan työhön usein kuuluu ulkoisen, materiaalisen objektin valmistaminen, hänen oli kuitenkin pysyttävä kannassaan, jonka mukaan mahdollinen ulkoinen teos on esteettisesti merkityksetön ja vain satunnai-

nessa suhteessa varsinaiseen, taiteilijan mielessä olevaan taideteokseen.¹⁰

Giovanni Gentilen aktualistinen idealismi

Crocen uusidealismiin korjaajaksi ja pelastajaksi ilmoittautui hänen maanmiehensä Giovanni Gentile – Crocen työtoveri, ystävä ja myöhemmin peräänantamaton poliittinen vastustaja.¹¹ Gentile pani 1910-luvulla alulle *aktualistisen idealismin* nimellä tunnetun filosofisen koulukunnan, jonka opit nousivat Mussolinin fasistisessa Italiassa jonkinlaisen valtionuskonnon asemaan.¹² Aktualismi oli absoluuttista subjektiivista idealismia, jonka mukaan maailma, koko todellisuus, muodostuu »ajattelun aktista», mielen itsestään tietoisesta, vapaasta ja aktiivisesta toiminnasta.¹³ Ajattelun aktista riippumatonta ulkomaailmaa ei opin mukaan ole lainkaan olemassa.

Suuri yleisö sai odottaa aktualismin johdonmukaista soveltamista estetiikkaan kaksi vuosikymmentä.¹⁴ Vasta vuonna 1931 Gentile julkaisi taidefilosofisen pääteoksensa *La filosofia dell'arte*, jossa hän kehitti aktualistisen, absoluuttis-idealistisen esteettisen teoriansa alusta loppuun asti.¹⁵ Kuten Hegelin ja Crocen, myös Gentilen näkemyksen mukaan taide on inhimillisen hengenelämän primitiivisin muoto. Mutta toisin kuin Hegelin ja Crocen teorioissa, taide ei Gentilellä kehityksen myötä sen paremmin häviä maailmasta kuin säily ennallaankaan. Taide tai »hengen välittömästi subjektiivinen momentti», kuten Gentile asian ilmaisi, on pysyvä maailman rakenneosa, mutta jatkuvassa muutoksen tilassa, liikkeessä, jonka loppuessa maailmakin lakkaa olemasta.

Tähän taiteen jatkuvaan liikkeeseen löytyy selitys aktualismin maailmankuvasta.¹⁶ Ajattelun aktissa hengen välittömästi subjektiivinen momentti joutuu vastakkain hengen objektiivisen

momentin – realismin kielellä ulkomaailman – kanssa, ja näiden sulautumisesta yhteen syntyy ajattelun aktissa synteesi, hengen välillisesti subjektiivinen momentti. Saavutettu synteesi ei kuitenkaan jää lopulliseksi: se asettuu välittömäksi subjektiivisuudeksi muuntuneena jälleen vastakkain hengen objektiivisen momentin kanssa muodostaakseen uudessa ajattelun aktissa uuden synteessin ja jatkaakseen näin elämää, maailman olemassaoloa. Näin inhimillinen hengenelämä, todellisuuden perusta, on taukoamattomassa muuttumisen tai uudelleensyntymisen tai »tulemisen» tilassa, jossa subjekti, hengen taiteellinen elementti, koko ajan kehittyy ja muuntuu vuorovaikutuksessa ulkomaailman kanssa.

Gentilen hengendialektiikka välttää Crocen teoriassa heränneen ongelman teoksesta »päässä», mutta herättää uuden pulmakysymyksen koskien taiteen mahdollisuutta epäonnistua. Gentilen kuten Crocenkin teoriassa taideteos on olemassa yksinomaan taiteilijan mielessä. Crocelle tämä seikka aiheutti ongelmia, koska hänen varsin dualistisen metafysiikkansa mukaan jonkinlainen materiaallinen ulkomaailma on olemassa ja taideteoksiksi tavallisesti kutsumamme fyysiset veistokset, maalaukset ja musiikkiesitykset kuuluvat tähän ulkomaailmaan. Gentilen järjestelmässä puolestaan ei mitään ihmismielestä riippumatonta ulkoista todellisuutta ole olemassa, eikä fyysisten taideteosten suhde taiteilijan mielikuviin näin pääse muodostamaan teorialle vaikeuksia. Fyysiset taideteokset ovat, kaikkien muiden maailman asioiden tavoin, olemassa vain jonkun mielessä. Taideteokset ovat taiteilijan »päässä», mutta tässä ei ole mitään merkillistä, kun teorian mukaan kaikki olemassaolo on määritelty samalla tavalla.

Gentilen järjestelmän ensimmäinen varsinainen pulma on, että sen mukaan kaikki maailmassa on taidetta. Jokainen todellisuutta konstituiva ajattelun akti muuttuu jo syntyessään uuden ajattelun aktin ensimmäiseksi jäseneksi, välittömäksi subjektiivisuudeksi eli taiteeksi. Kuitenkin taiteentutkimus ja taidefilosofia rajoitetaan

yleensä tiettyyn todellisuuden osaan ja oletetaan, että maailma voidaan tavalla tai toisella jakaa siihen, mikä on taidetta, ja siihen, mikä ei ole taidetta. Gentilen teoria kaikkialla läsnäolevasta hengen subjektiivisesta momentista ei juurikaan sovi tavanomaisiin käsityksiimme estetiikasta tai taidefilosofiasta.

Mutta vaikka Gentilen lähtökohta hyväksyttäisiinkin, hänen näkemyksessään on silti ongelmansa. Yksi taidefilosofian tärkeimmistä tehtävistä on nimittäin perustan luominen taidetta koskeville arvostelmille. Tehtävän täyttäminen edellyttää ehdottomasti ainakin tietoa siitä, kuinka taide voi onnistua ja kuinka epäonnistua. Gentilen teoriassa tällaisen erottelun tekeminen ei ole mahdollista. Niin kauan kuin maailma on olemassa, toisiaan seuraavat ajattelun aktit jatkavat taiteen taukoamatonta liikettä ja muuntumista. Epäonnistuminen merkitsisi ajattelun keskeytymistä ja sen myötä välitöntä maailmanloppua. Näin ollen sen lisäksi, että Gentilen teorian mukaan kaikki maailmassa on taidetta, kaikki taide on myös onnistunutta. Sellaiselle teorialle ei ole helppoa löytää valaisevaa käytötappaa vakavassa taidetta koskevassa tutkimuksessa.

R. G. Collingwood ja taide tunneilmaisuna

Crocen ja Gentilen uusidealismi sai eniten kannatusta ja seuraajia filosofien kotimaassa Italiassa, mutta heidän taidekäsityksensä tärkein kehittäjä oli epäilyksettä englantilainen R. G. Collingwood. Collingwood aloitti 1910-luvulla filosofisen uransa läheltä Gentilen aktualismia¹⁷ ja siirtyi vähitellen etenkin taidefilosofiasaan kohti Crocen idealismia.¹⁸ Varhaisessa esteettisessä teoksessaan *Outlines of a Philosophy of Art* (1925) hän seurasi lähes ajatus ajatukselta Gentilen Croce -kriittikkiä ja päätyi lopulta käsitykseen, jonka mukaan taide on toisaalta, taiteilijan silmin

nähtynä, puhdasta kuvittelua, toisaalta, objektiivisesti tarkasteltuna, tähän kuvitteluun liitettyä kriittistä ajattelua.¹⁹ Teoksen pääväittämäksi muodostui, että Croce ja Gentile olivat molemmat tavallaan oikeassa, mutta Gentile teoriansa suuremman kattavuuden vuoksi kaiken kaikkiaan lähempänä totuutta.

Collingwoodin varsinainen panos italialaisen uusidealismiin kehitykseen oli kuitenkin hänen vuonna 1938 ilmestynyt taidefilosofinen päätyönsä *The Principles of Art*. Tässä teoksessaan Collingwood esitti teoriansa taiteesta tunneilmaisuna. Teorian ydinajatus on seuraavanlainen:²⁰ Taide eli tunneilmaisuus on tulemistä tietoiseksi jostakin tunteesta – tai crocelaisittain tietystä intuitiosta. Kun taiteilija aloittaa työnsä, hänen mielessään on vain hämärä aavistus siitä mitä hän oikeastaan on tekemässä, millaista tunnetta ilmaisemassa. Kuten Collingwood asian esittää:

»Tässä tilassa ollessaan [taiteilija] ei voi sanoa tunteestaan muuta kuin: 'Minä tunnen ... mutta en tiedä mitä.'»²¹

Taiteellisen työn edetessä ilmaisuaan etsivä tunne alkaa kuitenkin vähä vähältä hahmottua taiteilijan mielessä. Tunne muuntuu pelkästä välittömästä, muodottomasta aistivaikutelmasta tietoiseksi, tarkasti erottuvaksi tunteeksi. Ja kun tunneilmaisun prosessi lopulta on täydellistynyt ja taideteos valmis, taiteilija on täysin tietoinen tunteesta, joka häntä aluksi pelkkänä hämäränä aavistuksena vaivasi.

Collingwoodin kuten Crocenkin mukaan todellinen, esteettisesti merkitsevä »varsinainen taideteos» on paremminkin taiteilijan mielessä kuin fyysisessä ulkomaailmassa.²² Varsinainen taideteos on se tunne, josta taiteilija luomisprosessissaan tulee tietoiseksi, ei se materiaalinen esine tai esitysohje, jonka hän tavallisesti samalla valmistaa. Mutta toisin kuin Crocen, Collingwoodin ei tarvitse staattisen hengenfilosofisen järjestelmän pakottamana erottaa

taiteilijan tunnetta ja ulkoista taideteosta keskinäisestä, luonnollisena pidetystä yhteydestään. Gentilen ajatus dynaamisesta hengen dialektiikasta auttaa hänet pulman yli. Gentile väitti teoriassaan todellisuuden kehittyvän subjektin ja ulkomaailman jatkuvassa vuorovaikutuksessa. Omassa teoriassaan taiteesta tunneilmaisuna Collingwood soveltaa tätä ajatusta Crocen käsitykseen intuition ja ilmauksen samuudesta. Sisäinen taideteos (tunne tai ilmaus1) ja ulkoinen taideteos (ilmaus2) syntyvät rinta rinnan, sillä vaikka ensisijaista onkin se mitä taiteilijan mielessä tapahtuu, siellä ei tapahdu paljonkaan ilman ulkoisen teoksen valmistamista. Juuri taiteilijan tietoisuuden ja ulkomaailman vuorovaikutussuhde tekee mahdolliseksi tunneilmaisun, omasta tunteestaan tietoiseksi tulon.²³ Näin ollen esteettisesti ensisijaista teosta »päässä» ei useimmiten pääse edes syntymään ilman toissijaista mutta yhtä kaikki välttämätöntä ulkoista taideteosta.²⁴

Collingwood liittää Crocen ilmaisuteoriaan gentileläisen hengen dialektiikan, mutta keveämmän metafysisen rakennel-
mansa ansiosta hän pystyy välttämään ne ongelmat, joita samainen dialektiikka Gentilen näkemykselle aiheutti. Kaikki ei ole Collingwoodille taidetta eikä kaikki taide ole onnistunutta. Tosin jokainen ihminen on Collingwoodin teorian mukaan tietyissä määrin taiteilija,²⁵ mutta kaikki, mitä ihmiset tekevät, ei kuitenkaan ole taidetta tai ainakaan siinä määrin taidetta, etteikö esteettistä ja epäesteettistä voitaisi erottaa toisistaan.²⁶ Eikä hänen näkemyksensä myöskään tee kaikesta taiteesta onnistunutta. Tunneilmaisun prosessi voi epäonnistua ja jättää taiteilijan tietämättömäksi oman alkuperäisen tuntemuksensa todellisesta luonteesta. Lopputulos on tällöin Collingwoodin mukaan tietoisuuden turmeltuminen, joka puolestaan on sama asia kuin huono tai paha – joka tapauksessa epäonnistunut – taide.²⁷

Sille »tunteelle» tai »intuitiolle», jonka ilmaisua taide Collingwoodin ja Crocen teorioissa on, on yritetty antaa monenlaisia

psykologisia ja filosofisia tulkintoja.²⁸ Esteettiseltä kannalta ainoa varmasti oikea tulkinta on kuitenkin se, jonka kumpikin filosofeista itse esitti turhan spekuloinnin välttämiseksi: tarkastelun kohteena oleva intuitio tai tunne ei ole enempää eikä vähempää kuin *se, mitä ilmaistaan*.²⁹ Taideteos ilmaisee sen intuition, jonka se ilmaisee. Ja taiteilija tulee tietoiseksi siitä tunteesta, josta hän tulee tietoiseksi.

Olemisesta tulemiseen

Mikä sitten on Benedetto Crocen, Giovanni Gentilen ja R. G. Collingwoodin uusidealistic estetiikan sanoma taiteentutkimukselle? Yksi mahdollinen tulkinta on seuraava. Vaikka uusidealistic taiteenmääritelmät eivät autakaan taideteoksia etsivää varastohoitajaa, ne kertovat taiteesta jotakin hyvin tärkeää – nimittäin sen, että koko varastotesti saattaa olla esteettisesti merkityksetön tai ainakin äärimmäisen vähämerkityksinen. Jos Crocen, Gentilen ja Collingwoodin teorioissa on mitään järkeä, voi olla, ettei loppujen lopuksi taiteen erottamiseksi muista asioista maailmassa olekaan kovin tärkeää selvittää, minkälaista taide on. Fyysisten taideteosten olemisen tapa sinänsä on koko lailla samanlainen kuin minkä tahansa muunkin fyysisen objektin. Kiinnittäessään huomiota vain siihen, minkälaisia tarkasteltavat esineet ovat, varastohoitaja tuo ulos *Mona Lisan* lisäksi myös sen halvan tehdastekoisien kopion.

Uusidealismien ratkaisu on huomion kääntäminen taiteen taiteena *olemisesta* sen taiteeksi tulemiseen ja sen tekemiseen. Tehdessään *Mona Lisaa* Leonardo ilmaisi itselleen tietyn tunteen – sen, jonka hän tuossa maalauksessa ilmaisi. Mutta kone, joka valmisti kopion, ei tullut tietoiseksi mistään eikä näin ollen myöskään ilmaissut mitään. Leonardon työ näistä kahdesta on taideteos,

koneen tekele ei. Mikäli uusidealismien teorioihin on luottamista, varastotesti selviää itse asiassa idealistisia määritelmiä huomommin taiteen tunnistamistehtävästä. Oikea tulkinta ja oikea näkökulma kallistavat näin vaa'an loppujen lopuksi sittenkin perinteisten teorioiden puolelle arkiajattelun diktatuuria vastaan.³⁰

HUOMAUTUKSIA

Ilmestynyt teoksessa *Kauneus. Filosofisen estetiikan ongelmia*. Toim. M. Lammenranta ja V. Rantala. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta 4 (1990), s. 90–104.

1. Kennick, 1958, s. 234–235.
2. Italialaisesta uusrealismista esim. Brown 1966; Morpurgo–Tabliabue 1960, s. 65, 95, 107; Häyry ja Häyry 1989.
3. Croce 1902; Croce 1908; Croce 1913; Croce 1917; Croce 1938. Kommentteja esim. Orsini 1961; Gullace 1981; Romanell 1983. Jatkossa esitettävä teoria löytyy sellaisenaan jo Crocen ensinmainitusta teoksesta.
4. Croce 1902, s. 26; Kant 1787, s. 41–42.
5. Croce 1902, s. 47–48; Hegel 1920; Hegel 1956, s. 49.
6. Tästä esim. Ainslie 1909, s. xxi–xxii.
7. Jonka ovat esittäneet ainakin Bosanquet 1915, s. 303–305; Listowel 1933, s. 11; Langer 1953, s. 376; Lake 1954, s. 100–107; Hospers 1954/55, s. 223; Hospers 1956.
8. Croce 1902, s. 8–9 (kursivointi poistettu).
9. Croce 1902, s. 50–51 (kursivointi poistettu).
10. Croce 1902, s. 50.

11. Crocen ja Gentilen henkilökohtaisesta suhteesta esim. Gullace 1972, s. xi–xix.
12. Ks. esim. Murri 1920/21; Collingwood 1923; Crespi 1925/26; Gullace 1972, s. xxiii–xxxviii.
13. Gentile 1931, s. 18–19, 46–52, 73–74, 290.
14. Sitä ennen muutokset näkyivät selvimmin Crocella, joka muutti teorioitaan vähän väliä vastaillessaan Gentilen kritiikkiin. Ks. edellä viite 3.
15. Gentile 1931; Ks. myös Gullace 1972, s. xxxviii–lxiv.
16. Esim. Gentile 1908; Gentile 1912.
17. Collingwood 1916; Collingwood 1924.
18. Crocen ja Gentilen yhteydestä Collingwoodiin esim. Beardsley 1982, s. 324; Brown 1966, s. 182–184, 186, 209–223; Carritt 1953, s. 453; Donagan 1962, liite III; Donagan 1972; De Gennaro 1965, s. 201–202; Mayo 1955, s. 245–246; Morpurgo-Tagliabue 1960, s. 95, 107; Mure 1954, s. 327, 330–331; Orsini 1961, s. 57; Osborne 1970, s. 232; Passmore 1957, s. 303–304; Scruton 1970, s. 4; Tomlin 1958, s. 116. Vrt. esim. Gilbert ja Kuhn 1939, s. 555–556; Johnston 1967, s. 66–90; Jones 1972, s. 42–44; Knox 1946, s. viii; Walsh 1972, s. 135.
19. Collingwood 1925. "Taide puhtaana kuvitteluna" viittaa luonnollisesti Crocen käsitykseen, "taide kuvitteluun liitettyä kriittisenä ajatteluna" Gentilen näkemysseen.
20. Collingwood 1938, s. 109–110, 151–152, 221–224, 238, 273–274.
21. Collingwood 1938, s. 109.
22. Collingwood 1938, s. 37.
23. Collingwood 1938, s. 232–234, 305–308.
24. Tässä on tietenkin taiteenlajien välillä eronsa. Esimerkiksi parin riimin mittaisen runon syntyminen "päässä" on tietenkin täysin mahdollista, kun taas toisaalta vaikkapa elokuva, romaani tai öljyvärimaalaus on varmasti tehtävä ulkoisesti ennen kuin se voi valmistua sisäisesti.

25. Collingwood 1938, s. 285.
26. Vrt. myös Collingwood 1938, jonka I osan nimikin on "Art and not art".
27. Collingwood 1938, s. 280–285.
28. Esim. Bouwsma 1954; Hepburn 1963/1965; Hospers 1949, s. 62–71.
29. Esim. Collingwood 1931, s. 384. Ajatus ei ole mitenkään ainutkertainen, vaan liittyy vuosisadallamme esiintyneisiin pyrkimyksiin pitää taide autonomisena ja erillään historiasta, psykologiasta jne. Vrt. Bradley 1909, s. 24; Brooks 1947, s. 68–69.
30. Tätäkin esitelmaa laatiessani olen nauttinut Helsingin yliopiston nuorten tutkijain apurahasta.

KIRJALLISUUTTA

- Ainslie, D., 'Extract from Introduction to the First English Edition, 1909', teoksessa B. Croce, *Aesthetic. As Science of Expression and General Linguistic*. Kääntänyt D. Ainslie, toinen, korjattu laitos 1922, The Noonday Press, New York 1972.
- Barrett, D. (toim.), *Collected Papers on Aesthetics*. Basil Blackwell, Oxford 1965.
- Beardsley, M. C., *Aesthetics from Classical Greece to the Present*. The University of Alabama Press, Alabama 1982.
- Bosanquet, B., 'The Importance of the Medium', teoksessa Weitz (toim.).
- Bouwsma, O. K., 'The Expression Theory of Art', teoksessa Elton (toim.).
- Bradley, A. C., 'Poetry for Poetry's Sake', *Oxford Lectures on Poetry*. Macmillan, Lontoo 1959.
- Brooks, C., *The Well-Wrought Urn*. Harcourt Brace, New York 1947.
- Brown, M. E., *Neo-Idealistic Aesthetics: Croce–Gentile–Collingwood*. Wayne State University, Detroit 1966.
- Carritt, E. F., 'Croce and his Aesthetic', *Mind* 62, 1953, s. 452–464.
- Collingwood, R. G., *Religion and Philosophy*. Macmillan, Lontoo 1916.
- Collingwood, R. G., *Speculum Mentis or the Map of Knowledge*. Clarendon Press, Oxford 1924.
- Collingwood, R. G., *Outlines of a Philosophy of Art*. Oxford University Press, Oxford 1925. Myös teoksessa Donagan (toim.).

- Collingwood, R. G., *The Principles of Art* (1938). Oxford University Press, Oxford, 1958.
- Collingwood, R. G., *The Idea of History* (1946). Toim. T. M. Knox, Oxford University Press, Oxford 1961.
- Collingwood, R. G., 'Can the New Idealism Dispense with Mysticism?', *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary volume III, 1923, s. 161-175.
- Collingwood, R. G., arvostelu: C. J. Ducasse, The Philosophy of Art, *Philosophy* 6, 1931, s. 383-386.
- Crespi, A., 'Actual Idealism: An Exposition of Gentile's Philosophy and of Its Practical Effects', *The Hibbert Journal* 24, 1925-26, s. 250-263.
- Croce, B., *Aesthetic. As Science of Expression and General Linguistics (Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale)* (1902). Kääntänyt D. Ainslie, toinen, korjattu laitos 1922, The Noonday Press, New York 1972.
- Croce, B., *Guide to Aesthetics (Breviario di estetica)* (1913). Kääntänyt P. Romanell, University Press of America, New York 1983.
- Croce, B., *Poetry and Literature (La Poesia)* (1939). Kääntänyt G. Gullace, Southern Illinois University Press, Carbondale 1981.
- Croce, B., *Philosophy-Poetry-History (Filosofia-poesia-storia)* (1951). Kääntänyt C. Sprigge, Oxford University Press, Lontoo 1966.
- Croce, B., 'L'Intuizione pura e il carattere lirico dell'arte' (1908), *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, Gius. Laterza & figli, Bari 1910.
- Croce, B., 'Il carattere di totalità della espressione artistica' (1917), *Nuovi saggi di estetica*, Gius. Laterza & figli, Bari 1920. Myös teoksessa B. Croce, *Philosophy-Poetry-History*.
- Dickie, G. ja Sclafani, R. J. (toim.), *Aesthetics. A Critical Anthology*. St. Martin's Press, New York 1977.
- Donagan, A., *The Later Philosophy of R. G. Collingwood*. Clarendon Press, Oxford 1962.
- Donagan, A. (toim.), *Essays in the Philosophy of Art by R. G. Collingwood*. Indiana University Press, Bloomington 1964.
- Donagan, A., 'Collingwood's Debt to Croce', *Mind* 81, 1972, s. 265-266. 4
- Elton, W. (toim.), *Aesthetics and Language*. Basil Blackwell, Oxford 1954.
- de Gennaro, A., 'Croce and Collingwood', *Personalist* 46, 1965, s. 193-202.
- Gentile, G., 'Le forme assolute dello spirito' (1908), *Il modernismo*. Opere complete 35, Sansoni, Firenze 1962.
- Gentile, G., 'L'atto del pensare come atto puro' (1912), *La riforma della dialettica hegeliana*. Opere complete 27, Sansoni, Firenze 1954.
- Gentile, G., *The Philosophy of Art (La filosofia dell'arte)* (1931). Kääntänyt G. Gullace. Cornell University Press, Ithaca 1972.

- Gilbert, K. ja Kuhn, H., *A History of Esthetics*. Macmillan, New York 1939.
- Gullace, G., 'Gentile', johdanto teokseen G. Gentile, *The Philosophy of Art*.
- Gullace, G., 'Croce', johdanto teokseen B. Croce, *Poetry and Literature*.
- Hegel, G. W. F., 'The Evolution and Completion of Art History', kääntänyt F. P. B. Osmaston (1920), teoksessa G. Dickie ja R. J. Sclafani (toim.).
- Hegel, G. W. F., *The Philosophy of History*. Kääntänyt J. Sibree, Dover Publications, New York 1956.
- Hepburn, R. W., 'A Fresh Look at Collingwood', *British Journal of Aesthetics* 3, 1963, s. 259-261.
- Hepburn, R. W., 'Emotions and Emotional Qualities: Some Attempts at Analysis', teoksessa C. Barrett (toim.).
- Hospers, J., *Meaning and Truth in the Arts*. The University of North Carolina Press, North Carolina 1949.
- Hospers, J., 'The Concept of Artistic Expression', teoksessa M. Weitz (toim.).
- Hospers, J., 'The Croce-Collingwood-Theory of Art', *Philosophy* 31, 1956, s. 291-308.
- Häyry, H. ja Häyry, M., *Taide, tunne ja turmelus. Kaksi näkökulmaa R. G. Collingwoodin estetiikkaan*. Helsingin yliopiston Filosofian laitoksen julkaisu No 4, Helsinki 1989.
- Johnston, W., *The Formative Years of R. G. Collingwood*. Martinus Nijhoff, Haag 1967.
- Jones, P., 'A Critical Outline of Collingwood's Philosophy of Art', teoksessa M. Krausz (toim.).
- Kant, I., *Critique of Pure Reason (Kritik der reinen Vernunft)*. Toinen laitos (1787), kääntänyt J. M. D. Meiklejohn, J. M. Dent & Sons, New York 1934.
- Kennick, W. E., 'Perustuuko perinteinen estetiikka erehdykseen?' ('Does Traditional Aesthetics Rest on a Mistake?', 1958), Suomentanut M. -I. Tynell, teoksessa I. Rantavaara (toim.).
- Knox, T. M., toimittajan esipuhe teokseen Collingwood, R. G., *The Idea of History*.
- Krausz, M. (toim.), *Critical Essays on the Philosophy of R. G. Collingwood*. Clarendon Press, Oxford 1972.
- Lake, B., 'A Study of the Irrefutability of two Aesthetic Theories', teoksessa W. Elton (toim.).
- Langer, S., *Feeling and Form. A Theory of Art*. Charles Scribner's Sons, New York 1953.
- Listowel (The Earl of), *Modern Aesthetics: An Historical Introduction*. Teachers College Press, New York 1967.
- Mayo, B., 'Art, Language and Philosophy in Croce', *Philosophical Quarterly* 5, 1955, s. 245-260.

- Morpurgo-Tagliabue, G., *L'esthétique contemporaine*. Kääntänyt M. Bourrette Serre, Marzorati, Milano 1960.
- Mure, G. R. G., 'Benedetto Croce and Oxford', *Philosophical Quarterly* 4, 1954, s. 327-331.
- Murri, R., 'Religion & Idealism, as Presented by Giovanni Gentile', *The Hibbert Journal* 19, 1921, s. 249-262.
- Orsini, G. N. G., *Benedetto Croce. Philosopher of Art and Literary Critic*. Southern Illinois University Press, Carbondale 1961.
- Osborne, G., *Aesthetics and Art Theory*. E. P. Dutton, Co., New York 1970.
- Passmore, J., *A Hundred Years of Philosophy*. Gerald Duckworth & Co., Lontoo 1957.
- Rantavaara, I. (toim.), *Nykyestetiikan ongelmia*. Otava, Helsinki 1971.
- Romanell, P., 'Guide', johdanto teokseen B. Croce, *Guide to Aesthetics*.
- Scruton, R., *Art and Imagination. A Study in the Philosophy of Mind*. Methuen & Co., Lontoo 1974.
- Tomlin, E. W. F., 'The Philosophy of R. G. Collingwood', *Ratio* 1, 1958, s. 116-135.
- Walsh, W. H., 'Collingwood and Metaphysical Neutralism', teoksessa M. Krausz (toim.).
- Weitz, M. (toim.), *Problems in Aesthetics. An Introductory Book of Readings*. Toinen laitos, Macmillan, New York 1970.

Luku 13

TUNNEILMAISU JA TURMELTUNUT TIETOISUUS

Heta Häyry

Robin George Collingwoodin (1889–1943) esteettinen teoria taiteesta tunneilmaisuna yhdistetään yleisesti vuosisatamme alkupuolen italialaisten uusidealistien, erityisesti Benedetto Crocen ajatteluun. Vähemmän tunnettu on R. G. Collingwoodin yhteys isänsä W. G. Collingwoodin (1854–1932) kautta John Ruskiniin (1819–1900), viktoriaanisen Englannin monipuoliseen kulttuurivaikeuttajaan. Vaikka Collingwoodin teorian perusajatus taiteesta tunneilmaisuna on selvästi italialaista alkuperää, se kulttuurinen yhteys, johon hän taiteen asettaa, palautuu yhtä selvästi englantilaiseen perinteeseen, lähinnä Ruskinin viktoriaaniseen käsitykseen taiteen paikasta maailmassa.

R. G. Collingwoodin yhteys John Ruskiniin ei ilmene teorioiden sisällöissä samalla tavalla kuin esimerkiksi italialaisten uusidealistien ja Collingwoodin yhteys. Suurin syy tähän lienee ajattelijoiden yhteismitattomuudessa akateemisen filosofian näkökulmasta: John Ruskin oli kulttuurihahmo ja yhteiskunnallinen vaikuttaja, enemmän taiteilija kuin systemaattinen viisaustieteilijä, Collingwood taas nimenomaan akateeminen filosofi, järjestelmällinen teoreetikko, joka itse jo varhain urallaan kiinnitti huomiota Ruskinin epäfilosofisuuteen.¹

Alan kirjallisuudessa on jonkin verran nojaututtu tietynlaiseen toisen polven oppilassuhteeseen, joka R. G. Collingwoodin ja John Ruskinin välillä vallitsi.² W. G. Collingwood, R. G. :n isä, oli Ruskinin pitkäaikainen ystävä, oppilas, apulainen ja yksityissihteerri, myöhemmin hänen tulkitsijansa ja elämäkerrankirjoittajansa.³ R. G. Collingwood taas oli tavallaan isänsä oppilas, sillä hän sai isältään kaiken koulutuksensa ja kasvatuksensa neljänteentoista ikävuoteensa asti.⁴ Näiden tosiasioiden valossa on päätelty, että Ruskinin ajatusmaailman on »täytynyt vaikuttaa» R. G. Collingwoodin teorioihin. Mutta niin kiinnostavia kuin mainitun kaltaiset yhteydet elämäkerrallisesti ovatkin, niillä ei sellaisenaan ole mitään filosofista todistusarvoa. Teorioiden mahdollinen samuus näkyy teorioista itsestään eikä sukupolvien välisistä oppilassuhteista.

Teoreettinen, filosofisesti kiinnostava yhteys R. G. Collingwoodin ja John Ruskinin välillä liittyy heidän käsityksiinsä taiteesta yhteiskunnan ja kulttuurin osana. Heidän näkemyksensä eroavat toisistaan huomattavasti, mutta kumpikin nojautuu lopulta samaan perustaan, taiteen totuuden käsitteeseen. Jo Ruskinia edeltäneestä viktoriaanisesta ajattelusta voidaan löytää taiteen hyödyllisyyden teoria, jota Ruskin korjaili ja jonka R. G. Collingwood kehitti täydelliseksi näkemyksessään taiteesta tunneilmaisuna ja erityisesti käsityksessään epäonnistuneesta taiteesta epärehellisenä tunneilmaisuna ja inhimillisen tietoisuuden turmelijana.

Viktoriaaninen estetiikka ja taiteen hyöty

Kuningatar Viktorian hallituskaudella (1837–1901) Englannin puritaanisen ylemmän keskiluokan ihanteita olivat uskonnollinen *totuus* ja taloudellinen *hyöty*.⁵ Kaikkia elämän ilmiöitä arvosteltiin näillä kriteereillä välittämättä paljonkaan arvosteltavien ilmiöiden

omista erityispiirteistä. Muiden kulttuurin elementtien mukana myös tiede ja taide joutuivat saman tarkastelun kohteeksi. Teknologian kanssa liittoutunut tiede, jolla oli tarjottavana maailmalle sekä totuutta että hyötyä, läpäisi kokeen erinomaisesti, ja se saikin rauhassa jatkaa nousuaan läntisen kulttuurin kulmakiveksi. Taiteen tilanne sen sijaan oli synkempi. Totuudessa se ei pystynyt kilpailemaan uskonnon ja tieteen kanssa eikä hyödyllisyydessä teknologian ja kauppavaihdon kanssa. Viktoriaanisessa maailmassa – suuresti omaamme muistuttavassa – taide olikin tuomittu joutumaan johonkin vähämerkityksiseen rooliin todellisen elämän laita-alueella.

Totuuskysymyksessä taiteen vertaaminen tieteeseen on taiteelle varsin epäedullista, koska totuus ymmärretään tällöin vastaavuuksi aktuaalisen historiallisen todellisuuden kanssa. Fotorealistinen piirros tai maalaus voi periaatteessa vastata aktuaalista maailmaa omalla kaksiulotteisella tavallaan, mutta käytännössä taiteilijoilla on paha tapa jättää pois taiteellisesti epäolennaisia ja lisätä fiktiivisiä osia jopa naturalistiseksi tarkoitettuun kuvaukseen. Realistisimmankin romaanin ongelmana taas on hahmojen ja tapahtumien täydellinen fiktiivisyys. Puhumattakaan lyriikasta, musiikista tai tanssista, joiden kaikkien vastaavuus todellisuuteen rajoittuu useimpien näkemysten mukaan vastaavuuteen ihmisen sisäisten tilojen, tavallisesti tunteiden, kanssa.

Ilmeisesti viktoriaanit ennen Ruskinia kuitenkin ajattelivat juuri näin: taiteeseen ei ole luottamista, koska sen välittämä kuva maailmasta on vääristynyt ja manipuloitu. Siten heidän ainoaksi perusteekseen taiteiden vaalimiselle jäi sen mahdollinen hyöty. Kuvien hyöty oli ilmeinen ainakin valokuvauksen yleistymiseen asti. Linnoista, puistoista, ketunmetsästyksistä ja henkilöistä haluttiin mahdollisimman näköisiä – »totuudellisia» – tauluja varakkaiden kotien seinille. Kirjoja puolestaan käytettiin opiksi ja ojennuksiksi nuorille sekä ajanvietteeksi aikuisille.

Musiikkiesitykset, teatteri ja ooppera tarjosivat kehyksen sosiaaliselle kanssakäymiselle, suvun ja kauppakumppaneiden tapaa-
miselle. Taulut, veistokset, rakennukset ja hautamuistomerkit saattoivat sitä paitsi olla kannattavia sijoituskohteita.

Vaikka taiteilijoita tällaisen käsityksen vallitessa siedetään ja joskus arvostetaankin, taiteilemista pidetään kuitenkin yleisesti toisarvoisena ja vähämerkityksisenä harrastuksena. Puritaanisia ihmisiä loukkaavat erityisesti taiteilijoiden ajoittainen erilaisuus tavallisiin ihmisiin verrattuna ja heidän oletettu joutilaisuutensa. Monet ihmiset suhtautuvat epäilemättä vieläkin taiteeseen näiden ennakkoluulojen sanelemalla tavalla. Mutta viktoriaanit ovat tunnettuja siitä, että juuri he kehittivät niiden vaalimisen taiteeksi.

John Ruskin ja taiteen ideaalinen totuus

Myös John Ruskin hyväksyi aikalaiustensa tavoin totuuden ja hyödyn taiteen arvostelukriteereiksi.⁶ Hän laajensi kuitenkin merkittävästi erityisesti taiteen totuuden käsitteen alaa puolustessaan viisiosaisessa *Modern Painters* -sarjassaan (1843–1860) J. M. W. Turnerin utuisia ja epätodellisen näköisiä maalauksia ajan kriitikoita vastaan.⁷

Ruskin lähti tosin sarjansa ensimmäisessä osassa liikkeelle varsin viktoriaanisesta jäljittelyteoriasta, jonka mukaan taiteen totuus on kuvattavan kohteen mahdollisimman tarkkaa naturalistista kopiointia. Mutta jo toiseen osaan tultaessa hän oli luopunut tästä näkemyksestään ja erotti nyt taiteen totuudessa kaksi lajia: luonnollisen ja imaginatiivisen (tai ideaalisen). Siinä missä taitavat muotokuvat kertovat luonnollisen totuuden kohteensa fyysisestä olemuksesta, Turnerin ylimaallista kirkkautta hohtavat taulut kertovat Ruskinin mukaan ideaalisen totuuden taiteilijan tavasta hahmottaa mielessään ympäriöivää maailmaa. Ja mikäli taiteilija

kuuluu johonkin inhimilliseen yhteisöön, hänen tapansa nähdä maailma ympärillään vastaa enemmän tai vähemmän tarkasti muunkin yhteisön suhdetta ympäristöönsä.

Taiteen totuuden käsitteen muuttaminen auttoi Ruskinia laajentamaan myös viktoriaanista käsitystä taiteen hyödyllisyydestä.⁸ Luennoissaan Oxfordissa vuonna 1870 hän päätyi siihen, että taiteella on maailmassa kolme tehtävää:

»ensinnäkin, ihmisten uskonnollisuuden vahvistaminen; toiseksi, heidän moraalinsa täydellistäminen; ja kolmanneksi, heidän palvelemisensa materiaalisesti.»⁹

Vain kolmas Ruskinin mainitsemista seikoista mahtui aikaisempaan viktoriaaniseen kuvaan taiteen tehtävästä, joten ensimmäisen ja toisen kohdan perusteita on etsittävä taiteen uudenaikaisesta totuudesta.

Ihmisten uskonnollisuus vahvistuu Ruskinin käsityksen mukaan siitä, että taide antaa heille oikeanlaisia ideaalisia mielikuvia maailmasta. Henkinen ja hengellinen todellisuus, jota tiede ei pysty paljastamaan, voidaan tavoittaa aidon taiteen kautta, ja tämän todellisuuden tunteminen muuttaa samalla ihmisten käyttäytymistä. Uskonnollisuuden vahvistuminen johtaa Ruskinin sosiaali-idealismien mukaan myös oikeaan eettisyyteen, ihmisten moraalien täydellistymiseen. Kaiken perustana on aidon taiteen ideaalinen totuus: kertomalla totuuden ihmisen hengenelämästä taide toimii uskonnollisuuden ja moraalisuuden perustana yhteisössä.

Mutta tässä vaiheessa törmätään yhteen Ruskinin ajatusten monista ristiriitaisuuksista. Samoissa Oxfordin luennoissa vuodelta 1870, joissa Ruskin puhui taiteen vaikutuksesta moraliin, hän esitti myös ainakin jossain määrin vastakkaisen käsityksen moraa-

lin vaikutuksesta taiteeseen. Kuten hän itse tiivistää näkemyksensä:

»Minkä tahansa maan taide on tuon maan yhteiskunnallisten ja poliittisten hyveiden ilmaisun... Minkä tahansa maan taide ... on tuon maan eettisen elämän täsmällinen ilmaisun.»¹⁰

Katkelmassa väitetty taiteen tason riippuvuus maan eettisestä elämästä ei oikein sovi yhteen sen aikaisemman toteamuksen kanssa, että eettistä elämää voidaan kohentaa taiteen avulla. Mitä voisi koskaan tapahtua maassa, jonka eettinen elämä on jostain syystä lamassa? Lama heijastuu Ruskinin jälkimmäisen käsityksen mukaan taiteessa työn kehnotena. Mutta kehno taide puolestaan ei vahvista maan moraalialia, joten eettinen elämä pysyy lamaan-tuneena ja taide alennustilassaan. Toisaalta mitä tapahtuu maassa, jonka eettinen tilanne on hyvä? Taide – eettisen elämän ilmaisime-na – on myös hyvää ja voisi näin ollen toimia moraalialin vahvistajana. Mutta koska moraalial on jo korkealla, taiteen parantavaa panosta ei tarvita. Näin ollen taiteella, joka on riippuvaista vallitsevasta etiikasta, ei ole merkitystä autonomisena moraalialin vahvistajana.

R. G. Collingwoodin paikka englantilaisessa traditiiossa: näennäistaiteesta varsinaiseen taiteeseen

Ruskinin ja muiden viktoriaanien työn jatkajaksi ryhtyi muutamia vuosikymmeniä myöhemmin R. G. Collingwood.¹¹ Esteettisessä pääteoksessaan *The Principles of Art* (1938) hän osoitti selvästi oman paikkansa edellisen vuosisadan englantilaisessa perinteessä ja esitti samalla vaikuttavan, taiteen tunneilmaituteoriaan perustuvan vision taiteellisen totuuden yhteydestä moraalialiin ja yhteiskuntaan.¹²

Collingwood erottaa kirjansa aluksi toisistaan »varsinaisen taiteen» ja »sen-mitä-virheellisesti-taiteeksi-kutsutaan» eli näennäistaiteen. Varsinainen taide on hänen mukaansa ensisijaisesti jotakin, mitä taiteilija tekee omassa mielessään, kun taas näennäistaiteen määrittävät piirteet voidaan liittää niihin fysikaalisiin artefakteihin, joita taiteilija työskennellessään tuottaa.¹³ Näennäistaiteen ydin on Collingwoodille se, että siinä pyritään teosten tai niiden esitysten avulla vaikuttamaan yleisön tunteisiin. Hän erottaa kaksi mielestään merkittävää näennäistaiteen lajia. Mikäli yleisössä pyritään herättämään joitakin määrättyjä tunteita näiden tunteiden itsensä vuoksi, kyseessä on *viihde*. Jos taas katsojissa tai kuulijoissa pyritään herättämään tunteita heidän kiihottamiseksi toimintaan, kyseessä on *magia*.¹⁴ Viktoriaanien suhtautuminen taiteeseen – joka heille oli aina esittävää taidetta – oli Collingwoodin määritelmän mukaan suhtautumista viihteeseen.¹⁵ Taiteilijan tehtävänähän oli viktoriaanien mielestä töillään esittää ihmisiä ja asioita ja siten tuottaa ihmisille tuntemus siitä, että maalaus tai veistos oli »aivan kuin» kohteena ollut henkilö tai esine. Tai paremmin ja Collingwoodin omilla sanoilla ilmaistuna:

»Esittävän taiteen oikea määritelmä ei ole, että siinä artefakti muistuttaisi alkuperäistä oliota (jossa tapauksessa kutsun esittämistä kirjaimelliseksi), vaan että artefaktin herättämä tunne muistuttaa alkuperäisen olion herättämää tunnetta (kutsun tätä emotionaaliseksi esittämiseksi). Kun muotokuvan sanotaan olevan mallinsa mukainen, tarkoitetaan, että kun tarkastelija katsoo muotokuvaa, hänestä 'tuntuu kuin' malli olisi läsnä. Tähän esittävä taiteilija sellaisenaan pyrkii. Hän tietää, miltä hän haluaa saada yleisössään tuntumaan, ja hän tekee artefaktin siten, että se saa yleisössä tuntumaan siltä kuin hän halusi heissä tuntuvan.»¹⁶

Viktorian ajan yleisö, joka vaati taiteilijoiltaan kohteen realistista esittämistä, vaati siis itse asiassa heiltä näennäistaidetta, tarkemmin sanottuna tietynlaista viihdettä. Ajan kirjailijat, runoilijat, maalarit, säveltäjät ja kuvanveistäjät saattoivat toki luoda varsinaista taidettakin – mikään ei nimittäin Collingwoodin järjestelmässä estä sitä, mikä on näennäistaidetta olemasta samalla myös varsinaista taidetta – mutta siihen eivät kriitikot sen paremmin kuin yleisökään kiinnittäneet asianmukaista huomiota.

Ruskinin suhtautuminen taiteeseen taas oli Collingwoodin teorian mukaan suhtautumista magiaan. Kun Ruskin piti taiteilijan tärkeimpinä tehtävinä vaikuttamista ihmisten uskonnollisuuteen ja moraaliin, hän jätti aikalaistensa tavoin vaille huomiota sen varsinaisen taiteen, jota taiteilijoiden työt mahdollisesti sisälsivät. Hän näki taiteessa vain välineen, jonka avulla ihmiset saadaan tuntemaan maailman muuttaminen velvollisuudekseen.

Collingwood varasi luonnollisesti itselleen pelastajan roolin tässä englantilaisen estetiikan suuressa näytelmässä. Hän tuomitsi filosofisina taka-askeleina sekä viktoriaanisen viihde-estetiikan että Ruskinin magiateoretisoinnin. Hänen mukaansa ainoa oikea estetiikka – *hänen* estetiikkansa – perustuu näkemykseen taiteesta tunneilmaisuna.¹⁷ Varsinainen taideteos syntyy taiteilijan mielessä, kun hän ilmaisee itselleen tietyn tunteensa. Tällöin tunne, joka on aluksi pelkkä aavistus mielen sopukoissa, tulee vähitellen täysin tietoiseksi. Riippumatta siitä, tuleeko taiteilija samalla luoneeksi ulkoisen, fyysisen taideteoksen vai ei, esteettisesti ensisijaista on se mitä tapahtuu hänen mielessään. Aito taiteilija ei taiteellaan pyri vaikuttamaan muiden ihmisten tunteisiin, vaan tulemaan tietoiseksi omistaan.

Taide tunneilmaisuna

Collingwood kuvaa tunneilmaisun prosessia taiteilijan näkökulmasta seuraavasti:

»Aluksi hän on tietoinen tunteestaan mutta ei siitä mikä tämä tunne on. Hän on tietoinen vain hämmennyksestä tai kiihtymyksestä, jonka hän tuntee itsessään vallitsevan mutta jonka luonnetta hän ei tunne. Ollessaan tässä tilassa hän voi sanoa tunteestaan vain: »Minä tunnen ... mutta en tiedä mitä.» Tästä avuttomasta ja ahdistavasta tilasta hän vapauttaa itsensä tekemällä jotakin, jota kutsumme itsensä ilmaisemiseksi. Tällä toiminnalla on ... jotakin tekemistä tietoisuuden kanssa: ilmaistu tunne on tunne, jonka luonteesta sen kokija on tullut tietoiseksi.»¹⁸

Collingwoodin näkemys on tarkasti erotettava tavanomaisista taiteen ilmaisuteorioista.¹⁹ Näissä teorioissa taiteilijan ja yleisön suhde ajatellaan sellaiseksi, että taiteilija tavallaan antaa yleisölleen jonkin omista tunteistaan ilmaistessaan sen teoksessa. Tunteen ilmaiseminen nähdään tällöin kolmipaikkaisena relaationa muotoa:

(i) Henkilö *a* ilmaisee henkilölle *b* tunteen *x*.

Mutta Collingwoodille tunneilmaisun perustapaus on itsensä itselleen ilmaisu, muotoa:

(ii) Henkilö *a* ilmaisee itselleen tunteensa *x*.

Tällaisessa näkemyksessä muodostuu luonnollisesti ongelmaksi taiteilijan ja yleisön välinen yhteys. Jos taiteilija ilmaisee tunteitaan vain itselleen, mitä yleisö sitten saa? Mistä yleisö voisi saada

ne tunteet, joita taiteen oletetaan – ainakin jossain mielessä – sille antavan?

Collingwood ratkaisee ongelman seuraavasti. Vaikka taiteilija työskentelee ensisijaisesti itselleen ja itsensä takia, hän elää kuitenkin maailmassa, jossa häntä ympäröi yleisöksi kutsuttu muiden ihmisten joukko. Kun taiteilija ilmaisee fyysisten teosten avulla itselleen tunteitaan, yleisö näkee tai kuulee, mitä hän on tekemässä tai mitä hän on tehnyt. Ulkoisen teoksen avulla myös yleisö voi tulla tietoiseksi »samasta» tunteesta kuin taiteilijakin (»samasta» lainausmerkeissä, koska kahdella ihmisellä ei ole täsmälleen samaa tunnetta, vain relevantisti samanlaiset tunteet). Mutta tämä ei tarkoita, että taiteilija teoksen kautta antaisi yleisölle omia tunteitaan, kuten tavanomaisissa taiteen ilmaisuteorioissa oletetaan tapahtuvan. Paremminkin yleisöllä, kuten taiteilijallakin, on jo oltava »saman» tunteen esiaste mielessään. Yleisönkin on jo oltava siinä tilassa, että he tuntevat ... vaikkeivät tiedä mitä.

Taiteilijan, yleisön ja ilmaistavan tunteen välinen suhde on näin ollen Collingwoodin teoriassa muotoa:

- (iii) Henkilö *a* ilmaisee itselleen tunteensa *x* ja henkilö *b* ilmaisee itselleen tunteensa *x'*.

Sekä taiteilija että yleisö ilmaisevat oman tunteensa itselleen. Taiteilijan ja yleisön välillä ei ole mitään laadullista eroa: jos niin halutaan sanoa, kaikki ovat taiteilijoita.²⁰ Voi tosin olla, että taiteilijoiksi nimittämämme ihmiset pystyvät tavallisesti muita useammin ratkaisemaan monimutkaisten tunteiden ilmaisemiseen liittyvät käytännön ongelmat. Mutta he eivät voi antaa muille ihmisille tunteita, joita näillä ei entuudestaan ole. Teos korkeintaan auttaa yleisöä aktiivisesti ilmaisemaan itselleen omat tunteensa.

Turmeltumaton ja turmeltu tietoisuus

Taide eli tunneilmaisuus on siis Collingwoodin mukaan tulemista tietoiseksi omista tunteistaan. »Tietoisuus» on puolestaan Collingwoodin järjestelmässä ihmismielen alin tai perustavin kyky: se on yhdistävä tekijä ruumiin ja hengen, Collingwoodin terminologialla aistimusten ja intellektin, välillä.²¹ Tietoisuus, tietoisuuden ja tietoisien tunteiden alin alue ihmisen psyykenelämässä, muodostuu aistimusten antamasta materiaasta tunneilmaisun eli taiteen kautta. Ja tietoisuutensa varassa ihminen kehittyy intellektuaalisesti ja eettisesti. Näin taiteen tehtävänä on muodostaa ihmisen tietoisuus, joka taas on hänen korkeamman hengenelämänsä perusta.

Mutta joskus käy niin, että taide epäonnistuu tehtävässään. Kesken tunneilmaisun prosessin tietoisuus voi huomata, että ilmaisuaan etsivä tunne olisi tietoisuuteen saakka päästyään koki-jalleen jollakin tavalla vaarallinen tai kiusallinen. Silloin tietoisuus voi estää alkuperäisen tunteen tulemisen ilmaistuksi, ja valita sen sijaan kohteekseen jonkin vähemmän kiusallisen, hyväksytyt tai triviaalin tunteen. Vahinko on kuitenkin jo tapahtunut: kesyttämätön, puoliksi tiedostamaton ja puoliksi ilmaistu tunne etsii ulospääsyä ihmisen mielessä. Kun se ei löydä rehellistä ilmaisua kokijansa omana tunteena, se alkaa turmella hänen tietoisuuttaan ja moraaliaan. Psykologisin termein potentiaalinen kokija voi joko kokonaan »torjua» oman ilmaisemattoman tunteensa tai hän voi »projisoida» sen muihin ihmisiin.²²

Miksi tiedostamattomien tunteiden torjuminen tai projisoi-minen muihin ihmisiin sitten on niin vakava asia? Miksi siitä kannattaa käyttää synkeältä kuulostavaa nimitystä »tietoisuuden turmeleminen»? Collingwood viittaa tässä Spinozan etiikan teori-aan, jonka mukaan inhimillisessä kilvoituksessa on keskeistä ihmisen pyrkimys passiivisten tuntemusten vallasta kohti aktiivista toimimista, passioiden vallasta kohti aktioiden hallitsemaa elämää.

Spinoza esittää *Etiikassaan* yksinkertaisen keinon passioiden vallasta vapautumiseen:

»Niin pian kuin muodostamme selvän ja erottuvan idean passiosta, se lakkaa olemasta passio.»²³

Tunneilmaisu on Collingwoodin järjestelmässä juuri se prosessi, joka muodostaa »passiosta» eli tunteen aistimuksellisesta esiasteesta eli vaikutelmasta »aktion» eli ilmaistun tunteen eli idean eli mielikuvan. Prosessin keskeyttäminen on Collingwoodin mukaan paha asia kahdestakin syystä: ensinnäkin, koska keskeytys jättää ihmisen edelleen jonkin tietyn passion valtaan, ja toiseksi, koska keskeytetty yritys kuitenkin jo ehti tuoda tuon tietyn passion tietoisuuden rajamaille häiritsemään mielen toimintaa.²⁴

Turmeltumaton tietoisuus, itsensä ja omien kiusallistenkin tunteidensa tunteminen, luo vakaan perustan, jonka varassa ihminen voi kehittää ajatteluaan ja moraaliaan. Turmeltunut tietoisuus sen sijaan johtaa ihmisen intellektuaaliseen ja eettiseen perikatoon. Kuten Collingwood kirjoittaa:

»Itsemme tunteminen on perusta kaikelle elämälle, joka ylittää pelkän psyykkisen kokemuksen. Ellei tietoisuus toimi kuten sen pitäisi, sen intellektille tarjoama fakta-aineisto, ainoa aineisto, jonka varaan intellekti voi luoda ajattelun rakennelmansa, on virheellistä alusta alkaen. Totuudellinen tietoisuus antaa intellektille vankan perustan, jolle rakentaa; turmeltunut tietoisuus pakottaa intellektin rakentamaan lentohiekalle. Virheellisyydet, jotka valheellinen tietoisuus pakottaa intellektin omaksumaan, ovat luonteeltaan sellaisia, ettei intellekti voi milloinkaan omalla työllään korjata niitä. Siltä osin kuin tietoisuus on turmeltunut, itse totuuden lähteet on myrkytetty. Intellekti ei voi rakentaa mitään kestäväää. Moraaliset ihanteet

ovat pelkkiä pilvilinnoja. Poliittiset ja taloudelliset järjestelmät ovat vain hämähäkinverkkoja. Edes yksinkertainen mielen ja ruumiin terveys ei ole enää turvassa.»²⁵

Ei ihme, että Collingwoodin mielestä epäonnistunut taide eli turmeltunut tietoisuus on todellinen pahan juuri, *radix malorum*.²⁶

Englantilainen perinne ja taiteen totuuden käsite

Collingwoodin näkemys epäonnistuneen taiteen luonteesta ja sen turmiollisesta vaikutuksesta ajatteluun ja moraaliin liittää hänet aukottomasti Ruskinin ja tämän aikalaisten edustamaan englantilaiseen estetiikan perinteeseen. Niin Collingwoodille kuin Ruskinille ja muillekin viktoriaaneille teoria taiteen totuudesta muodosti perustan teorialle taiteen tehtävistä maailmassa. Ainoastaan muuttuva taiteen totuuden käsite sai aikaan sen, että johtopäätökset taiteen asemasta ja tehtävistä vaihtelivat rajustikin näkemyksestä toiseen.

Tavallisille viktoriaaneille taiteen totuus merkitsi teoksen vastaavuutta fyysisen todellisuuden kanssa. Koska *tiede* oli ja on taidetta paljon lupaavampi ehdokas sellaisen totuuden paljastajaksi, tämä taiteen totuuden käsite ei ollut eikä ole omiaan korostamaan taiteellisen työn positiivista arvoa inhimilliselle elämälle. Vain paras esittävä taide voi välttyä vääristämästä luontoa kovin pahasti, ja kaikki muu taide antaa maailmasta selvästi valheellisen kuvan. Eikä kielteistä suhtautumista tuohon valheellisuuteen tarvitse hakea Englannin 1800-luvulta saakka. Suomalainen 1980-luvun keskustelu näköstaiteen siunauksista ja television välittämän vääristyneen maailmankuvan nuorisoa turmelevasta vaikutuksesta kuuluu samaan puritaaniseen, taiteelle vihamieliseen aateperintöön.

Ruskin oivalsi aikalaistensa käsitysten ahtauden puolustaessaan Turnerin töitä, ja hän laajensikin taiteen totuuden käsitteen kattamaan fyysisen vastaavuuden lisäksi myös henkisen vastaavuuden teoksen ja taiteilijan sekä yleisön mielten välillä. Laajennus sai aikaan sen, että taiteellinen totuus on Ruskinin järjestelmässä hyvin lähellä *uskonnollista* totuutta. Ei olekaan ihme, että taiteen tärkeimpiä tehtäviä olivat hänen mukaansa ihmisten uskonnollisuuden vahvistaminen ja heidän moraalinsa täydellistäminen. Ongelmaksi muodostui kuitenkin hänen toinen vallitseva teoriansa, jonka mukaan kansakunnan eettisen elämän taso heijastuu sen taiteen tasossa. Mikäli eettinen elämä määrää näin taiteen tason, on vaikea nähdä, miten parannukset taiteessa voisivat puolestaan autonomisesti vahvistaa eettistä elämää.

Collingwood astui taiteen totuutta määritellessään Ruskinia askelen pitemmälle idealismin suuntaan. Kun Ruskin tunnusti taiteessa henkisen todellisuuden aseman materiaalisen rinnalla, Collingwood hyväksyi taiteen alueeseen kuuluvaksi *vain* henkisen todellisuuden. Taiteen totuus ei hänelle enää merkinnyt teoksen ja jonkin sen ulkopuolisen asian vastaavuutta, vaan yksinkertaisesti taiteellisen toiminnan, tunneilmaisun, rehellisyyttä. Totuudellinen taide on Collingwoodin teorian mukaan rehellistä tunneilmaisua, jonka tehtävänä on saattaa ihminen tietoiseksi itsestään, omista tunteistaan. Tälle tietoisuudelle – ja vain sille – voivat perustua terve inhimillinen ajattelu ja oikea moraalisuus.

Collingwood antoi teoriassaan onnistuneelle taiteelle huomattavasti merkittävämmän tehtävän ja suuremman arvon kuin Ruskin ja muut viktoriaanit sille olivat antaneet. Mutta toisaalta hän kehitti näitä pitemmälle myös näkemyksensä epäonnistuneen taiteen kielteisestä merkityksestä. Tiedettä jäljittelevä esittävä taide voidaan useimmissa tärkeissä tarkasteluissa sivuuttaa, ja kääntyä suoraan tieteen puoleen totuuden etsinnässä. Samoin uskontoa vahvistava taide voidaan korvata uskonnolla itsellään. Mutta

autonominen taide, rehellinen tunneilmaisu inhimillisen hengenelämän perustana, ei ole korvattavissa millään. Jos tuo perusta pettää, mikään ei pelasta ihmiskuntaa intellektuaaliselta ja eettiseltä perikadolta. Tämä pessimistinen kuva oli R. G. Collingwoodin tärkein panos siihen englantilaiseen taidefilosofiseen keskusteluun, jonka John Ruskin aloitti 1800-luvun puolivälissä kyseenalaistamalla aikansa ahtaat käsitykset taiteen totuudesta ja tehtävistä maailmassa.

HUOMAUTUKSIA

Ilmestynyt teoksessa *Kauneus. Filosofisen estetiikan ongelmia*. Toim. M. Lammenranta ja V. Rantala. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta 4 (1990), s. 105–120.

1. Collingwood 1919.
2. Donagan 1964; Johnston 1967; Knox 1969; Jones 1969; Jones 1972. Vrt. Donagan 1972; Häyry ja Häyry 1989.
3. W.G. Collingwood 1891, 1893, 1911.
4. Collingwood 1939, s. 1–6.
5. Ks. esim. Evans 1966; Collingwood 1919.
6. Ruskinin elämästä ja ajattelusta esim Bell 1963; Cook 1980; Cook 1911; Landow 1971; Rosenberg 1961; Beardsley 1982, s. 301–304. Ks. myös edellä viitteet 1 ja 3.
7. Ruskin 1867a, 1856a, 1856b, 1867b, 1888
8. Ruskinin oma käsitys oli vielä 1850-luvun lopulla hyvin viktoriaaninen.
9. Ruskin 1890, s. 43.

10. Ruskin 1890, s. 33 (kursivointi poistettu). Väite ei ole irrallinen Ruskinin teorioissa. Esim. Ruskin 1852 perustuu teesille, että Venetsian elämänmuodon kukoistus vaikutti enemmän tai vähemmän suoraan taiteen tasoon kaupunkivaltiossa.
11. Ks. edellä viite 2.
12. Collingwood 1938. Mainitun vision kannalta valaisevia ovat myös ovat myös Collingwood 1925, 1925/26, 1927, 1940 ja 1942.
13. Collingwood 1938, s. 36–37, 42–43.
14. Collingwood 1938, s. 30–36, 46–52, 65–94. Collingwood piti Platonin *Valtiossa* esittämää taideteoriaa magian puolustuksena ja Aristoteleen *Runousoppia* viihdeteoretisoinnin klassikkona.
15. Collingwood 1938, s. 100–101.
16. Collingwood 1938, s. 53.
17. Collingwood 1938, s. 109–110, 151–152, 221–224, 238, 273–274. Vrt. Croce 1902; Gentile 1931; Brown 1966.
18. Collingwood 1938, s. 109–110.
19. Esim. Ducasse 1929, s. 111–113. Vrt. Collingwood 1931. Ks. myös Hoppers 1955/56, s. 224; Stolnitz 1960, s. 168–169.
20. Collingwood 1938, s. 285. Myös Croce 1902, s. 11–15.
21. Collingwood 1938, s. 215–216.
22. Collingwood 1938, s. 215–221.
23. Spinoza 1677, v, 3; Collingwood 1938, s. 219.
24. Collingwood 1938, s. 218–219.
25. Collingwood 1938, s. 284–285.
26. Collingwood 1938, s. 285.

KIRJALLISUUTTA

- Aristoteles, *Runousoppi*. Suom. Pentti Saarikoski, Otava, Helsinki 1977.
- Beardsley, M. C., *Aesthetics from Classical Greece to the Present*. The University of Alabama Press, Alabama 1982.
- Bell, Q., *Ruskin*. Oliver and Boyd, Lontoo 1963.
- Brown, M. E., *Neo-Idealistic Aesthetics: Croce-Gentile-Collingwood*. Wayne State University, Detroit 1966.
- Collingwood, R. G., 'Ruskin's Philosophy' (1919), teoksessa A. Donagan (toim.).
- Collingwood, R. G., 'Plato's Philosophy of Art', *Mind* 34 (1925), s. 154-172. Myös teoksessa A. Donagan (toim.).
- Collingwood, R. G., 'The Place of Art in Education', *The Hibbert Journal* 24 (1925-26), s. 431-448. Myös teoksessa A. Donagan (toim.).
- Collingwood, R. G., 'Aesthetic', teoksessa R. J. S. McDowall (toim.), *The Mind*. Longmans, Green and Co., Lontoo 1927.
- Collingwood, R. G., arvostelu: C. J. Ducasse, The Philosophy of Art, *Philosophy* 6 (1931), s. 383-386.
- Collingwood, R. G., *The Principles of Art* (1938). Oxford University Press, Oxford 1958.
- Collingwood, R. G., *An Autobiography*. Oxford University Press, Oxford 1939.
- Collingwood, R. G., 'Fascism and Nazism', *Philosophy* 15 (1940), s. 168-176.
- Collingwood, R. G., *The New Leviathan or Man, Society, Civilization and Barbarism* (1942). Clarendon Press, Oxford, 1947.
- Collingwood, W. G., *The Art Teaching of John Ruskin*. Percival & Co., Lontoo 1891.
- Collingwood, W. G., *The Life and Work of John Ruskin*. Osat I ja II, Methuen Company, Lontoo 1893.
- Collingwood, W. G., *The Life of John Ruskin*. Kahdeksas laitos, Methuen & Co., Lontoo 1911.
- Cook, E. T. (toim.), *Studies in Ruskin: Some Aspects of the Work and Teaching of John Ruskin*. George Allen, Lontoo 1890.
- Cook, E. T., *The Life of Ruskin*. Kaksi osaa. George Allen, Lontoo 1911.
- Croce, B., *Aesthetic. As Science of Expression and General Linguistic (Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1902)). Kääntänyt D. Ainslie. Toinen, korjattu laitos 1922, The Noonday Press, New York, 1972.
- Donagan, A. (toim.), *Essays in the Philosophy of Art by R. G. Collingwood*, Indiana University Press, Bloomington, 1964.
- Donagan, A., johdanto kokoelman *Essays in the Philosophy of Art of R. G. Collingwood*, teoksessa A. Donagan (toim.).

- Donagan, A., 'Collingwood's Debt to Croce', *Mind* 81 (1972), s. 265-266.
- Ducasse, C. J., *The Philosophy of Art*. Dial, New York 1929.
- Evans, J. (toim.), *The Victorians*. Cambridge University Press, Cambridge 1936.
- Gentile, G., *The Philosophy of Art (La filosofia dell'arte (1931))*. Kääntänyt G. Gullace. Cornell University Press, Ithaca 1972.
- Hospers, J., 'The Concept of Artistic Expression' (1955/56), teoksessa M. Weitz (toim.).
- Häyry, H. ja Häyry, M., *Taide, tunne ja turmelus. Kaksi näkökulmaa R. G. Collingwoodin estetiikkaan*. Helsingin yliopiston Filosofian laitoksen julkaisu No 4, Helsinki 1989.
- Johnston, W., *The Formative Years of R. G. Collingwood*. Martinus Nijhoff, Haag 1967.
- Jones, P., 'Collingwood's Debt to his Father', *Mind* 78 (1969), s. 437-439.
- Jones, P., 'A Critical Outline of Collingwood's Philosophy of Art', teoksessa M. Krausz (toim.).
- Knox, T. M., arvostelu teoksesta W. Johnston, *The Formative Years of R. G. Collingwood*, *The Philosophical Quarterly* 19 (1969), s. 165-166.
- Krausz, M. (toim.), *Critical Essays on the Philosophy of R. G. Collingwood*. Clarendon Press, Oxford 1972.
- Landow, G. P., *The Aesthetic and Critical Theories of John Ruskin*. Princeton University Press, Princeton, N. Y. 1971.
- Platon, *Valtio*, suomentanut M. Itkonen-Kaila, Teokset 4, Otava, Helsinki 1981.
- Rosenberg, J. D., *The Darkening Glass. A Portrait of Ruskin's Genius*. Columbia University Press, New York 1961.
- Ruskin, J., *Modern Painters I, Of General Principles, and of Truth*. Seitsemäs laitos, Smith, Elder & Co., Lontoo 1867 (a).
- Ruskin, J., *Modern Painters II, Of the Imaginative and Theoretic Faculties*. Neljäs laitos, Smith, Elder & Co., Lontoo 1856 (a).
- Ruskin, J., *The Stones of Venice II*. Smith, Elder & Co., Lontoo 1852.
- Ruskin, J., *Modern Painters III, Of Many Things*. Toinen laitos, Smith, Elder & Co., Lontoo 1867 (b).
- Ruskin, J., *Modern Painters IV, Of Mountain Beauty*. Smith, Elder & Co., Lontoo 1856 (b).
- Ruskin, J., *Modern Painters V*. Täydellinen laitos, George Allen, Kent 1888.
- Ruskin, J., *Lectures on Art, Delivered before the University of Oxford in Hilary Term 1870*. Viides laitos, George Allen, Lontoo 1890.
- Ruskin, J., 'A Joy for Ever', (and its Price in the Market): *Being the Substance (with additions) of the Two Lectures on the Political Economy of Art, Delivered at Manchester, July 10th and 13th 1857*. Neljäs laitos, George Allen, Lontoo 1897.

- Stolnitz, J., *Aesthetics and Philosophy of Art Criticism*. Houghton Mifflin Company, Boston 1960.
- Weitz, M. (toim.), *Problems of Aesthetics. An Introductory Book of Readings*. Toinen laitos, Macmillan, New York 1970.

Luku 14

TAIDE, TAITO JA TEOKSEN OLEMASSAOLO

Matti Häyry

1.

Modernia kuvataidetta arvioidessaan asiaan tarkemmin perehtymätön jakaa sen usein mielessään kahteen luokkaan, toisaalta suurten pioneerien kuten Picasson tai Dalin luomaan, toisaalta heidän jäljittelijöidensä tekemään. Yhtenä tärkeänä erona hän saattaa tällöin pitää sitä, että uransa jossakin vaiheessa esimerkiksi juuri Picasso ja Dali osoittivat osaavansa piirtää ja maalata myös konventionaalisella tekniikalla – sama ei maallikon epäilyksen mukaan välttämättä päde jokaiseen, joka nykyään asettaa töitään julkisesti näytteille.

Jaon tekijä vetoaa tietämättään perinteisen taideteorian ehkä vanhimpaan perustaan, nimittäin ajatukseen siitä, että *tekninen taito* on aidon ja huomionarvoisen taiteenteon keskeinen piirre. Vaikka edellytetyn taidon sisältö on aikojen kuluessa muuttunut, muodollinen taitavuuden vaatimus yhdistää toisiinsa yhtä hyvin Platonin imitaatioteorian ja suomalaisen 1980-luvun näköistaiteen kuin ihannoivan klassismin, ekspressionismin ja sosialistisen realisminkin. Kaikissa näissä opeissa ja suuntauksissa taiteilija on käsityöläinen, joka teoksissaan pyrkii teknisen taitonsa avulla toteuttamaan valmiita, ennalta-asetettuja päämääriä: kuvaamaan jaloja miehiä tyynessä mielentilassa tai merkkihenkilöitä sen

näköisinä kuin heidät tavallisesti muistetaan, tai esittämään hahmoja oikeissa mittasuhteissa tai sisäisten tunteidensa ruumiillistumina tai matkalla kohti korkeampia päämääriä.¹

2.

Idealistisissa estetiikan teorioissa on kuitenkin Immanuel Kantista lähtien kielletty ajatus taiteen ja taidon käsitteellisestä yhteydestä. Kant erotti kolmannessa Kritiikissään jyrkästi toisistaan arvostelman *hyvästä* ja arvostelman *kauniista*: edelliseen liittyi hänen mukaansa tietty pyyde, nimittäin halu siitä, että esitetty kohde olisi reaalisesti olemassa, kun taas jälkimmäinen on pyyteetön ja näin ollen myös välinpitämätön esitetyn kohteen olemassaolon suhteen. Kun Kant nimesi kauneuden taiteen esteettisesti merkitseväksi ominaisuudeksi, hän hylkäsi samalla käsityksen taiteilijan taidosta ja sen tärkeydestä – tekninen kyvykkyyshän on juuri se piirre, joka yhdistää esityksen taiteellisesti toissijaiseen »esitettäväänsä». Ellei arvostelman tekijä voi ilmaista edes toivetta esitettävän kohteen olemassaolosta, kuinka hän voisi oikeutetusti arvioida taitoa, jonka kautta kohde on saanut muotonsa esityksessä?²

Kantin teorioita kehitettiin etenkin saksalaisten filosofien keskuudessa ahkerasti lähes koko 1800-luvun ajan,³ mutta ajatus taiteen ja taidon erillisyydestä ei kuulunut kaikkein tutkituimpien aiheiden joukkoon. Hänen kritiikkinsä linja jatkui kuitenkin 1900-luvun alkukymmenillä italialaisen Benedetto Crocen ja englantilaisen Robin George Collingwoodin uusidealisisessa estetiikassa.⁴ Sekä Crocen että Collingwoodin teorioiden mukaan taide on ensisijaisesti taiteilijan sisäisten *tunteiden* tai *intuitioiden* ilmaisua, ei ulkoisten, fysikaalisten teosten luomista ns. taiteellisten tekniikoiden avulla. Tätä ajatusta on tavallisesti arvosteltu sillä perusteella, että kun teos määritellään mentaaliseksi tapahtumiseksi

taiteilijan »päässä», menetetään samalla objektiivisen kritiikin mahdollisuus: taidekriitikko ei ulkoista, fysikaalista työtä arvioi-
dessaan koskaan voi olla varma siitä, onko hän tekemisissä juuri
sen »tunteen» tai »intuition» kanssa, joka taiteilijalla teosta luodes-
saan oli mielessä. Kuten jatkossa pyrin osoittamaan, kritiikki on
suureksi osaksi torjuttavissa, mutta vain luopumalla osittain myös
taiteen ja taidon erillisyydestä. Vaikka taidetta tuskin voidaan
palauttaa pelkäksi taitavaksi käsityöksi, taidollakin on paikkansa
taiteenteon luonnehdinnassa ja arvioinnissa.

3.

Uusidealista teoriaa on tässä yhteydessä helpointa tarkastella
käyttämällä hyväksi rekonstruktiota, jonka John Hospers esitti siitä
vuonna 1956 artikkelissaan »The Croce–Collingwood Theory of
Art». Hospersin mukaan Crocen ja Collingwoodin taideteoria
voidaan tiivistää seuraaviin seitsemään pääkohtaan:

- (1) »Crocen ja Collingwoodin mukaan ... taiteilija taiteili-
jana ei ole käsityöläinen.»
- (2) »Taiteilijat eivät eroa muista ihmisistä siinä, että he –
toisin kuin useimmat muut – osaavat taitavasti käsitel-
lä sivellintä tai talttaa, vaan siinä, että heillä on sellai-
sia intuitioita, joita useimmilla muilla ei ole.»
- (3) »Taiteilijaa eivät [kuitenkaan] erota muista ihmisistä
niinkään ensimmäiset, alustavat ideat – sellaisia on
monilla – kuin kyky täydellistää ne työstämällä niistä
hyvin muotoiltuja ... taideteoksia.»

- (4) »Taideprosessin päätepiste on lopullinen taiteellinen intuitio Ja ... kun taideprosessi on täydellistynyt taiteilijan mielessä ... ilmaisuprosessi on myös täydellinen: intuitio *on* ilmaus.»
- (5) »Taideteos ei siten ole fysikaalinen artefakti ... vaan jotakin, joka on olemassa taiteilijan mielessä.»
- (6) »Taiteilija ... ei voi aloittaessaan tietää, millainen hänen intuitiivisten prosessiensa lopputuote tulee olemaan.»
- (7) »Syy tähän [so. taiteilijan tietämättömyyteen] on selvä: taiteilijan tehtävä on *ilmaista* tunteita. Ilmaisun prosessissa se, mikä oli hänelle sameaa ja epäselvää, asteittain selkeytyy ja järjestyy; ennen ilmaisuprosessin täydellistymistä taiteilija ei tiedä mitä hän oikeastaan täsmällisesti ottaen haluaisi ilmaista. ... Käsitöläisen [puolestaan] on tunnettava ... tavoittelemansa lopputulos jo ennen työhön ryhtymistä.»⁵

Näiden seitsemän kohdan yhdistelmästä käytän seuraavassa nimeä *Croce-Collingwood-teoria*.

4.

Hospersin tiivistelmä sisältää kaksi lähes syllogistista päättelyketjua, jotka voidaan kohtien järjestystä muuttamalla esittää varsin valaisevissa muodoissa. Ensimmäinen näistä päättelyketjuista on oikeassa järjestyksessä jo Hospersin omassa esityksessä. Tiivistä-

mällä edelleen viittä ensimmäistä kohtaa saadaan seuraava jatkumo:

- (1') Taiteilijaa ei erota muista ihmisistä (käsityöläis)taito...
- (2') ... vaan se, että hänellä on intuitioita.
- (3') Alustavista intuitioistaan – sellaisia on toki muillakin – taiteilija työstää täydellisiä intuitioita eli taideteoksia.
- (4') Intuition täydellistyessä täydellistyy myös ilmaus, ja saavutetaan taideprosessin päätepiste.
- (5') Koska taideprosessi päättyy intuition täydellistyessä ja koska intuitio on »päässä», myös taideteoksen on oltava »päässä».

Hospers toteaa artikkelissaan Croce-Collingwood-teorian joutuneen usein kritiikin kohteeksi mentalistisuutensa takia, mutta selvittää itse mielestään tilanteen hyväksymällä suoralta kädeltä ajatuksen »teoksesta päässä»: hänen mielestään taideteos voi olla »missä tahansa riippuen siitä, mitä 'taideteoksella' tarkoitetaan.»⁶

Hospersin tulkinta omasta rekonstruktioistaan seuraa tässä uskollisesti sitä käsitystä uusidealismista, joka oli vallinnut analyyttisen estetiikan piirissä koko vuosisadan alkupuoliskon ajan: käsitystä, joka sallii teoksen olevan olemassa vain taiteilijan tai yleisön mielessä.⁷ Teorian oletetut esittäjät, Croce ja Collingwood, sen sijaan kiinnostivat esteettisissä pääteoksissaan *Estetica* ja *The Principles of Art* niin paljon huomiota sellaisiin ilmiselvästi fyysikaalisiin ilmiöihin kuin säveliin, väreihin ja viivoihin, että he olisivat hyvinkin saattaneet kallistua kokonaan toisenlaisen tulkinnan kannalle.⁸ On tosin totta, että uusidealismisen teorian mukaan

taiteilijan ilmaisema tunne tai intuitio on yhtä ilmauksensa kanssa ja täydellistyy sen kanssa samanaikaisesti, mutta tästä ei ole pakko Hospersin tavoin päätellä, että tunne tai intuitio esteettisesti ensisijaisena jotenkin »vetäisi» ilmauksen mukanaan »päähän». Päinvastoin, jos ilmauksen oletetaan teoksen valmistuessa olevan »pään ulkopuolella» sävelinä, väreinä tai viivoina ja jos intuitio ja sen myötä koko »taideprosessi» ovat täydellisiä vasta, kun ilmaus on valmis, mielen sisäisen »taideprosessin päättyessä» on sittenkin olemassa myös ulkoinen taideteos – ulkoinen ilmaus.

5.

Hospersin näkemys Croce-Collingwood-teoriasta edellyttää hyvin jyrkkää tulkintaa rekonstruktion ensimmäiselle kohdalle. Siitä uusidealismien perusajatuksesta, että »taiteilija taiteilijana ei ole käsityöläinen» olisi voitava johtaa, ettei taiteilijoilla saa olla lainkaan (käsityöläis-)taitoja. Hospersin tiivistelmään sisältyvä toinen päättelyketju edellyttääkin tämän seuraamussuhteen totuutta, sillä teorian kaksi viimeistä kohtaa muodostavat seuraavanlaisen perustelun ensimmäiselle kohdalle:

- (7') Taiteilija voi tietää työnsä tuloksen vasta kun se on valmis.
- (6') Näin ollen taiteilija ei voi tietää työnsä tulosta aloittaessaan.
- (7'') Käsityöläisen on tiedettävä työnsä tulos jo aloittaessaan.
- (1'') Siten taiteilija ei voi olla käsityöläinen.

Koska juuri (1") eikä (1') kuulu osana Hospersin omaan käsitykseen rekonstruktioistaan, hän ajautuu niin vakaasti kohti uusidealismien mentalistista tulkintaa: kun kerran taiteilijan olemiseen taiteilijana ei voi liittyä käsityöläistaitojen harjoittamista, missä muualla esimerkiksi todellinen – taiteellisesti relevantti – veistos voisi olla kuin jonkun mielessä? Miten veistos tai maalaus voisi saada ulkoisen hahmon ilman käsityötä?

Hospersin päättely paljastaa aidon ristiriitaisuuden Crocen ja Collingwoodin kirjoituksissa: toisaalta kumpikin näyttää väittävän, että taiteilija ei voi olla käsityöläinen (1"), toisaalta taas kumpikin puhuu ulkoisista veistoksista ja maalauksista kuin tarkoittaen sittenkin vain, ettei taiteilijan – tosin välttämätön – (käsityöläis)-taito yksinään tee hänestä taiteilijaa (1').⁹ Hospersin tapa »ratkaista» asia hyväksymällä ilman perustelua ristiriitaisuus osaksi Crocen ja Collingwoodin teoriaa ei kuitenkaan tee oikeutta heidän ajatuksilleen. Sanoja *voidaan* käyttää monessa mielessä ja tavallaan uusidealitit varmasti halusivatkin väittää, että taideteos ei ole *vain* fyysikaalinen artefakti. Mutta tuskinpa he halusivat kiistää sitä, että kaikkiin – tai ainakin lähes kaikkiin – konkreettisiin taideteoksiin kuuluu erottamattomana osana myös aineellinen olio, jonka tekeminen vaatii ainakin jonkinlaista taitoa.

6.

Itse asiassa uusidealismien henkeen paremmin sopiva ratkaisu löytyy sekin tarkastelemalla Hospersin mallia. Hänen antamansa kuvaus *ilmaisusta* tiivistelmän kohdassa (7) on tässä suhteessa valaiseva:

»Ilmaisun prosessissa se, mikä oli [taiteilijalle] sameaa ja epäselvää, asteittain selkeytyy ja järjestyy; ennen ilmaisup-

rosessin täydellistymistä [hän] ei tiedä, mitä täsmällisesti ottaen haluaisi ilmaista.»

Crocen ja Collingwoodin alkuperäinen ajatus oli todellakin se, että taiteilija ei työhön ryhtyessään tietoisesti tiedä työstään mitään esteettisesti merkitsevää – häntä korkeintaan kaihertaa jonkinlainen ennakkoaavistus siitä, että hänen pitäisi ilmaista jotakin. Kun hän sitten vähitellen, työskennellessään teoksensa parissa, ponnistelee kohti tietoisuutta ilmaisuaan etsivän olion luonteesta, hän samalla luo sen niin sisäisesti kuin ulkoisestikin. Ulkoisen ilmauksen lopulta täydellistyessä täydellistyy myös sen ilmaisema sisäinen tuntemus – *tätä* tarkoittaa se, että »intuitio on yhtä ilmauksen kanssa».

Kun taiteellinen prosessi näin – ainakin useimmiten – luo väistämättömänä sivutuotteenaan aineellisen teoksen, sekä taiteen materiaallinen olemassaolo että sen jonkinasteinen yhteys esteettisesti ensisijaiseen tunneilmaisuun pelastuvat.¹⁰ Samalla myös tekninen taito tulee lopullisesti suljetuksi varsinaisen esteettisen alueen ulkopuolelle, sillä taiteilijan tietämättömyys prosessin lopputuloksesta estää häntä taiteellisessa työssään käyttämästä taitoja missään tavanomaisessa merkityksessä. Vain jos tekniikan tai taidon piiriin halutaan lukea mikä tahansa inhimillinen tapa tuottaa artefakteja, voidaan sanoa, että taideteoksen luomiseen tarvitaan taitoa. Mutta siinä tapauksessa on myös myönnettävä, että jokaisella teoksella on oma tekniikkansa – tekniikka, joka valmistuu yhtä aikaa teoksen kanssa. *Esteticassa* Croce ilmaisee tämän ajatuksen toteamalla, että romaanin tai maalauksen tekniikka on lopultakin »vain ja ainoastaan *tuo romaani tai tuo maalaus itse*».¹¹ Mutta koska »taito» ja »tekniikka» näin ymmärrettyinä ajautuvat varsin kauas perinteisistä merkityksistään,¹² taiteen ja taidon ero pysyy tästä tulkintamahdollisuudesta huolimatta selvänä.

7.

Saavutetuista johtopäätöksistä seuraa uusidealismien teoriassa korollaari, jonka tulkitseminen oikein on, erityisesti kritiikin mahdollisuuden kannalta, ensiarvoisen tärkeää. Kun nimittäin tekniikoiden käyttö on teoksen varsinaisen taiteellisuuden kannalta merkityksetöntä, myös perinteiset taiteenlajit – tekniikoiden totut yhdistelmät – menettävät Crocen ja Collingwoodin, kuten heitä innoittaneiden saksalaisidealismienkin, teorioissa taidefilosofisen merkityksensä. Mutta uusidealismien ja heidän edeltäjiensä välillä on ratkaiseva ero siinä, mitä kukin katsoi voivansa päätellä tästä asiantilasta. Saksalainen hengenfilosofia tulkitsi usein sen merkiksi perinteisten taidemuotojen tappiosta vertailtaessa niitä muihin kauneuden lähteisiin – niinpä Kant päätyi estetiikassaan Platonin imitaatio-oppia lähenevään käsitykseen luonnonkauneuden ylemmyydestä ihmisen tekemään kauneuteen nähden, ja hänen jälkeensä G. W. F. Hegel esitti tunnetun ajatuksensa koko taiteen häviämisestä korkeampien hengenmuotojen kuten filosofian tieltä.¹³ Edeltäjistään poiketen Croce ja Collingwood eivät hyväksyneet tällaisia taiteenvastaisia johtopäätöksiä – heille maalaukset, romanit ja teatteriesitykset olivat edelleen estetiikan keskeisimpiä tutkimuskohteita.

Uusidealismien salliva käsitys teosten ja taiteenlajien merkityksestä perustuu oivallukseen siitä, että tekniikan ja taiteen välistä suhdetta voidaan arvioida kahdella eri tasolla: käsitteellisesti ja empiirisesti. Kuten Croce esseekokoelmassaan *Problemi di estetica* asian esitti, »filosofisesti tarkasteltuna» mitään yhteyttä ei ole olemassa, mutta faktuaalisesti »tiedämme, että ilman tekniikkaa ei tehdä taidettakaan». Tekniikka, jatkaa Croce, »vaikka ei olekaan koko taide, on välttämätön taiteelle, koska se on taiteen peruselementti».¹⁴

Crocen esittämän ajatuksen näennäinen ristiriita uusidealismien muiden elementtien kanssa on helposti selvitettävissä. *Käsitteellisesti* taide on ei-tekniistä tunneilmaisua, eikä sitä koskevassa puhtaasti esteettisessä arvostelmassa pidä kiinnittää huomiota taiteilijan käsityöläistaitoihin – kuten ei mihinkään muuhunkaan teoksen ulkopuoliseen. Teos on oma kokonaisuutensa ja maailmansa, eikä kaipaa *esteettisiä* selityspäätteitä itsensä ulkopuolelta. Mutta kun kysymyksessä on taide *empiirisenä* ilmiönä, sellaisena kuin se tavallisimmin maailmassa kohdataan, tilanne on kokonaan toinen: konkreettisia taideteoksia luonnehtii aina myös se, kuinka ne kuuluvat – tai ovat kuulumatta – lajeihin, traditioihin, tyyliuuntiin tai muihin historiallisiin luokkiin. Kun kriitikon tehtäviin minkä tahansa järkevän teorian mukaan kuuluu teoksen mahdollisimman monipuolinen kuvailu tulkintojen ja arvoarvostelmien pohjaksi, kritiikin piiriin kuuluvat näin laajemmin tarkasteltuna myös taiteilijan taito ja tekniikka sekä laji, jonka puitteissa hän on teoksensa luonut – siitä huolimatta, että kaikki nämä seikat saattavat puhtaasti esteettiseltä kannalta olla merkityksettömiä. Taideteos on paljon muutakin kuin pelkkä pyyteettömän mielihyvän lähde kantilaisessa mielessä.

8.

Kaiken kaikkiaan näyttääkin siltä, että taito voidaan kokonaan erottaa taiteesta vain sulkemalla kaikki teosten konkreettiset ominaisuudet niiden kriittisen arvioinnin ulkopuolelle. Benedetto Crocen ja R. G. Collingwoodin uusidealismisessa estetiikassa tällaista absurdia johtopäätöstä pyrittiin välttämään, vaikka se olikin yleisesti omaksuttu heitä edeltäneessä saksalaisessa traditiossa. Vaikka taide käsitteellisesti määriteltäisiinkin mentaaliseksi prosessiksi taiteilijan mielessä, tähän prosessiin liittyy useimmiten

ulkoisen teoksen luominen tietyn taiteenlajin puitteissa ja tiettyjen tekniikoiden avulla. Vaikka taide ei olisikaan pelkkää käsityöläistäittoa, alussa esittelemäni filisteri on omalla tavallaan oikeassa: taitamaton taiteilija on, ellei mahdottomuus, ainakin suuri harvinaisuus.

HUOMAUTUKSIA

Ilmestynyt teoksessa *Taito*. Toim. I. Halonen, T. Airaksinen, I. Niiniluoto. SFY, Helsinki 1992, s. 233-242.

1. Platon esittää imitaatioteoriansa *Valtion* luvuissa III (398ab) ja X (595a-607a). Sosialistisen realismin teoriasta ks. Mozhnyagun (1969) sekä muista mainituista suuntauksista Gombrich (1962).

2. Kant 1790.

3. Ks. esim. Beardsley, 1982, s. 225-241.

4. Uusidealismien pääarkkitehdit olivat Croce (1902) ja Collingwood (1938) -muusta primaari- ja sekundaarikirjallisuudesta ks. Häyry ja Häyry, 1989, johon seuraava uusidealismien esitys perustuu, ellei tekstissä toisin mainita.

5. Hospers, 1956, s. 291-294.

6. Hospers, 1956, s. 299; vrt. kuitenkin Hospers, 1956, s. 295 viite 1.

7. Esim. Bosanquet, 1970, s. 303-305; Listowel, 1967, s. 11; Langer, 1953, s. 376; Lake, 1954, s. 100-107; Elton, 1954, s. 6; Hospers, 1949, s. 62-63; Hospers, 1970, s. 223; Wollheim, 1972. Vrt. kuitenkin Reid, 1930, s. 538-544; Mayo, 1954; Mayo, 1955.

8. Croce 1902; Collingwood 1938.

9. Croce, 1902, s. 111-117; Collingwood, 1938, s. 26-29, 305-308.

10. Tarkemmin tästä ks. Häyry ja Häyry, 1990.

11. Croce, 1902, s. 112.

12. "Taidon" klassisista filosofisista merkityksistä, ks. Collingwood, 1938, luvut II-IV.

13. Hegel 1835.

14. Lainaukset teoksesta Croce, 1910, s. 247 ja 249 (jälkimmäisestä kursivointi poistettu). Näkemykset tekniikan välttämättömyydestä taiteessa toistuvat lähes samanlaisina myös Collingwoodilla - ks. esim. Collingwood, 1929, s. 344-345; Collingwood, 1938, s. 26-27.

KIRJALLISUUTTA

Beardsley, M. C., *Aesthetics from Classical Greece to the Present*. The University of Alabama Press, Alabama 1982.

Bosanquet, B., 'The Importance of the Medium', teoksessa M. Weitz (toim.), *Problems in Aesthetics: An Introductory Book of Readings*. Toinen laitos, Macmillan, New York 1970.

Collingwood, R. G., *The Principles of Art*. Oxford University Press, Oxford 1938.

Collingwood, R. G., 'Form and Content in Art', *Journal of Philosophical Studies* 4 (1929), 332-345. Myös teoksessa A. Donagan (toim.), *Essays in the Philosophy of Art by R. G. Collingwood*. Indiana University Press, Bloomington 1964.

Croce, B., *Aesthetic. As Science of Expression and General Linguistic* (1902). Kääntänyt D. Ainslie. Toinen, korjattu laitos 1922. The Noonday Press, New York 1972.

Croce, B., *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*. Gius. Laterza & figli, Bari 1910.

Elton, W. (toim.), *Aesthetics and Language*. Basil Blackwell, Oxford 1954.

Gombrich, E. H., *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation*. Toinen laitos, Phaidon Press, Lontoo 1962.

Hegel, G. W. F., 'The Evolution and Completion of Art History' (1835), teoksessa G. Dickie ja R. J. Sclafani (toim.), *Aesthetics: A Critical Anthology*. St. Martin's Press, New York 1977.

Hospers, J., *Meaning and Truth in the Arts*. The University of North Carolina Press, North Carolina 1949.

- Hospers, J., 'The Concept of Artistic Expression', teoksessa M. Weitz (toim.), *Problems in Aesthetics: An Introductory Book of Readings*. Toinen laitos, Macmillan, New York 1970.
- Hospers, J., 'The Croce-Collingwood Theory of Art', *Philosophy* 31 (1956), 291-308.
- Häyry, H. ja Häyry, M., *Taide, tunne ja turmelus: Kaksi näkökulmaa R. G. Collingwoodin estetiikkaan*. Helsingin yliopiston Filosofian laitoksen julkaisu No 4, Helsinki 1989.
- Häyry, H. ja Häyry, M., 'Tyhjästä on paha nyhjäistä - vai onko? Uusidealistisen kritiikin ongelmia ja näennäisongelmia', teoksessa A. Haapala (toim.), *Taiteen tutkimus ja kritiikki*. Werner Söderström Osakeyhtiö, Helsinki, 1990.
- Kant, I., 'A Theory of Aesthetic Judgment: From The Critique of Judgment', teoksessa G. Dickie ja R. J. Sclafani (toim.), *Aesthetics: A Critical Anthology*. St. Martin's Press, New York 1977.
- Lake, B., 'A Study of the Irrefutability of Two Aesthetic Theories', teoksessa W. Elton (toim.), *Aesthetics and Language*. Basil Blackwell, Oxford 1954.
- Langer, S., *Feeling and Form: A Theory of Art*. Charles Scribner's Sons, New York 1953.
- Listowel (The Earl of), *Modern Aesthetics: An Historical Introduction*. Teachers College Press, New York 1967.
- Mayo, B., 'Poetry, Language and Communication', *Philosophy* 29 (1954), 131-145.
- Mayo, B., 'Art, Language and Philosophy in Croce', *Philosophical Quarterly* 5 (1955), 245-260.
- Mozhnyagun, S. (toim.), *Problems of Modern Aesthetics*. Progress Publishers, Moskova 1969.
- Platon, *Valtio*. Suomentanut M. Itkonen-Kaila, Teokset 4, Otava, Helsinki 1981.
- Reid, L. A., 'The Problem of Artistic Production', *Journal of Philosophical Studies* 5 (1930), 533-544.
- Wollheim, R., 'On an Alleged Inconsistency in Collingwood's Aesthetics', teoksessa M. Krausz (toim.), *Critical Essays on the Philosophy of R. G. Collingwood*. Clarendon Press, Oxford 1972.

Luku 15

INHIMILLISTEN KORVARENKAIDEN TAPAUS

Heta Häyry ja Matti Häyry

Keväällä 1989 järjestettiin Lontoossa Young Unknowns Galleryssa veistosten ja maalausten näyttely, jonka teemana oli ihmisten ja eläinten välinen suhde. Yksi näytteille asetetuista teoksista oli kuvanveistäjä Richard Gibsonin työ Human Earrings, Inhimilliset korvarenkaat. Teoksen muodosti jalustalle asetettu mallinuken pää, jonka kumpaankin korvaan oli kiinnitetty koruksi aito, kuivattu kaksikymmenviikkoinen ihmissikiö. Koruina käytetyt sikiöt oli hankittu laillisesti lääketieteellisestä laboratoriosta, jossa ne olivat parin vuosikymmenen ajan palvelleet didaktisina näytteinä. Teoksen tarkoituksena oli taiteilijan ja galleristin mukaan kiinnittää huomiota eläinten ja ihmisten eriarvoisuuteen nykymaailmassa: kuolleen ihmisruumiin, syntymättömänkin, asettaminen näytteille hätkähdyttää, vaikka kuolleiden eläinten osia – hirven päitä, karhun taljoja, norsun hampaita – käytetään yleisesti koristeina ja muistoesineinä.

Kun näyttely avattiin, Gibsonin teos sai osakseen runsaasti kielteistä huomiota. Englantilaiset iltapäivälehdet – jotka eivät ole tunnettuja hienovaraisuudestaan – väittivät muun muassa, että Young Unknowns- galleriassa myydään ihmisalkioita korvakoruiksi. Tällaisten väärrien huhujen hälyttäminä huolestuneet kansalais-

piirit kääntyivät kruunun yleisen syyttäjän puoleen ja vaativat oikeustoimia teosta ja näyttelyä vastaan. Syyttäjä haastoiinkin sekä taiteilijan että galleristi Peter Sylveiren oikeuteen.

Esitettyjä syytteitä oli kaksi. Ensinnäkin oikeuslaitoksen edustaja katsoi, että Gibson ja Sylveire olivat syyllistyneet julkisen häiriön aiheuttamiseen, joka on rikos Englannin kirjoitetun, säädännällisen lain mukaan. Sillä, että tämä laki on osa kirjoitettuja säädöksiä, on oma merkityksensä: periaatteessa lain rikkojalla on mahdollisuus tietää etukäteen toimivansa rikollisesti. Toiseksi Gibson ja Sylveire asetettiin syytteeseen vallitsevien moraalikäsitteiden loukkaamisesta, siveellisen närkästyksen herättämisestä ja yleisten eettisten tunteiden vastaisuudesta. Nämä teot eivät ole rikollisia Englannin kirjoitetun lain mukaan, mutta niistä voidaan tuomita rangaistuksiin maan Common Law-säädösten puitteissa. Common Law on lähinnä angloamerikkalaisissa maissa käytetty oikeusjärjestelmä, jossa tuomion perustana ovat vuosisatojen ajan kerääntyneet ennakkotapaukset ja niiden tulkinta.¹

Gibson ja Sylveire joutuivat oikeuden eteen Old Baileyssa, joka tunnetaan Britannian kuohuttavimpien murhatapausten käsittelypaikkana. Ensimmäinen syyte hylättiin nopeasti, koska Englannin lain mukaan galleria on yksityinen tila, eivätkä siellä esitetyt teokset aiheuta häiriötä lain tarkoittamassa mielessä, ellei niitä voi havaita gallerian ulkopuolelta. Inhimilliset korvarenkaat oli sijoitettu kauas ikkunoista, eivätkä viattomat ohikulkijat näin voineet häiriintyä sen olemassaolosta.

Toista, eettisten tunteiden loukkausta koskenutta syytettä käsiteltiin pitempään. Ennakkotapausten valossa ainoa kriteeri vastaajan syyllisyydelle tai syyttömyydelle oli se, tunteeeko kaksitoistajäseninen valamiehistö omia tuntejaan loukatun. Puolustus ei saanut missään vaiheessa käsitellä taiteilijan tai galleristin motiiveja tai luonnetta, teoksen taiteellisuutta tai sen puutetta, eikä tehdä vertailuja muihin moraalittomiin asioihin, joita maailmassa

tehdään ja sallitaan. Valamiehistö tuomitsikin tunteidensa perusteella äänin 10–2 taiteilijan 500 punnan ja galleristin 300 punnan sakkoihin. Valamiehistöön kuului kymmenen naista Lontoon katolisimmasta osasta sekä kaksi miestä muista osista kaupunkia.

Oikeuden päätöksen jälkeen syksyllä 1989 Young Unknowns-galleria suljettiin, mutta kesällä 1990 siellä avattiin uusi näyttely uudella teemalla. Peter Sylveire erotettiin, mitä ilmeisimmin saamansa tuomion takia, osa-aikaisesta opettajan toimestaan lontoolaisessa taidekoulussa. Inhimillisten korvarenkaiden tapaus herätti edelleen yleistä huomiota, ja Englannin televisiossa esitettiin tuoreeltaan dramatisoitu ja kommentoitu versio oikeudenkäynnistä. Ohjelman myönteisen sävyn rohkaisemina sekä Gibson että Sylveire valittivat maan korkeimpaan oikeuteen, mutta tuomiot säilyivät elokuussa 1990 tehdyllä päätöksellä ennallaan. Seuraava oikeusaste on Euroopan ihmisoikeuksien tuomioistuin, jonne juttu oli tätä kirjoitettaessa menossa.

Monet englantilaiset taiteilijat ja yliopistoihmiset ovat vaatineet tuomioiden purkamista sillä perusteella, että ne estävät vapaan taiteenteon ja johtavat suhteettomaan itesensuuriin. Pahinta tuomioissa ja niiden perusteluissa on heidän käsityksensä mukaan se, että Old Baileyssa tehtyjen päätösten jälkeen taiteilija ei voi koskaan tietää etukäteen, onko hänen teoksensa laillinen vai laitton. Vaikka työ olisi taiteilijan omasta mielestä viaton, joku voi aina nostaa syytteen sitä vastaan. Ja mikäli näin käy, pelkät valamiehistön kielteiset tuntemukset teosta kohtaan riittävät tekemään taiteilijasta jälkikäteen rikollisen. Gibsonin ja Sylveiren puolustajat väittävät, että tällainen järjestelmä on arvaamaton ja epäoikeudenmukainen.

Toisensuuntaisiakin näkökantoja on esitetty. Tapausta käsitelleen valamiehistön lisäksi monet muut näkemyksensä ilmaisseet ovat olleet sitä mieltä, että tuomio oli oikeutettu ja asianmukaisesti perusteltu. Gibsonin teosta on pidetty loukkaavana, moraalittoma-

na ja hyvän maun vastaisena. Tuomio puolestaan on nähty oikeaan osuneena muistutuksena siitä, että taiteenteollakin on moraaliset rajansa – rajat, joita taiteilijat sen paremmin kuin näytteille asettajatkkaan eivät voi rangaistuksetta ylittää.

Inhimillisten korvarenkaiden tapaus herättää joukon kysymyksiä taiteen ja moraalien suhteesta. (i) Ensinnäkin, missä mielessä taide voi olla eettisesti niin tuomittavaa, että sen tekemistä pitäisi voimatoimin rajoittaa? Mitä perusteluja voidaan esittää teosten tuomitsemiselle? (ii) Toisaalta, mitä eettisesti arvokkaita ominaisuuksia taiteeseen ja taideteoksiin voidaan liittää? Tulisiko näiden ominaisuuksien vaikuttaa lieventävästi muuten epäilyttävien teosten kohteluun? (iii) Ja vielä lopuksi, kuinka vastaukset näihin yleisiin kysymyksiin soveltuvat erityistapauksiin kuten Inhimillisten korvarenkaiden tapaukseen? Tarkastelemme näitä kysymysryhmiä seuraavassa yksi kerrallaan.²

Millä perusteella taide voisi olla moraalisesti tuomittavaa?

Taidetta ja taiteentekoa on pidetty tuomittavana lähinnä neljällä perusteella. Nämä perusteet ovat (1) muille aiheutettu vahinko, (2) itselle aiheutettu vahinko, (3) muiden tunteiden loukkaaminen ja (4) »puhdas» (kohdista 1–3 riippumaton) moraalittomuus.

(1) Teoksen vahingollisuus viattomille kolmansille osapuolille voi ensimmäisen kerran tulla esiin jo valmistusvaiheessa: ihmiset, eläimet ja luonnonmuodostumat, joita taiteilija käyttää materiaalinaan tai aiheenaan, voivat joutua kärsimään taiteen alttarilla.³ Rärkeimpiä esimerkkejä ihmisten väärinkäytöstä ovat lasten kuvaaminen visuaalisessa pornografiassa ja aitoa fyysistä väkivaltaa tallentavat ns. snuff-elokuvat – jälkimmäisten olemassaolosta ei tosin ole varmoja todisteita. Eläimiä vahingoitetaan taiteen nimissä sekä tietoisesti että ajattelemattomuuden takia. Edelliseen luokkaan

kuuluu paljon keskustelua herättänyt suomalainen video, jossa kuvataan muun muassa aidon elävän kissan pahoinpitely kuoliaaksi. Ajattelemattomuutta edustanevat hevoset teatterin lavalla ja eläinten käyttö sirkustaiteessa. Elottomat luonnonmuodostelmat voivat tärveltyä ympäristötaideteoksia valmistettaessa, ja niiden tuhoutuminen saattaa vahingoittaa epäsuorasti monia ihmis- ja eläinyksilöitä. Kaikki nämä fyysisen vahingonteon lajit ovat selvästi tuomittavia niin taiteessa kuin taiteen ulkopuolellakin.

Viattomien osapuolten vahingoittamista voi liittyä paitsi teosten valmistukseen myös niiden esittämiseen. Jos esimerkiksi teatteriseurue vaarantaa ilman ennakkovaroitusta yleisönsä turvallisuuden räjähteiden taitamattomalla käytöllä tai muulla varomattomuudella, seurueen toiminta on samalla tavalla tuomittavaa kuin niiden taiteilijoiden, jotka teosta luodessaan vahingoittavat kohdettaan tai materiaaliaan. Kaikki yleisön vaarantaminen ei kuitenkaan kuulu muille tuotetun vahingon piiriin. Täysi-ikäiset ihmiset, jotka osallistuvat taiteelliseen esitykseen omasta vapaasta tahdostaan, ovat useimmiten myös itse vastuussa aiheutuneesta vahingosta. Erityisesti jos teos on psyykkisesti shokeeraava tai henkisesti loukkaava, yleisön oma osuus vahingon tuottamisessa on huomattava: jokainen täysivaltainen taiteen kuluttaja tietää, että taiteilijat ovat kautta aikojen pyrkineet shokeeraamaan ja ravistelemaan katsojiaan, lukijoitaan ja kuulijoitaan. Lapsille ja vajaa- valtaisille aiheutuneet henkiset järkytykset ovat eri asia, mutta toisaalta niistä on vastuussa myös holhooja, ei ainoastaan teoksen tekijä tai näytteille asettaja.

Taide voi edelleen vahingoittaa kolmansia osapuolia epäsuorasti joko yllyttämällä yleisöä väkivaltaan tai vahvistamalla yleisön väkivaltaisuutta ylläpitäviä ennakkoluuloja. Erityisesti pornografialla ja väkivaltakuvauksilla on väitetty olevan raaistavia vaikutuksia. Taiteen suora yllytysvaikutus on kuitenkin todennäköisesti melko pieni: henkisesti häiriintyneet yksilöt voivat oppia uusia

väkivallan muotoja elokuvista ja kirjallisuudesta, mutta kokonaisia taiteenlajeja ei voitane heidän takiaan kieltää. Vai pitäisikö Raamattu tuomita sillä perusteella, että se sisältää raakoja väkivalta-kohtauksia? Vahingollisten rooli- ja käyttäytymismallien tukeminen elokuvissa ja kirjallisuudessa luo vakavamman uhan yksilöiden turvallisuudelle. Pornografia ylläpitää varmasti omalta osaltaan käyttäytymismalleja, jotka lisäävät (tai pitävät ennallaan) epäoikeudenmukaista vallanjakoa miesten ja naisten välillä. Samoin fyysinen väkivalta taiteessa saattaa pitää yllä väkivaltaisia asenteita arkielämässä. Mutta eräänlaiseksi taiteen puolustukseksi voidaan todeta, että samoja vahingollisia asenteita tukevat myös televisiosarjat, viihdelukemistot, »harmittomat» teatteriesitykset ja elokuvat sekä arkielämä itse. Teosten ja taiteenlajien tuomitseminen asenteista, jotka vallitsevat kaikilla muillakin elämän aloilla, ei välttämättä ole oikein.

(2) Toinen mahdollinen peruste taiteen tuomitsemiselle on »itselle aiheutettu vahinko». Esiintyjät voivat saattaa itsensä vaaratilanteisiin luodessaan ja tulkitessaan tiettyntyyppisiä teoksia. Performanssiryhmän esitykseen voi kuulua keskinäistä viiltelyä ja mukilointia; teatteriesityksiin ja elokuvien tekoon voi liittyä näyttelijöiden terveyttä vaarantavia elementtejä. Toisaalta katsojat voivat altistaa itsensä vahingolle osallistumalla uhkaavaksi tiedettyyn näyttökseen. Kun Jumalan teatteri oli Oulussa todistanut vaarallisuutensa, ryhmän seuraavissa esityksissä yleisö oli läsnä selvästi omalla vastuullaan. Vielä yksi mahdollisuus on se, että esitys voi yllyttää yleisöä itsensä vahingoittamiseen. Esimerkiksi Michael Cimiron elokuvasta *Kauriimmetsästäjät* (1978) on väitetty, että sen esittäminen lisäsi hetkellisesti venäläisen ruletin suosiota ja aiheutti näin epäsuorasti kohtalokkaita onnettomuuksia.

Kysymys siitä, milloin itselle aiheutettu vahinko tekee teosta moraalisesti tuomittavan, on monisyinen. Yksinkertaistaen voidaan sanoa, että järkeillä ja tasapainoisilla yksilöillä, jotka toimivat

omasta tahdostaan, vailla pakkoa ja tietoisina tekojensa seurauksista, on oikeus vahingoittaa itseään mielensä mukaan. Käytännössä normaalissa mielentilassa olevat aikuisetkaan ihmiset eivät aina täytä kaikkia mainittuja ehtoja täydellisesti, lapsista ja mielenhäiriössä olevista puhumattakaan. Järkeväksi periaatteeksi on kuitenkin katsottu se, että todisteiden esittäminen yksilön sieluntilasta tai häneen kohdistuvasta pakosta kuuluu niille, jotka haluavat rajoittaa hänen vapauttaan. Pieniä lapsia, vakavasti mielisairaita ja tilapäisessä mielenhäiriössä olevia on ehkä estettävä vahingoittamasta itseään taiteellisissa harrastuksissa, mutta täysivaltaisten aikuisten on halutessaan vapaasti saatava vaarantaa itsensä myös taiteen parissa.

(3) Taiteen loukkaavuus jakaantuu kahteen osaan sen mukaan, kehen tai mihin loukkaus kohdistuu. Ensinnäkin teokset voivat pilkata esittämäänsä kohdetta tai muuten saattaa ihmisyksilöitä tai -ryhmiä naurunalaisiksi. Pilkan kohteina voivat olla Jumala, valtamielipiteet ja vallanpitäjät tai erilaiset muut kansalaisryhmät. Näistä ensin mainittu loukkaavuuden laji, jumalanpilkka, on joko käsitteellisesti mahdotonta tai kohteensa hyvinvoinnin kannalta merkityksetöntä. Mikäli Jumalaa ei ole olemassa, ei voi olla olemassa häneen kohdistuvia loukkauksiakaan. Mikäli taas Jumala on olemassa, hän on täydellinen olento, johon loukkaukset eivät vaikuta. Valtamielipiteisiin ja vallanpitäjiin kohdistuva pilkka puolestaan kuuluu osana demokratian toimivuuteen ja se pitäisi sallia yhteisen hyvän nimissä. Ainoat mahdollisesti tuomittavat loukkaukset kohdistuvat puolustuskyvyttömiin kansalaisryhmiin, jotka eivät ole julkisuutta tai valtaa tavoitellessaan tieteen tahtoen altistaneet itseään arvostelulle. Erityisesti erilaisiin vähemmistöryhmiin, riistettyihin ja alistettuihin kohdistuva pilkka on useimmiten moraalisesti tuomittavaa. Olemassaolevaa sortoa *kuvaavat* teokset on kuitenkin tässä erotettava sortoa *tukevista* ja ruokkivista teoksista. Moraalinen tuomio koskee vain jälkimmäistä pilkan

luokkaa, ja sitäkin »muille aiheutetun vahingon» perusteella, ei pelkän loukkauksen takia.

Esittämiensä kohteiden lisäksi taideteokset voivat loukata yleisön moraalisia tunteja tai siveellisiä käsityksiä. Näiden loukkausten vakavuus eettiseltä kannalta riippuu siitä, ovatko teokset julkisesti havaittavia ja niiden aiheuttamat haitat yleisesti ymmärrettäviä. Julkiset vallitsevien tunteiden loukkaukset, sellaiset kuin alastomuuden esittely kaupungin kaduilla, saattavat aiheuttaa joillekin ihmisryhmille aitoa sielullista vahinkoa. Mutta aiheutettu vahinko on kussakin tapauksessa tarkoin määriteltävä ja arvioitava ennen kuin sen perusteella ryhdytään tuomitsemaan ja rajoittamaan vapaata ilmaisua.

(4) Hyvin yksityisluonteiset siveellisten tunteiden loukkaukset esiintyvät yleensä eettisessä keskustelussa samoissa yhteyksissä kuin viittaukset puhtaaseen moraalittomuuteen. Ajatuksena on tällöin se, että moraalinen arvostelma voidaan perustella vetoamalla joihinkin absoluuttisiin arvoihin, joiden salainenkin loukkaaminen on eettisesti tuomittavaa. Nämä arvot voivat periaatteessa olla joko täydellisen subjektiivisia tai täydellisen objektiivisia. Mikäli ne ovat täysin subjektiivisia – yhden yksilön henkilökohtaisia arvoja – niiden merkitys muiden ihmisten käyttäytymiselle ja sen säätelylle on kyseenalainen. Jos taas kyseessä olevien arvojen väitetään olevan absoluuttisia ja objektiivisia, pulmaksi tulee, kuka nämä arvot tunnistaa tai määrittää. Taiteen sensuroijat uskovat usein saavansa ehdottomat arvonsa perinteisistä uskonnollisista, erityisesti kristillisistä, käsityksistä. Mutta niin julkisessa keskustelussa kuin filosofisessa kirjallisuudessaakin uskonnollisten moraalikäsitusten soveltaminen yhteiskunnalliseen säätelyyn on toistuvasti osoitettu ongelmalliseksi.

Millä perusteilla taide voisi olla moraalisesti ylentävää?

Eettisesti tuomittavien piirteiden lisäksi taideteoksilla on väitetty olevan myös eettisesti arvokkaita ominaisuuksia. Sensuuria koskevissa kiistoissa ja estetiikan historiassakin useimmin esitettyjä teosten ansioita ovat olleet (a) taiteellisuus, (b) hyödyllisyys ja (c) totuudellisuus. On ajateltu, että loukkaavia, siveettömiä ja jopa lievästi vahingollisia teoksia voidaan puolustaa moraalista tuomiota ja laillisia rajoituksia vastaan vetoamalla niiden yleisiin ansioihin. Tämän puolustuksen kestävyys riippuu pitkälti siitä, mitä teosten puolestapuhujat tarkoittavat taiteellisuudella, hyödyllisyydellä ja totuudellisuudella.

(a) Teoksen taiteellisuuden, taiteellisen arvon tai esteettisen arvon määrittelyssä voidaan erottaa kaksi päälinjaa. Ensimmäinen niistä perustuu taidetta kuluttavan maallikon näkökulmaan, ja sen on edustavasti ilmaissut amerikkalaisfilosofi Joel Feinberg, joka kirjassaan *Offense to Others* puolustaa taiteellisuuteen vedoten ranskalaisohjaaja Just Jaeckinin elokuvaa *Emmanuelle* vuodelta 1973.⁴

Emmanuelle on tarina ranskalaisen diplomaatin vaimosta, joka Bangkokissa, miehensä asemapaikalla, ajautuu seksuaaliseen kanssakäymiseen kaikenikäisten ja -rotuisten miesten ja naisten kanssa. Elokuva koostuu toisiaan seuraavista pornografisista kohtauksista, jotka on juonen avulla liitetty löyhästi yhteen. Tarinan läpäisee eräänlainen ranskalainen »filosofisuus», jonka sanoma muistuttaa katsojaa Platonin *Pidoista*: kaikkien kauniiden ihmisruumiiden rakastaminen erilaisten keski-ikäisten elostelijoiden ohjaamana johdattaa ilmeisesti *Emmanuelle*lle kohti korkeampaa kauneuden ja rakkauden kokemista.

Feinberg myöntää, että *Emmanuelle* on selvästi pornografinen elokuva, mutta puolustaa silti sitä moraalista ja laillista tuomiota vastaan seuraavasti:

»[Elokuva on] tuotettu taiteellisuudella, joka erottaa sen lähes kaikista muista olennaisesti pornografisista elokuvista. *Emmanuelle* on itse asiassa monin tavoin kaunis. Taustana tapahtumille on eksoottinen Bangkok, jonka pittoreskit kadut ja upeat puutarhat, samoin kuin lähistön viidakot ja vuoret, on kuvattu niin taidokkaasti, että elokuva voittaisi palkintoja matkadokumenttien sarjassa. [Taustamusiikki] on hienostunut ja eroottista – kyseessä on ehkä suggestiivisin musiikki sitten Ravelin *Boleron* – ja sen tulkitsee herkästi täysi sinfoniaorkesteri. Vaikuttavien tanssikohtausten koreografiat on laadittu elokuvaa varten, mutta niiden perustana ovat aidot itämaiset kaavat.»⁵

Kuvauksensa perusteella Feinberg pääättelee, että *Emmanuelle* ei voi olla todella säädytön elokuva, koska, kuten hän sanoo, »taiteellisuus ja säädyttömyys sopivat huonosti yhteen». Feinberg uskookin, että vaikka tavallinen pornografia tuomittaisiin moraalisesti ja kiellettäisiin laissa, *Emmanuel*en kaltaiset elokuvat pitäisi silti hyväksyä taiteellisen arvonsa ansiosta.

Feinbergin käsitystä *Emmanuel*en taiteellisesta arvosta voidaan helposti kritisoida sekä esteettiseltä että eettiseltä kannalta. Estetiikan näkökulmasta sellaiset teoksen ominaisuudet kuin »eksoottisuus», »taidokkuus», »suggestiivisuus» ja »vaikuttavuus» eivät juurikaan lisää sen arvoa tai taiteellisuutta. Elokuvan onnistuneisuus matkailumainoksena tai tunteiden herättäjänä ei tee siitä taidetta missään vakavassa mielessä. Etiikan kannalta taas luetellut ominaisuudet lisäävät enemmän kuin vähentävät teoksen vahingollisuutta. Jos pornografiset elokuvat levittävät ja ylläpitävät vaarallisia ja väkivaltaisia asenteita, taidokkuus ja vaikuttavuus vain auttavat niitä tässä tehtävässä. Taiteellisuus Feinbergin kuvauksessa merkityksessä ei tee teoksista moraalisesti ylentäviä tai välttämättä edes hyväksyttäviä.

Teosten taiteellisuutta ja taiteellista arvoa voidaan kuitenkin lähestyä toisestakin suunnasta, nimittäin taideyhteisön ja ns. institutionaalisen taiteen määritelmän näkökulmasta. Tämän lähestymistavan mukaan taidetta – ja näin myös taiteellista – on kaikki se, minkä taideyhteisö hyväksyy taiteeksi. Kyseisen yhteisön jäseniä ja osainstituutioita ovat asemansa vakiinnuttaneet taiteilijat, tunnustetut teatterit, konserttitalot, galleriat ja taidemuseot sekä arvostelijoiden ja taiteentutkijoiden ammattikunnat. Taideyhteisö voi itse keskuudessaan arvioida teosten taiteellisuutta mitä erilaisimmilla kriteereillä, jopa kiistellä tulkintojensa oikeellisuudesta, mutta ulkopuolelta tarkasteltuna ainoa taiteellisuuden mittari on yhteisön hyväksyntä. Institutionaalista taiteen määritelmää on viime vuosikymmeninä usein käytetty aseena sensuurin vastaisessa taistelussa sekä Suomessa että maailmalla.

Lähestymistavan perustava ongelma on siinä, että eettisyys on aina esteettisyyttä tärkeämpi tekijä inhimillisen toiminnan säätelyssä. Vaikkakin taideyhteisö voi määrätä, kuuluvatko olemassaolevat teokset taiteen vai ei-taiteen luokkaan, se ei voi määrätä, ovatko ne eettisesti hyväksyttäviä vai tuomittavia. Viattomien katsojien, kuulijoiden tai ohikulkijoiden turvallisuutta ei saa vaarantaa pelkästään oikean taiteellisen vaikutelman saavuttamiseksi tai ylläpitämiseksi. Institutionaalisen taidekäsityksen kannattajat myöntävätkin useimmiten, että taiteenteossa on noudatettava samoja eettisiä sääntöjä kuin muilla elämänaloilla. Tosin monet heistä väittävät, että taideinstituution vapaudella on myönteisiä vaikutuksia yhteiskuntaan ja maailmaan. Mutta vaikka rajoituksia ehkä pitäisikin tämän huomautuksen perusteella välttää, ratkaisun syynä olisi taiteen hyödyllisyys, ei sen taiteellisuus.

(b) Taiteella on väitetty olevan ainakin kolmenlaisia hyötyvaikutuksia. Ensimmäinen näistä on henkilökohtainen taloudellinen kannattavuus: taide voi toimia taiteilijan ansiotulojen lähteenä ja

sijoittajan sijoituskohteena. Nämä vaikutukset eivät kuitenkaan tee teoksista moraalisesti arvokkaita.

Toinen mahdollinen hyödyn lähde on taiteen vaikutus mielipiteiden muokkaajana ja toiminnan säätelijänä yhteiskunnassa. Platon hyväksyi ihannevaltioonsa vain runouden, joka kuvasi jalojen miesten yleviä tekoja; sosialistinen realismi halusi taiteen ylistävän vallankumouksen saavutuksia; isänmaallista taidetta on kaikkialla käytetty sotapropagandan osana. Viime aikoina joissakin Afrikan maissa on valjastettu maalaustaide ja musiikki terveyskasvatukseen palvelukseen: immuunikatoa vastaan kamppaillaan lukutaidottomien parissa julistein ja lauluin. Kaikkien näiden ihannekuvienvälinen käytännön toimenpiteiden taustalta löytyy ajatus taiteesta välineenä kansanvalistukseen, poliittiseen muokkaukseen ja moraalikasvatukseen. On kuitenkin kyseenalaista, voidaanko yhden valtion tai yhteiskunnan ehdoilla toimivaa taidetta pitää sen paremmin eettisesti toivottavana kuin esteettisesti arvokkaanakaan. Ongelmalliseksi muodostuu tässä, samoin kuin taiteen moraalittomuutta tarkasteltaessa, kysymys siitä, kuka määrittää puolustettavat ja kannatettavat arvot. Eettinen ylentävyys yhden valtion kannalta on useimmiten moraalittomuutta toisen valtion näkökulmasta. Eikä ole edes selvää, voidaanko ensisijaisesti käyttäytymisen säätelyyn tarkoitettuja maalauksia, sävellyksiä ja muita esityksiä pitää missään vaativassa mielessä taiteena.

Taiteen hyödyllisyyden kolmas muoto on muita epäsuorempi ja yleisempi. Voidaan ajatella, että vapaa taideinstituutio kuvaa ja hahmottaa maailmaa tavalla, joka lisää yksilöiden ymmärrystä ympäristöstään, ja on sitä kautta hyödyksi koko ihmiskunnalle. Mutta tämä mahdollisuus liittyykin jo kysymykseen taiteen totuudellisuudesta.

(c) Taiteen totuudellisuutta ja sen eettistä merkitystä voidaan tarkastella vastaamalla kahteen kysymykseen. Ensinnäkin, missä mielessä taide kertoo totuuden ja kuvaa erityisellä tavalla todel-

lisuutta? Ja toiseksi, kohottaako totuudellisuus teosten moraalista arvoa?

Realismin, naturalismin ja muiden tarkkaan esittämiseen uskovien oppien mukaan hyvä taideteos kuvaa todellisuutta sellaisena kuin se on – joko luonnostaan tai ideaalisesti. Tällaista totuudellisuutta on pidetty arvokkaana lähinnä sen yhteiskunnallisten vaikutusten takia. Konservatiivisten aatteiden kannattajat ovat halunneet taiteen esittävän idealisoituja kuvauksia maailmasta, jotta kansalaiset voisivat taiteen kautta omaksua selkeitä ja hyviä ihanteita. Reformien puolestapuhujat taas ovat usein halunneet ravistella uskoa vallitseviin järjestelmiin kuvaamalla yhteiskunnallisia epäkohtia ja onnettomia ihmiskohtaloita.

Olipa teosten taustalla oleva aate mikä hyvänsä, realistiset ja naturalistiset kuvaukset tarjoavat aina yhden mahdollisen näkökulman maailmaan – tähän perustuu niiden eettinen arvo. Mutta teosten hyötykäyttö valistuksen ja propagandan aseina vähentää niiden moraalista oikeutusta. Lyhytnäköisiin hyötylaskelmiin liittyy ongelmia, jotka kävivät ilmi tarkasteltaessa taiteen yhteiskunnallista vaikuttavuutta.

Ekspressionismin ja muiden mielen sisäisiin kuvauksiin uskovien oppien mukaan hyvä taideteos ilmaisee sen, kuinka ihminen kokee ympäröivän maailman. Oppien kannattajat ovat joskus väittäneet, että tällainen »sisäinen totuudellisuus» kohottaa teoksen kaikkien moraalisten pohdintojen yläpuolelle: taiteilija ei ole vastuussa esityksensä vaikutuksista muihin yksilöihin, mikäli hänen vilpittömänä tavoitteenaan on sisäisten tilojen tarkka ilmaisu. Mutta samoin kuin realismi tämäkin lähestymistapa tarjoaa vain yhden näkökulman todellisuuteen. Sisäisiä tiloja ilmaisevat teokset ovat toki arvokkaita, mutta niiden tekijöitä ja esittäjiä sitovat silti moraalin vaatimukset. Ekspressiivisyys ei oikeuta vahingon aiheuttamista muille yksilöille.

Luetteloja tyyliuunnista voitaisiin jatkaa pidemmällekin, mutta tulos olisi jokaisessa tapauksessa sama. Ympäristötaide, käsite-taide ja kaikki muutkin taiteen suuntauksat ja lajit antiikista nykypäivään asti tarjoavat omat lähestymistapansa todellisuuteen ja sen hahmottamiseen. Taiteen yleinen eettinen arvo liittyy juuri tähän kaikkien taideteosten yhteiseen kykyyn esittää, kuvata tai ilmaista asioita omalta kannaltaan. Vapaa taide esittää todellisuudesta monipuolisen kuvan, ja monipuolinen kuva todellisuudesta tarjoaa perustan mielikuvitukselle ja luovuudelle, henkilökohtaisille moraalisisille pohdinnoille ja valinnoille sekä – luovuuden, harkinnan ja aloitekyvyn kautta – myös ihmiskunnan yleiselle onnellisuudelle. Taiteen yleinen arvo ei tavallisesti yksityistapauksissa riitä oikeuttamaan vakavan vahingon aiheuttamista muille yksilöille, mutta se oikeuttaa ilman muuta itselle aiheutetun vahingon, muiden yksilöiden tunteiden loukkaukset, säädyttömyyden ja moraalittomuuden – epäselvissä tapauksissa jopa vähäisen muille aiheutetun vahingon. Taideinstituution rooli inhimillisen ymmärryksen lisääjänä kääntää nimittäin kysymykset taiteen moraalisisesta tuomittavuudesta ja ylentävyydestä päinvastaiseen järjestykseen kuin edellä esittämämme. Todistuksen taakka on taiteen hyvien ominaisuuksien ansiosta niillä, jotka haluavat tuomita ja rajoittaa taiteentekoa, ei niillä, jotka haluavat suojata sitä rajoituksilta.

Pitäisikö Richard Gibson ja Peter Sylveire polttaa?

Palaamme vielä lopuksi Inhimillisten korvarenkaiden tapaukseen ja sen arviointiin. Edeltävän perusteella arvostelma teoksen moraalisisesta laadusta vaatii vastaukset kolmeen kysymykseen. (i) Aiheuttiko Richard Gibsonin työ vahinkoa, jonka perusteella se pitäisi moraalisisesti tuomita? (ii) Oliko teoksen esittäjä näkökulma

maailmaan perusteltu, ts. oliko teoksella yleistä eettistä arvoa? (iii) Ja lopuksi, kun verrataan keskenään vastauksia kahteen ensimmäiseen kysymykseen, kummalle esitetyt perustelut ovat painavampia? Pitäisikö Richard Gibson ja Peter Sylveire tuomita vai vapauttaa?

(i) Inhimilliset korvarenkaat ei aiheuttanut kenellekään yksilölle suoranaista fyysistä vahinkoa. Materiaalina käytetyt sikiöt olivat kuolleet ennen syntymäänsä jo kaksi vuosikymmentä aikaisemmin, eikä niille voinut aiheutua vahinkoa teosta valmistettaessa. Tilanne olisi voinut olla toinen, mikäli käytetyt ihmisruumiit olisivat olleet aikuisten yksilöiden ruumiita tai sikiöt olisi lähdetty materiaalin hankkimiseksi taiteilijalle. Ainoa epäsuora vahinko, joka teoksen tiliin voidaan lukea, on sikiöiden »äideille» mahdollisesti aiheutunut kärsimys. Todennäköisesti Gibson ja Sylveire eivät olleet hankkineet heidän suostumustaan Inhimillisten korvarenkaiden tekoon. Mutta todennäköisesti kukaan ei ollut pyytänyt näiden naisten suostumusta siihenkään, että heidän syntymättömiä lapsiaan oli pidetty näytteillä tieteen nimissä vuosikymmenien ajan. Teoksen valmistustapa saattaa heijastaa naisiin kohdistuvaa epäoikeudenmukaisuutta maailmassa, mutta sitä ei missään tapauksessa ollut tarkoitettu tukemaan kehenkään kohdistuvaa vääryyttä.

Inhimilliset korvarenkaat saattoi aiheuttaa joillekin katsojilleen psyykkistä vahinkoa. Mutta mikäli nämä katsojat olivat täysivaltaisia aikuisia, joita kukaan ei ollut pakottanut galleriaan, teoksen tuottama vahinko oli heidän omalla vastuullaan: sielullinen ravistelu kuuluu usein visuaalisten taideteosten olemukseen. Mikäli taas järkytys kohdistui lapsiin tai muihin vajaanlaisiin, vastuussa olivat vanhemmat ja holhoojat, eivät taiteilija ja galleristi. Kukaan ei pakottanut vanhempia tuomaan jälkikasvuun näyttelyyn. Sitä paitsi, miksi normaalit, terveet lapset ahdistuisivat kahdesta muumioituneesta eliöstä mallinuken korvissa?

(ii) Inhimilliset korvarenkaat ei ilmeisesti ollut taiteellinen Joel Feinbergin kuvaamassa arkimielessä: teos ei ollut tavanomaisessa mielessä »kaunis» eikä »upea». Institutionaalisen määritelmän mukaan työ voidaan kuitenkin lukea taiteen piiriin. Teoksen hyödyllisyydestä puolestaan voidaan kiistellä. Inhimilliset korvarenkaat ei saavuttanut taiteilijan tarkoittamaa päämäärää, joka olisi ollut tietoisuuden kasvattaminen eläinten ja ihmisten eriarvoisuudesta maailmassa. Mutta se vaikutti moraalikeskusteluun toisella tavalla, ravistelemalla yleisön eettisiä käsityksiä taiteen rajoista. Pelkkä keskustelun herääminen työn luonteesta ja sen tuomittavuudesta osoittaa itse asiassa sen, että työ tarjosi omanlaisensa näkökulman maailmaan. Se esitti totuudellisesti jotain siitä tavasta, jolla me suhtaudumme ympäristöömme. Ja tämä totuudellisuus teki teoksen osalliseksi taiteen yleisestä arvosta luovuuden, pohdinnan, mielikuvituksen ja valintojen perustana.

(iii) Inhimillisten korvarenkaiden myönteinen arvo keskustelun ja ajatusten herättäjänä ylittää moninkertaisesti mahdollisen kielteisen arvon, joka liittyy teoksen aiheuttamiin loukkauksiin ja epäsuoraan vahinkoon. Vaikka teosta voidaan eettisesti kritisoida, sen valmistamista tai esittämistä ei silti olisi pitänyt moraalisesti tuomita eikä laillisesti rajoittaa. Erilaisilla yksilöillä ja ryhmillä voi olla erilaisia mielipiteitä Richard Gibsonin ja Peter Sylveiren työstä. Joidenkin mielestä heidän toimintansa saattoi olla osoitus huonosta mausta, ja joku saattoi pitää heidän käyttäytymistään loukkaavana tai moraalittomana. Mutta tunteilla, asenteilla ja mielipiteillä ei ole suoraa yhteyttä sellaiseen epäeettisyyteen, joka voisi oikeutetusti johtaa laillisiin rajoituksiin ja rangaistuksiin. Inhimillisten korvarenkaiden tapauksessa ainoa moraalisesti tuomittava yksityiskohta olikin taiteilijalle ja galleristille langetettu tuomio. Varsinaiset väärintekijät eivät olleet taideyhteisön, vaan Englannin oikeuslaitoksen palveluksessa.

HUOMAUTUKSIA

Ilmestynyt teoksessa *Todistajan katse*, toim. L. Krohn ja E. Konstamo. WSOY, Helsinki ja Porvoo 1992, s. 42–57.

1. Syytteiden alkukieliset nimet ovat järjestyksessä 'Causing a public nuisance' ja 'Outraging public decency'. Jälkimmäinen ei käänny kovin hyvin suomeksi yhdellä lauseella.

2. Sanoja 'eettinen' ja 'moraalinen' on kaikkialla kirjoituksessamme käytetty synonyymisesti, samoin sanoja 'etiikka' ja 'moraali'. 'Moraalisesti tuomittavaa' on termin käyttötapamme mukaan sellainen toiminta, jonka tuomitsija haluaisi estää pakolla ja voimankäytöllä, ellei sitä voida muuten estää.

3. Kiitämme dosentti Yrjö Sepänmaata, joka kiinnitti huomiomme luonnonmuodostelmiin ja niille aiheutuvaan vahinkoon, kun esitelmöimme otsikolla 'Taide ja moraalit' Suomen estetiikan seuran vuosikokouksessa 10.12.1991.

4. Feinberg 1985, 133–135.

5. Feinberg 1985, s. 134.

KIRJALLISUUTTA

Feinberg, J., *Offense to Others*. Oxford University Press, Oxford 1985.

HAKEMISTO

Tämä hakemisto sisältää viittaukset niihin nimiin, jotka on mainittu kirjan lukujen varsinaisessa tekstissä. Muut henkilöt, joihin olemme kirjoituksissa tukeutuneet ja joiden töihin olemme viitanneet, käyvät ilmi lukujen loppuun sijoitetuista huomautuksista ja kirjallisuusluetteloista.

- Ahlman, E. 208
 Aristoteles 106, 134-136, 175-177, 180
 Augustinus 136, 176
 Bentham, J. 25-28, 30, 37-39, 46, 48, 49, 55, 66-70, 73, 74, 76, 140, 168
 Berkeley, G. 68, 75-77
 Butler, J. 161
 Cicero, M.T. 136, 206
 Cimino, M. 268
 Clarke, S. 160
 Collingwood, R. G. 215, 216, 221-224, 231, 232, 236-245, 251, 252, 254, 256-259
 Collingwood, W. G. 231, 232
 Croce, B. 185-187, 215-224, 231, 251, 252, 254, 256-259
 Cudworth, R. 160
 Cumberland, R. 68, 75-77, 161
 Dali, S. 250
 Engels, F. 142
 Epikuros 176
 Feinberg, J. 271, 272, 278
 Gentile, G. 185-192, 194-196, 215, 219-224
 Gibson, R. 263-265, 276-278
 Godwin, W. 139, 140
 Hare, R. M. 168
 Hegel, G. W. F. 180, 216, 219, 258
 Hobbes, T. 68, 74, 137, 160, 165
 Homeros 134
 Hospers, J. 252-256
 Hume, D. 138, 139, 161-168, 181
 Jaeckin, J. 271
 Kannisto, H. 55

- Kant, I. 66, 67, 73, 179-181, 216, 251, 258
Karisto, A. 202
Leonardo 224
Locke, J. 137, 138, 141, 165
Luther, M. 177
Marinetti, F.T. 184
Marx, K. 142
McCloskey, H.J. 70, 71, 73, 74, 76, 79, 80
Mill, J. S. 26, 30, 31, 33, 37, 38, 39, 46, 48, 55, 66-69, 73, 74, 76, 92-95, 140,
166, 168
Moore, G. E. 25, 26, 31, 47, 48
More, H. 74, 160, 161
Mosca, G. 191
Mussolini, B. 184-196, 219
Nozick, R. 109-113, 115, 145, 146, 149-152
Paley, W. 167, 168
Papini, G. 193
Pareto, V. 191
Picasso, P. 250
Pietarinen, J. 202
Platon 7, 8, 134-136, 174, 180, 250, 258, 271, 274
Prichard, H. A. 47, 48
Primorac, I. 70, 71
Rand, A. 109-113, 115
Rawls, J. 108, 145-149, 152, 168
Rousseau, J.-J. 138, 179
Ruskin, J. 231-236, 238, 243-245
Shaftesbury, jaarli 161
Sidgwick, H. 25, 26
Smith, A. 142, 166, 168
Sokrates 31, 134-136, 174
Spinoza, B. 178-180, 241, 242
Sylveire, P. 264, 265, 276-278
Tucker, A. 167, 168
Tuomas Akvinolainen 136, 177
Turner, J. M. W. 234
Vilhelm Okkamalainen 177
Westermarck, E. 166
Wright, G. H. von 208-210

E3 Filosofia P

04B

Häyry



HELSINGIN YLIOPISTO
HELSINGFORS UNIVERSITET
UNIVERSITY OF HELSINKI

HELSINGIN YLIOPISTON KIRJASTO
HELSINGFORS UNIVERSITETS BIBLIOTEK
HELSINKI UNIVERSITY LIBRARY

KESKUSTAKAMPUKSEN KIRJASTO
CAMPUSBIBLIOTEKET I CENTRUM
CITY CENTRE CAMPUS LIBRARY

OPI:SKELIJAKIRJASTO

XN

Hyvä, kaunis, tosi

Mahdollisimman monelle on taattava mahdollisimman suuri, yhtäläisesti toteutettavissa oleva onnellisuus, hyvinvointi ja vapaus. Yksilöiden toimia ei saa pakolla tai uhkauksilla rajoittaa, elleivät heidän toimensa selvästi vahingoita toisia tai puutu liian jyrkästi toisten vapauteen. Kaikki yksilöt on otettava yhtäläisesti huomioon moraalisisessa päätöksenteossa.

Näitä periaatteita kannattamaan päätyvät kirjoittajat joutuvat – vastustaessaan turhan kärsimyksen sallimista ja edistämistä; yksilöiden vapauden alistamista totalitaristisille periaatteille ja perusteettomien erojen luomista ihmisryhmien välille – kuitenkin toteamaan: "Monet henkilöt käyttäytyvät yksityiselämässään tavoilla, jotka ovat mielestämme järjettömiä, moraalittomia, piittaamattomia, fanaattisia tai yksinkertaisesti typeriä."

Heta Häyry on käytännöllisen filosofian dosentti Helsingin ja oikeusfilosofian dosentti Lapin yliopistossa. Hän toimii Suomen Akatemian vanhempana tutkijana "Tunne, moraalit, kulttuuri ja yhteiskunta" -projektissa.

Matti Häyry on käytännöllisen filosofian dosentti Helsingin ja bioetiikan dosentti Tampereen yliopistossa. Hän toimii Suomen Akatemian rahoittaman "Biotekniikka, vapaus ja vastuu" -projektin tutkijana ja vastuullisena johtajana.

kansi: Arto Sivonen

ISBN 951-570-357-3



9 789515 703573



YLIOPISTOPAIN
HELSINKI UNIVERSIT

HYK OPISKELIJAKIRJASTO



103 030 0027