

www.humanistiliitto.fi

PL 793, 00101 Helsinki info@humanistiliitto.fi

#### Humanistiliiton hallitus

Pekka Elo, puh.joht., 040-504 3688, pekka.elo@oph.fi

Lasse Sirén, varapuh. joht., Vuorenpaikontie 5 A 7, 00820 H:ki,  
09-786995 lassesiren@hotmail.com

Jussi Tuovinen, varapuh. joht., Maneesikatu 2 B 11, 00170 Helsinki  
050-320 5821, 09-19124678, jussi.m.tuovinen@helsinki.fi

Dennis Holm, Porttiniityntie 4, 02180 Espoo 040-521 6224, Dennis.Holm@nokia.com

Seppo Kuronen, Savonkatu 9 B 19, 70100 Kuopio 017-261 9077, kurosseppo@jippii.fi

Jari Papunen, Konttisentie 12, 90310 Oulu 040-753 5470, jari.papunen@ope.ouka.fi

Terttu Palmroos, 044 5544230 Ajurinkuja 6, 08700 Lohja

Timo Rantala, 050-3481215 timo.t.rantala@gmail.com

Antti Rytönen, Vanha-Pappila 98, 14620 Tyrvääntö  
0400-463 487, 03-671 4567, antti.rytonen@oaj.fi

Gun Winter, Ulvilantie 19 F, 00350 Helsinki 09-555 245

Suomen Humanistiliitto on IHEUn (International Humanist and Ethical Union) jäsen,  
IHEU perustettiin 1952 ja se on alueensa asiantuntijaraporttija  
UNESCOssa, UNICEF:ssä ja WHOssa sekä Euroopan neuvostossa ja Europarlamentissa.

## Helsingin humanistiyhdistys ry

Tapahtumakalenteri 2007

Helsingin Humanistiyhdistys ry. järjestää talvikausina (syys-toukokuu) joka kuukausi kaikille avoimen keskustelutilaisuuden jostain ajankoh-  
taisesta ja humanistisen maailmankatsomuksen kannalta keskeisestä  
kysymyksestä. Kokoontumispaikka on Monikulttuuriyhdistys **Familia  
Club, Vilhonkatu 4 B 15, 3. krs** (Kaisaniemen metroaseman vieressä,  
sisäänkäynti olutravintola Kaislan vierestä). Aika on joka kuukauden  
**toinen torstai klo 18.00 – 20.00** ellei toisin mainita. Lisätietoja sihtee-  
riltä: **Eeva Blumenthal: piute b@hotmail.com** 050-362 5773.

#### Ohjelma 2007

La 24.2. klo 11.00 vuosikokous, kaikille avoin keskustelutilaisuus  
klo 12-14 psykologi FL **Pirkko Lahti**: Uskonnollisuus ja mielenterveys

To 8.3. Assistentti FT **Derek Fewster**: Kehitettyä historiaa? Nationalismi ja suomalaisen muinaisuuden kuva

To 12.4 Humanisti **Raili Vanninen**: Uuden Testamentin ristiriitaisuuksista

To 10.5 Filosofian opettaja / kirjailija **Arno Kotro**: Koulu, arvot ja uskonto

Kesä 2007 Veneretki Helsingin edustan tuhkansiroitusalueille

13.9. Toimittaja / teologi **Heidi Rautionmaa**: Eri vakaumusten ja maailmankuvien välinen dialogi

11.10. Tutkija TT **Titus Hjelm**: Saatananpalvelonta yhteiskunnallisena ongelmana Suomessa

To 8.11. Tutkija FM **Tanja Kukkula**: Mikä tekee uskonnosta painostavan?

13.12. Humanisti **Raili Vanninen**: Jeesus-mysteerit: argumentti Jeesuksen historiallisuutta vastaan

# Humanisti

#### julkaisija

SUOMEN HUMANISTILIITTO RY  
FINLANDS HUMANISTFÖRBUND R.F.

#### toimitus

lehti@humanistiliitto.fi  
TOIVO SALONEN VASTAAVA  
PEKKA ELO

#### ulkoasu

TYKO ELO  
www.tykoграфи.com

#### toimitusneuvosto

PEKKA ELO PUHEENJOHTAJA  
LASSE SIREN EEVA KARTTUNEN  
ERKKI MÄKLIN MARJU SALONEN  
TOIVO SALONEN GUN WINTER

#### ilmoittajalle

kokosivu 270 euroa  
puolisivua 150 euroa  
neljännessivu 85 euroa  
takakansi 370 euroa  
lisävärit ja pienemmät koot  
sopimuksen mukaan

#### tilaajalle

lehti ilmestyy  
4 kertaa vuodessa  
vuosikerran tilaushinta on 20 euroa  
Suomen Humanistiliiton  
jäsenmaksu sisältää tilauksen

#### kirjoittajalle

Lähetä kirjoituksesi päätoimittajalle.  
Jos kirjoituksesi on tietokoneella kirjoitettu oheista levyke,  
jossa tarjoamasi kirjoitus on tekstimuodossa.  
Lehti pidättää oikeuden muokata ja  
lyhentää kirjoituksia. Julkaistut kirjoitukset eivät  
välttämättä vastaa Suomen Humanistiliiton kantaa

Suomen Humanistiliitto on Kulttuuri-, mielipide- ja  
tiedelehkien liitto Kultti ry:n jäsen.

#### ostajalle

irtonumeron hinta on 5 euroa  
Irtonumeroita on ostettavissa  
Akateeminen Kirjakauppa, Keskusk. 1, 00100 Hel.  
Reilun kaupan TÄHTI, Hämeentie 48, 00530 Hel.

#### painopaikka

PAINTEK, HELSINKI

Tehostamispyrkimykset ovat koetelleet ja koettelevat yliopistoa. Yliopistoa on viimeiset kymmenen vuotta katsottu mitattavissa olevien tuloksien näkökulmasta. Taloudelliset toiveet, yhteiskuntapoliittiset tavoitteet ja ajan uskomukset muokkaavat yliopistoa välineenä. Siksi akateemisen opetuksen ja tutkimuksen erityisluonne eivät sovellu perusteeksi vallitsevassa päätöksenteossa.

Ajassamme valtiohallinto tuottaa tehostamiskuvitelmissaan ehtymättömästi säädöksiä. Niiden avulla akateemista maailmaa pakotetaan jatkuviin muutoksiin. Kehityksen nimissä hävitetään yliopiston erityispiirteitä ja tutkimuksen humanistista merkitystä. Yliopiston kulttuurisista ja muista, osin yllättävistä tehtävistä ei olla kiinnostuneita. Päätäjiltä puuttuu edelleenkin aikaa ja kykyä paneutua yliopistoa koskeviin periaatteellisiin näkökohtiin.

Nykyhetki on jatkumon tulos, suoranainen huipentuma hyvässä ja pahassa. Yliopiston alistamisen ja muokkauksen jatkuva prosessi on käynnistynyt 1970-luvun alussa FYTT-mietinnöstä ja sen innoittamasta tutkinnon uudistuksesta. Kriittisten kommenttien vaikutuksesta on aikoinaan torjuttu moduuli-ajattelun suorituspiste, kompromissina käytössä on ollut opintoviikko. Välineellinen ajattelu on suoriutunut tästäkin hallinnollisesta epäkohdasta, nykyistä arkea ovat opintopiste ja ammattikorkeakouluista lainattu arvosteluasteikko.

Arvosokeassa ajassa ei nähdä yliopistoa autoritaarisen vallankäytön vastustajana ja sivistysyliopiston aatteen ylläpitäjänä. Neljännesvuosista sitten näitä kahta tehtävää on tähdentänyt esimerkiksi Erik Allardt. Kuitenkin kriittisyys vapautumisena autoritaarisista muodoista on johtanut uusiin oivalluksiin tutkimuksessa ja sytyttäviin avauksiin tieteessä. Yliopistoperinteen parasta on ajattelun kulttuurin vaalinta, mikä tarkoittaa nimenomaan jatkuvaa ajattelutapojen eikä muotojen uudistamista.

Yliopistoa muokataan. Holhouksen alaisena olemisesta on tullut suoranainen perinne. Paradoksaalista on, että yliopistoissa katsotaan olevan kansakunnan parhaimmat henkiset voimavarat. Holhous tarkoittaa epäluottamusta kykyyn ohjata itseä. Yliopiston autonomia on nyt sisällyksetön sana. Kehittämisperinteen jatkona nykyiseen hallitusohjelmaan on kirjattu yliopistojen taloudellisen autonomian lisääminen. Wilhelm von Humboldtin ja Juhana Vilhelm Snellmanin sivistysyliopiston idea sisältää autonomian itsenäisyytenä ja omalakisuuksena. Ajatuksena on ollut, että sivistyvä kansakunta myös haluaa tuottaa voimavaroja ajattelun kulttuurin ylläpitämiseen eikä toimi pelkästään hyötyajattelun ohjajana.

Taloudellinen autonomia sisältää ideana markkinat yliopiston ohjaamisessa. Idea tarkoittaa käytännössä projektien lisääntymistä ja soveltavan tutkimuksen vahvistumista perustutkimuksen kustannuksella. Muuttunut holhous vähentää sellaisia ihmisiä, joille on mahdollista tukeutua laajaan teoreettiseen perinteeseen aikamme ilmiöiden käsittelyssä. Samalla oheisvaikutuksena yliopiston kyky toimia yhteiskunnan omatuntona ohenee entisestään. Hallinnollisesti harmonisen yhteiskunnan rakentaminen tarkoittaa niin kritiikin kuin luovuuden hillitsemistä.

*Toivo Salonen*

# Katsomusvapaus ihmisoikeuksien ensimmäisen sukupolven oikeutena

YK:n yleismaailmalliseen julistukseen kuuluvat kolme pääartiklaa, jotka ovat seuraavat:

Kaikki ihmiset ovat syntyneet vapaina ja ovat oikeuksiltaan ja arvoltaan tasavertaiset.

Jokaisella ihmisellä on oikeudet ja vapaudet riippumattomasti hänen rodustaan, väristään, sukupuolestaan, kielestään, uskonnostaan ja politiikastaan.

Jokaisella ihmisellä on oikeus elämään, vapauteen ja turvallisuuteen.

Jokaisella on oikeudet elämisen sellaiseen tasoon, johon kuuluvat sellainen terveys ja sellainen hyvinvoinnin taso, johon sisältyvät ravinto, vaatetus, asuminen ja terveydenhoito, peruskoulutus, puhevapaus ja oikeus työhön.

Here seach Begin... (Our Affair with truth continues).

Oikeudellisen tasavertaisuuden lisäksi mainitaan arvoa koskeva tasavertaisuus (dignity), joka on juuri viittaa ihmisluonnon siihen puoleen, josta Platon käytti termiä thymos (suomennettu termillä ”kiihkeys” Platonin Valtion käänöksessä). Kysymyksessä ei ole megalothymia vaan pikemminkin isothymia. Ihmisoikeuksien julistuksessa tunnustuksen tarve pyritään korvaamaan ihmisarvoa koskevalla yhdenvertaisuudella.

Länsimaisen demokratiakäsityksen mukaan poliittinen liberalismi ja poliittinen demokratia ovat lähisukuisia käsitteitä, mutta toisistaan erillisiä. Poliittinen liberalismi on luontevaa mää-

ritellä lakisidonnaisen hallinnollisen järjestyksen toteuttamiseksi, järjestyksen, jossa suojataan tietty toiminnan piiri yksilön ympärillä ja tietyt oikeudet, joita yksilö käyttää oman valintansa mukaan valtiovallan valvomatta. Ihmisen (perus)oikeudet (tai kansalaisoikeudet) voidaan rajata ainakin kolmeksi kokonaisuudeksi:

ensiksikin kansalaisen oikeus vapaasti, kenenkään tai minkään valvomatta käyttää persoonaansa ja omaisuuttaan (eli John Locken mukaan nimeytyt, lockelaiset oikeudet.), mainitut oikeudet ovat Yhdysvaltojen itsenäisyysjulistuksen ja Bill of Rights-julistuksen oikeuksia (yhdysvaltojen perustuslain 10. lisäyksen oikeuksia.

toiseksi kansalaisen oikeus vapaasti kannattaa erilaisia uskonnollisia tai maallisia katsomuksia ja ajatella vapaasti katsomuksista omalla erityisellä tavallaan.

Kolmanneksi kansalaisen oikeus olla vapaa tekemään kaikkea, minkä valvonta ei ole välttämätöntä yhteisöllisesti arvokkaiden tavoitteiden suojaamiseksi. Poliittiset oikeudet ja vapaudet (esimerkiksi lehdistönvapaus) kuuluvat tähän ryhmään.

Yllä oleva erittely koskee ns. ensimmäisen sukupolven oikeuksia, joita YK:n ihmisoikeuksien julistus ainakin koskee. Tämä julistus voi olla siten selkiytymätön, että ainakin osittain siihen sisältyvät ns. toisen ja kolmannen sukupolven taloudelliset ja sosiaaliset oikeudet, joita ovat esimerkiksi oikeus työ-

hön, asumiseen ja terveydenhoitoon. Ihmisoikeuksien luettelon laajennus kyseisillä oikeuksilla on ongelmallista sen vuoksi, etteivät ne ole ilman muuta sovittavissa yhteen ensimmäisen sukupolven taloudellisten oikeuksien kanssa, siis sellaisten kuin omistusoikeudet ja taloudellisen vaihdannan vapaus.

Oikeudella ymmärretään tavallisesti sitä, että sen haltijalle (subjektille) suojataan jotakin siten, että muilla on velvollisuus jättää jotkin teon tekemättä tai tehdä jotakin määrättyä oikeuden toteutukseksi. Suojattujen vapauksien tapauksessa toisten ihmisten velvollisuuksien sisältönä on joistakin teoista pidättyminen, joten velvollisuudet ovat vajaita samanaikaisesti kuin subjektin oikeus on täydellinen. Tässä yhteydessä on tavallista puhua negatiivisista oikeuksista, jotka ovat katsomusvapauden kannattajille arvokkaita. Vapaus on yksilön vapautta kannattaa omia katsomuksiaan ja toimia niiden mukaisesti.

Katsomusvapauden tapaisten negatiivisten oikeuksien lisäksi ihmis- tai kansalaisoikeuksiin on ollut aikomus sisällyttää toisen ja kolmannen sukupolven oikeudet. Jotta ne voitaisiin taata kysymykseen tulevina positiivisina oikeuksina, niiden subjektiin tai haltijaan kohdistuvat velvollisuudet vaativat joitakin ihmisiä (viranomaisia) tekemään määrätekoja oikeuden haltijan hyväksi. Ihmisoikeuksiin kyllä täytyy liittää joitakin positiivisia oikeuksia. Tus-

kin voimme tulla toimeen ilman sel-  
laista oikeutta, jonka sisältönä on se,  
että järjestynyt oikeuslaitos suo meille  
oikeutta.

Muodollinen poliittinen demokra-  
tia tarkoittaa kansalaisten yleistä oi-  
keutta äänestää ja osallistua poliittiseen  
vallankäyttöön eli siis kaikkien kansa-  
laisten oikeutta äänestää ja ottaa osaa  
poliittiseen toimintaan. Osallistumisen  
oikeutta voidaan pitää liberalistiseen  
poliittiseen järjestykseen kuuluvana  
erillisenä, jopa tärkeimpänä oikeutena,  
joten liberalismi ja demokratia ovat  
voineet historiallisesti yhdistyä. Tästä  
ilmeisestä sukulaisuudesta huolimatta  
on teoreettinen virhe olla erottamatta  
liberalismia ja demokratiaa. Yhteis-  
kunta voi olla liberalistinen olematta  
kuitenkaan demokraattinen siten kuin  
1800-luvun Iso-Britannia, jossa äänioi-  
keus ja vaalikelpoisuus eivät olleen yleis-  
siä. Samoin voi olla siten, että yhteis-  
kunta on demokraattinen olematta kui-  
tenkaan liberalistinen. Joissakin vai-  
heissa Iranin islamilainen tasavalta on  
täyttänyt rehellisten vaalien osalta  
muodollisen kansanvallan kriteerit,  
vaikka se on ollut samanaikaisesti hy-  
vin antiliberalistinen. Shaahin Iran ei  
ollut samassa mielessä demokraattinen,  
vaikkakin oli hyvin pitkälle liberalisti-  
nen.

# Timo Andersson

## David Hume, skeptisismi ja uskontokritiikki

Skeptiko (1/2007) muistuttaa siitä, että David Humen uskontokritiikki on jätetty suomentamatta lähes kokonaan. Samaa voidaan sanoa myös Humen skeptisismistä. Kuten skeptikossa todeentaankin, juuri suomennetussa esseiden kokoelmassa on yksi skeptisismiä ja yksi uskonnonkritiikkiä koskeva kirjoitus. Uskontokritisista tutkielmista pitäisi välttämättä kääntää tärkeä *The Natural History of Religion* ja skeptisismien kannalta niin ikään tärkeä *Dialogues Concerning Natural Religion*. Lisäksi kääntämättä on jäänyt Humen varsinainen pääteos *Theatise of Human Nature* ja etiikkaa käsittelevä myöhäisteos *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*.

Humen filosofian Suomessa liian vähäiselle huomiolle jätetyt osa-alueet liittyvät toisiinsa ja ovat tärkeitä hänen koko filosofialleen. Hän on kehitellyt skeptisismiään pohjaksi sekä etiikalleen että uskonnonkritiikilleen.

### Skeptismin lyhyt historia:

Skeptinen filosofia on syntynyt pääasiassa hellenistisenä aikana. Elpyesään 1500-luvulla siitä tuli tärkeä osa renessanssin humanismia. Hellenistisenä aikana skeptisismi tunnettiin kahtena perinteenä. Elisläisen Pyrhonin pe-

rustama pyrhonilaisuus on koulukunnista vanhempi. Nuorempi koulukunta on Arkesilaoksen perustama akatemialainen skeptisismi. Pyrhonilaiselle perinteelle on tyypillistä luopuminen jonkin asian puolesta tai vastaan esitetävistä todisteluista. Paitsi kaikkea tietoa, myös kaikkea tietämättömyyttä koskevista varmoista väittämistä luopumista pyrhonilainen suositteli siksi, että hänen tavoittelemansa mielenrauhan saavuttamisen ehtona oli arvostelmien esittämisestä luopuminen. Pyrhonilaisuuden motivaatiopohjana oli eettinen teoria. Pyrhonilaisuus oli sävyllään agnostista sen lisäksi, että se oli negatiivista todistelua.

Pyrhonilaiset voivaan nähdä myöhemmän agnostisen asenteen airueiksi antiikissa. 1500-luvun tunnetuin skeptikko Michel de Montaigne oli tunnettu erityisesti pyrhonilaisuudestaan.

Pyrhonilaisuudesta poiketen Ateenan Akatemiassa harjoitettu skeptisismi oli tietyllä tavoin paluuta Sokrateksen filosofiaan. Tunnetusti Sokrates pyrki osoittamaan haastattelumenetelmälään, että hänen vastaväittelijänsä sitoutuvat itse sellaisiin taustaoletuksiin, joiden pohjalta heidän on mahdoton puolustaa omia teesejään. Kysymys on ns. umpikujien eli aporioiden etsimi-

sestä vastaväittelijöiden todisteluista. Todistelujen umpikujia etsivänä eli aporeettisena menetelmänä Sokrateen menetelmä on negatiivinen eli sellainen, joka siis pyrkii kumoamaan todisteluja.

Akatemialaista skeptisismiä on pidetty kenties liian suoraviivaisesti siten dogmatisoivana, että sen kannattajat olisivat pitäneet tietämättömyyttä varmempana kuin tietoa. Ainakin alkuvaiheessa hekin ovat saattaneet pitää edeltäjäkseen katsomansa Sokrateen tapaan tietämättömyyttä yhtä epävarmana kuin tietoaakin. Tässä suhteessa he eivät ainakaan olisi poikenneet pyrhonilaisista, jotka kysyivät: voimmeko olla varmoja siitäkään, ettemme tiedä mitään. Akateemiset skeptikot eivät siis olisikaan olleet dogmatisoivampia kuin pyrhonilaisetkaan.

Pyrhonilaiset voivaan nähdä myöhemmän agnostisen asenteen airueiksi antiikissa. 1500-luvun tunnetuin skeptikko Michel de Montaigne oli tunnettu erityisesti pyrhonilaisuudestaan.

Pyrhonilaisuudesta poiketen Ateenan Akatemiassa harjoitettu skeptisismi oli tietyllä tavoin paluuta Sokrateksen filosofiaan. Tunnetusti Sokrates pyrki osoittamaan haastattelumenetelmäl-

lään, että hänen vastaväittelijänsä sitouvat itse sellaisiin taustaoletuksiin, joiden pohjalta heidän on mahdoton puolustaa omia teesejään. Kysymys on ns. umpikujien eli aporioiden etsimisestä vastaväittelijöiden todisteluista. Todistelujen umpikujia etsivänä eli aporeettisena menetelmänä Sokrateen menetelmä on negatiivinen eli sellainen, joka siis pyrkii kumoamaan todisteluja.

Akatemialaista skeptisismiä on pidetty kenties liian suoraviivaisesti siten dogmatisoivana, että sen kannattajat olisivat pitäneet tietämättömyyttä varmempana kuin tietoa. Ainakin alkuvaiheessa hekin ovat saattaneet pitää edeltäjäkseen katsomansa Sokrateen tapaan tietämättömyyttä yhtä epävarmana kuin tietoakin. Tässä suhteessa he eivät ainakaan olisi poikenneet pyrhoneilaisista, jotka kysyivät: voimmeko olla varmoja siitäkään, ettemme tiedä mitään. Akateemiset skeptikot eivät siis olisikaan olleet dogmatisoivampia kuin pyrhoneilaisetkaan.

Pierre Charron oli Michel de Montaignen oppilas ja vastauskonpuhdistusta ajanut skeptikko, joka pyrki yhdistämään fideistisen kristinuskon ja pyrhoneilaisen skeptisismiin. Hän vaikutti Rene Descartesiin menetelmällisellä näkemyksellään, että epäily on totuuden etsinnän menetelmä.

Pierre Bayle katsoi puolestaan skeptikkona skeptisismiin tukevan sanan- ja katsomuksenvapautta. Hän oli katolilaisuudesta luopunut protestantti ja Rotterdamin protestanttisen yliopiston professori. Hän oli vastakkaisella puolella uskoriidoissa kuin Pierre Charron.

David Hume on kuuluisa pyrhoneilaisia kohtaan esittämästään kritiikistä. Pyrhoneilaista filosofiaa näyttäisi olevan mahdotonta puolustaa silloin, kun sitä sovelletaan ihmisaisteihin ja käytännöllisen elämän tilanteisiin. Soveltaminen näet johtaisi soveltajien täydelliseen toimimattomuuteen. Hume ei näytä

hylkäävän pyrhoneilaisuutta kokonaan. Hän katsoo pyrhoneilaisen filosofiaa voitavan puolustaa niin kauan kuin sovellutusalanat ovat puhtaasti teoreettiset periaatteet. Näiden tapauksessa ei voida löytää puolesta tai vastaan juurikaan niin vahvoja perusteita, että mikään lopullinen tieto olisi mahdollista oikeuttaa noiden perusteiden nojalla.

Skeptisismiin ja etiikan suhteesta voidaan sanoa ainakin sen verran, että skeptikolle kaikki etiikka on välttämättä sekularistista. Silloinkin, kun (pyrhoneilainen) skeptikko (esimerkiksi Pierre Charron) on tunnustautunut jumalaan uskovaksi, hän ei ole voinut pitää etiikkaa muuna kuin sekularistisena.

# Kauko Tuovinen

## Kankeutta ennen kuolemaa

Kun kuolen, raukenen tyhjiin. Kuoleman hetkellä persoonani, mieleni, minäni lakkaa olemasta. Sitten ruumiini hajoaa molekyyleiksi ja atomeiksi, jotka siirtyvät biosfääriin kierrätykseen - siis eivät ”tyhjiin”.

Kuoltuani en nuku ikuista unta. Ei ole tuota yksikön ensimmäistä persoonaa, subjektia. Ei ole nukkumista eikä unta, koska ei ole sitä oliota, joka nukkuisi tai olisi unessa. Ei ole myöskään esimerkiksi pimeyttä, hiljaisuutta tai rauhaa, sillä ei ole minää joka mitenkään kokisi tai mieltäisi noita tiloja tai olemisen tapoja. Ikuista tuo ei-oleminen tai olemattomuus on vain sikäli kuin ruumiistani jälkeenjäävät molekyylit jatkavat menoamistaan.

”Olla kuolleena” on virheellinen, ikään kuin aktiivinen ja subjektin sisältävä ilmaus. Kuoltuani 'minä' en kerta kaikkiaan ”ole” yhtään mitenkään, en ”ole” edes kuolleena. Kuollut olen toisille ihmisille, en itselleni. Heidän muistoissaan ”minä elän” - sukupolven tai parin ajan.

Yllä olevassa ”fakta hommassa” puhuu yksi minun useasta minästäni, jokseenkin rationaalinen ykkösminä.

Kuoleminen on tapahtuma tai prosessi, joka johtaa kuolemaan. Sitä minä pelkään, sekä rationaalisesti että irratio-

naalisesti.

Itse kuoleman pelko sekä siihen liittyvä kosminen perikauhu ja eksistentiaalinen kammo ovat tuttuja minullekin. Hyvin bodattu egoni kavahtaa rajusti raukenemistaan tyhjiin, esimerkiksi yön hiljaisena hetkenä, jolloin rationaalinen ja kontrolloiva minä on jo käymässä uniseksi eikä enää jaksa vahvistaa toista, irrationaalisempaa ja elävämpää minääni. Ajattelen, että näin psyyke, mieli tai minä on rakentunut - ei käsittämään eikä hyväksymään omaa kuolemaansa, vaan elämään, elämöimään ja elostelemaan.

Tämä sinnikäs kakkosminä on taipuvainen uskomaan, että se elää kuoleman jälkeenkin, esimerkiksi materiatomana sieluna. Kakkosminä saattaa mennä tai tulla ”uskoon”, jolloin se psyykkiseltä asemaltaan usein nousee ykköseksi ohi järkevemmän minän. Ja kun järki kerran ohitetaan ja ”ylitetään”, uskonnollisten oppien muutkin kappaleet saattavat tulla nielaistuiksi kovasti pureksimatta ja integroiduiksi elimelliseksi ja elämykselliseksi osa tätä minää.

On minulla vielä ainakin yksi minä: se joka suhtautuu lopulliseen, kerta-kaikkiseen ja ikuiseen kuolemaansa myönteisesti. Tätä elähtänyttä kolmos-

minää elämä kolottaa ja maailma uuvuttaa. Elämänväsymys on syrjäyttämässä elämänjanoa. Raukeneminen tyhjiin on tulossa oleva helpotus, vapautus ja armahdus harhailusta, resuumisesta ja ahdistuneesta roikkumisesta elämän syrjässä kiinni, armonlaukaus. Kolmosminälle jouluvirren sanat ”miespolvet vaipuvat unholaan” on kaunis lohtu ja lupaus: minä todellakin saan kuolla.

Aaro Hellaakosken sanoin: ”Oi elämä, ei mitään turhempaa, ei kipeämpää, ei kauniimpaa. / Oi kuolema, ei mitään lempeämpää.”

Kuolevainen kolmosminäni tuo mieleen idän kaukaisen viisauden. Buddhalaisuudessa nirvana tai ”valaistuminen” tarkoittaa mm. minättömyyttä. Vastakohta yltyöläntiseen egokeskeytyteen ja minäfundamentalismiin on selvä: kun kristinopissa minää pönkitetään jopa hampaat irvessä, suuressa idässä vapautus ja pelastus nähdään minän kadottamisessa, siinä että väärä idea itsestä saadaan väistymään. Lännen täyttymysuskon tilalla on idän tyhjentymissajatus. Vastaavasti suhde kuolemaan on erilaista. Minättömyyttä taivottelevan lienee helpompi kuolla kuin minään tarrautuvan.

Lopulta vielä jokin minä äimistelee

noita toisia minäntapaisia ja ihmisen moniminaisyyttä sekä kirjoittelee tällaista pöytäkirjaa kuoleman ruumiinavauksesta.

Minät saattavat vieraantua toisistaan. Uskovainen minä voi tuntea järkevän minän vieraaksi ja kieltää sen, tai päinvastoin. Kuolemalle avoin minä ei ehkä reilusti sinuttele - tai ”minuttele” - kuoleman kieltävää minää. Näin vieraannun osasta itseäni, osasta elämää, ja kuolemastakin. En elä ehjää elämää - enkä täyttä kuolemaa.

Toivoni on kuin Aleksis Kivellä: ”En taivasta / Mä tahdo, en yötä Gehennan (.) Kaik' äänetön tyhjyys olkoon.”

# Kansainvälistä humanistista keskustelua Adam Smithin moraalifilosofian ja klassisen poliittisen taloustieteen keskinäisestä suhteesta

Adam Smith tunnetaan voittopuolisesti talousteoreetikona ja kansantaloustieteen isänä. Fri Tanke-lehdessä (1/2007) kiinnitetään huomio siihen, että hän oli lisäksi merkittävä moraalifilosofi; joskus häntä jopa pidetään merkittävimpänä englanniksi kirjoittaneena eetikkona. Moraalipsykologia on keskeisenä aiheena hänen pääteoksessaan *Moral Sentiments*, joka on käännetty norjaksi. Tämä on ollut erityisen arvostettu sen sisältämän moraalipsykologisen ajattelun vuoksi.

Norunn Kosbergin kirjoittamassa lehden artikkelissa haastatellaan Osloon yliopiston filosofian professoria Christel Frickeä, joka selostaa Adam Smithin eettistä ajattelua. Meille kerrotaan, että moraalipsykologiassaan Smith puolustaa etiikkaan kuuluvaa ajatusta puolueettomasta tarkkailijasta. Subjektiviiset arvostelmat kelpuutetaan Smithin moraalifilosofiassa moraaliarvostelmiksi silloin, kun ne voisivat sisällöltään olla puolueettoman tarkkailijan esittämiä. Tällaisina arvostelmat olisivat riippumattomia empiirisen subjektin asenteista. Puolueeton tarkkailija on idealisoiva malli, jonka avulla moraaliarvostelmat siis ajatellaan voitavan erottaa arvostelmista, joiden pätevyyden poistaa näiden riippuvuus lausu-

jastaan.

## Adam Smithin ja Edward Westermarckin eettisen ajattelun samansuuntaisuudesta

Suomalaiselta näkökannalta on kiinnostavaa, että suurimpia yhteiskuntatieteilijöitämme oleva ja vapaa-ajattelumme kannalta keskeinen hahmo Edward Westermarck on kehittänyt etiikan, joka on monin tavoin samanlainen kuin Adam Smithin psykologisoiva moraaliteoria. Westermarckin etiikka on psykologisoivaa ja erityisesti itseymmärykseltään se on relativistista, jollainen korostaa etiikan suhteellisuutta. Smith ei korosta samalla tavoin oman etiikkansa suhteellisuutta, mutta hänkin liittyy moraalintunteisiin ja yksilön itsetajuntaan. Siitä käsityksestään, että etiikan perustana ovat moraaliset tunteet, Smith ei tee sitä johtopäätöstä, että etiikka on subjektiivista ja suhteellista. Westermarck sen sijaan tekee tämän johtopäätöksen, jonka hänen edeltäjänsä jätti tekemättä. Yhteistä näille eetikkoille on kuitenkin se, että he tahtovat kurkistaa normatiivisen, siis normeja asettavan etiikan taakse ja pätevyyssehtoihin.

Westermarck on velkaa paljosta Adam Smithille. Jälkimmäinen näkee

sympatian, eräänlaisen myötätunnon moraalisten tunteiden taustalla. Molemmille on tunnusmerkittävä suuntautuneisuus subjektivismiin, joka voidaan erottaa ”pehmeänä” subjektivismina ”kovasta” subjektivismista. ”Pehmeässä” subjektivismissa myönnetään moraaliarvostelmien olevan riippumattomia esittäjän asenteista itseensä ja toisiin ihmisiin. Moraaliarvostelmat voivat siis olla päteviä, vaikka ne ovatkin subjektiivisia, mutta objektiivisina niistä ei voida puhua.

## Smithin talousteoria ei ole riippumaton hänen historianfilosofiastaan eikä etiikastaan

New Humanist-lehdessä (March/ April/2007) Nicolas Philipson esittää samansuuntaisen tulkinnan Adam Smithin ajattelusta kuin Fricke. Hänkin painottaa Smithin etiikan merkitystä skottiläfilosofin kokonaisajattelun arvioinnissa. Smithin talousteoria sisältää filosofisen piirteen, johon on tapana viitata ”näkymättömän käden” metaforan avulla. Tästä Smithin talousajattelulle ensiarvoisen tärkeästä hänen selitysmallista ei kuitenkaan tiedetä, että se on Smithille historianfilosofisesti merkittävä.

”Näkymättömän käden” metaforan luonnehtiman smithiläisen talousajat-

telun ja smithiläisen etiikan taustalla voidaan osoittaa olevan pohjimmiltaan samanlainen ihmiskäsitys tai käsitys siitä, millainen ihmisluonto on tai millaisia ihmiset luonnostaan ovat. Kysymyksessä on stoalaisuuteen asti kenties palaava ajattelumalli ihmisistä. Ihmisluontoon kuuluu se, että tarvitaan elinkeinoja, joiden avulla me voimme pysyä elossa. Elinkeinoista viime kädessä riippuu se, kuinka jääme eloon, kuinka meidän ymmärryksemme kehittyy ja kuinka saavutamme onnellisuutemme. Elinkeino toimintamme avulla voimme myös päästä ymmärtämään itseämme. Kyseinen toiminta on tie itseymmärrykseemme.

The Wealth of Nations-teos on pohjimmiltaan tutkimus ihmisluonnosta. Se käsittelee pyrkimystä suurimpaan mielihyvään. Smithin etiikassaan painottava sympatian tila kuuluu myös elinkeinoihin.

Moraalin ja filosofian piirissä voimme saavuttaa suutinta mielihyvää vain siten, että pyrimme myös keskinäisen sympatian tilaan. Taloudelliset markkinat eivät olennaisesti poikkea markkinoista, jotka filosofiassa ja moralaissa ovat.

Adam Smithin tieteellistä menetelmää on ollut vaikea ymmärtää sen vuoksi, että se on yhtä lailla filosofian kuin historiallinenkin. Ymmärtämisen vaikeudet ovat johtaneet ymmärrystä harhaan. Hän esittää historiallisia faktoja samalla, kun hän kehittää valistusfilosofiaa ja tälle ominaisen käsityksen siitä, millainen ihmisluonto on tai millaisia ihmiset luonnostaan ovat.

Myös Smithin taloudellinen teoria sisältää valistusfilosofiaa ja tämän mukaisen käsityksen ihmisluonnosta. Kilpailu kuuluu ihmisluontoon filosofiasa, etiikassa ja taloudessa. Se voi myös johtaa kilpailijan tuhoon, jos hän ei ole yhdistänyt kilpailupyrimystään sympaattisiin tunteisiin, jotka puolueeton

tarkkailu tekee meille mahdolliseksi. Puolueettoman tarkkailun kykyä voimme kehittää eräänlaiseksi ”yliminäksi” tarkkailemaan ja arvioimaan omia halujamme.

Smithin talousteoria jää meille täydelliseksi arvoitukseksi, jos yritämme sitä käsittää täysin irrallaan hänen moraalifilosofiastaan. Sympatian tunteet ja niiden taustalla piilevä puolueettoman tarkkailijan idealisoitu oletus sisältyvät itse niihin keinoihin, joilla me tavoittelemme omaa etuamme ja omaa onnellisuuttamme.

### **Smithin ihmisluontoa koskevan teorian yhteys hänen taloudelliseen teoriaansa**

Taloustieteellinen tutkimus ei ole erillistä etiikan tutkimuksesta, koska siinäkin on pohjimmiltaan kysymys sen selvittämisestä, millainen ihmisluonto on tai millaisia ihmiset yleensä ovat. Talouden toimijoina ihmiset todella ilmentävät samoja luontonsa piirteitä kuin he ilmentävät silloinkin, kun heidän toimintansa ei ole vain heidän elämänsä taloudelliseen puoliskon rajoitettavaa. Nicolas Philipson Edinburghin yliopistosta tähdentää erityisesti taloudellisen toiminnan yhteyttä toimintaan, joka on luontaista ihmisille. Taloudellinen toiminta siis paljastaa ihmisestä sen, mihin he pyrkivät. Edelleenkin se paljastaa, etteivät pyrkimykset toteudu, jos niissä lyödään kokonaan laimin toisten ihmisten edut ja nautinnot. Talouden tutkimus paljastaa taloudellisen toimeliaisuuden sellaiseksi, jota valtio voi vallallaan heikentää tai vahvistaa. Kuitenkaan valtio ei voi hävittää meistä taloudessa ilmevästä toimeliaisuuttamme.

Taloudellisuus perustuu rationaaliin oman edun tavoittelusta syntyvään moraliin, josta se siksi voidaan johtaa. Oman edun tavoittelusta voidaan siis päästä universalisoitavaan, yleistettävään moraliin. Yleistettävyys

tarkoittaa sitä, ettei periaatteissa esiinny eristimiä. Periaatteet siis saadaan koskemaan ketä henkilöä hyvänsä siten, että eri yksilöt seuraavat puolueettoman tarkkailijan mallia. Moraaliset tunteet ovat sympaattisia tunteita, joissa ei suosita omaa hyötyä eikä sellaisen hyötyä, joka asetettaisiin muutoin toisten ihmisten edelle. Sympatiansa avulla yksilöt mukautuvat puolueettoman tarkkailijan suosituksiin. Näiden avulla he karttavat niitä tunteita, jotka saisivat heidät poikkeamaan yleisestä hyvästä. .

TA

# Isaiah Berlin (6 kesäkuuta 1909-5 marraskuuta 1997)

Isaiah Berlin on tunnettu ja aateloitu brittiläinen filosofi ja aate- ja oppihistorioitsija. Hänet tunnetaan eritoten brittiläisen liberalismien ja arvopluralismin (siis moniarvoisuuden) puolesta puhujana. Välttämättä hänestä ei tiedetä sitä, että hän syntyi Riikassa ja muutti maanpakoon Englantiin. Hän ehti oleskella Venäjälläkin Venäjän vallankumousvuosina. Hän sai brittiläisen yliopistosivistyksen. Liettuasta ja Venäjältä Isaiah Berlin toi mukanaan kiinnostuksen venäläistä liberalismia ja narodnikkilaisuutta kohtaan, eritoten Aleksandr Herteniltä omaksumansa eettiset vaikutteet.

Isaiah Berliniä on käännetty jonkin verran suomeksikin, esimerkiksi hänen kirjoituksiaan, jotka sisältyvät seuraavaan kirjoituskokoelmaan. Isaiah Berlin: *Vapaus, ihmisyys ja historia*. [Suomentanut Timo Soukola, toimittaneet Juha Sihvola ja Timo Soukola. Helsinki: Gaudeamus, 2001. 276 sivua]. Mainittu kokoelma sisältää myös Berlinin filosofisesti tunnetuimman työn eli artikkelin vapauden kahdesta käsitteestä. Alkuaan hänen pitämänsä luento perustuva kirjoitus on ilmestynyt alkuaan englanniksi 1958, [‘Two Concepts of Liberty’, in Berlin 2002.]

Sir Isaiah Berlin on erityisen tunnettu erottelustaan negatiiviseen ja positiiviseen vapauteen. Kyse on yksilönvapaudesta rajoitusten poissaolona ja yksilönvapaudesta jonkin tilan saavuttamisena tai joksikin tulemisena jopa yhteensopivasti rajoitusten läsnäolon kanssa.

Isaiah Berlinin filosofia tulee esiin myös hänen muista tutkimuksistaan,

joissa se on yleensä aate- ja oppihistoriallisen analyysin lomassa, johon Berlin alkoi suuntautua. Hän aloitti kirjoittelunsa loogis-analyyttiseen filosofiaan perehtyneenä.

Berlinin kuuluisimpiin aate- ja oppihistoriallisiin esseisiin kuuluu suomennettu nimellä ”Siili ja kettu: Tutkielmia Tolstoin historianfilosofiasta” suomennettu essee. Se on alkuaan julkaistu 1953 [1953, *The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History*, London: Weidenfeld and Nicolson; New York: Simon and Schuster. Expanded version of ‘Lev Tolstoy's Historical Scepticism’, *Oxford Slavonic Papers*, 2, 1951: 17–54. Reprinted in Berlin 1978 ] Esseen aiheena on Leo Tolstoin historiallinen skeptisismi ja muut historianfilosofia. Esseessä on Machiavellilta lainattu erottelu kettuihin ja siileihin, Berlinin tulkinnan mukaan ajattelijoiden jaottelu pluralisteihin ja monisteihin.

Filosofialtaan Isaiah Berlin muistuttaa toki klassista liberalismia, mutta johtopäätöksissään, jotka hän teki vapauden filosofiastaan, hän kallistui elässään tukemaan sosiaaliliberalistisia ajatuksia yhteiskunta- ja talouspolitiikasta. Hän sai runsaasti mainetta totalitarismin kriitikkona ja jyrkkänä vastustajana. Hänen totalitarismin kritiikkinsä perustui moniarvoisuuden suosimiseen. Siksi se on erilaista kuin Friedrich von Hayekin tai muiden ns. uus-oikeistolaisten kritiikki. Esimerkeiksi voidaan mainita vaikkapa yhdysvaltalaiset libertaristit, joiden tapaan Berlin myöntää negatiivisen vapauden ansiot. Kuitenkaan hän ei hylkää periaatteellisesti positiivista vapautta, toisin kuin mainitut libertaristit.

## Negatiivinen ja positiivinen vapaus Isaiah Berlinin filosofian mukaisesti

Suomen kieleen kehnosti istuvia termejä ”negatiivinen” ja ”positiivinen” käytetään yksilönvapautta koskevan erotellun tapauksessa teknisessä merkityksessä, jossa erotetaan toisistaan toiminnan esteiden tai rajoitusten poissaolo ja jonkin tavoittelu tai joksikin tuleminen oman toiminnan avulla. Negatiivisesti vapaa yksilö on juuri silloin, kun häntä ei estetä toimimasta tai olemasta toimimatta juuri siten kuin hän haluaa tai valitsee.

Positiivisesti vapaa yksilö on puolestaan silloin, kun hän voi saavuttaa toiminnallaan jotakin, tulla omaksi herrakseen siten, että hänen onnistuu toteuttaa oman persoonallisuusihanteensa. Puhe vapaudesta negatiivisena on vapauden tietynlaisten määritelmien tai teorioiden erottamista toista vapauden määritelmistä ja teorioista. Negatiivisuutta on esteiden ja rajoitusten poissaolo, kun taas positiivisuutta on jonkin tilan saavuttaminen.

Isaiah Berlinin teoreettisia pyrkimyksiä ei vastaisi se, että hänen katsottaisiin puolustaneen juuri negatiivista vapautta ja vastustaneen positiivista vapautta. Kritisoidessaan positiivisesta vapaudesta esitettyjä käsityksiä hän moittii niitä siksi, että hän on tunnistanut ne epäonnistuneiksi positiivisen vapauden määritelmiksi, jotka ovat ”silmänkääntötemppeja”, joilla naamioidaan vapaudeksi jokin muu asia ja saatetaan vapauspuhe pelkästään retoriikkana totalitarismin palvelukseen. Periaatteessa Berlin jättää avoimeksi sen mahdollisuuden, että positiivinen vapaus voidaan esittää selkeästi.

Negatiivista vapautta puolustavaa puhetapaa on ollut vaikeampi filosofisen ”silmänkääntötempuin” saada ujutettua totalitarismin pyrkimysten tueksi. Ollaan olevinaan yksilönvapauden

kannattajia tai olleen puhuvinaan sen puolesta, mutta samanaikaisesti puolustetaan täyttä totalitarismia (sitä kuin esimerkiksi neuvostolaisen marxismin piirissä voidaan nähdä tehdyn) tai autoritaarisuutta, jossa lievemmissä muodossa.

### Kahden vapauden käsitteen filosofianhistoriallinen tausta

Berlin suuntautui aate- ja oppihistorioitsijaksi, minkä vuoksi hänen filosofiansakin perustui suurelta osin filosofianhistorian tarkasteluihin. Filosofianhistoriallisesti hänen puolustamansa negatiivinen vapaus on sitä vapautta, jonka Thomas Hobbes, Claude Adrien Helvétius ja Jeremy Bentham määrittivät ja jota he puolustivat omissa filosofioissaan. Edellä mainituista lienee tuntemattomin Helvétius, jonka teos *De l'esprit* vuodelta 1758 tuomittiin Ranskassa harhaoppisuudesta ateisminsa vuoksi. Brittiläiset empiristit ja heidän hengenheimolaisensa ovat suosineet muita enemmän negatiivista vapautta. Positiivista vapautta ovat kehilleen ja puoltaneet tunnetuimpina saksalaisen idealismin kannattajat ja eritoten Friedrich Hegel.

Kenties voimme ymmärtää, mistä negatiivisesta vapaudesta on kysymys, jos näemme sen heijastavan tiettyä tapaa yhteisten ihmisten yksilölliset ja yhteisölliset tarkoitusperät. Tämä tapaa on erilainen, kuin positiivisen vapauden puolustajien tapaa nivoa mainitut tarkoitusperät toisiinsa. Merkille on pantava erityisesti se, ettei ole mahdollista yhdistää negatiivisen vapauden ja positiivisen vapauden puolustajien tapoja yhdistää yksilö ja yhteisöllisyys.

Jotkut filosofianhistorialliset hahmot voidaan luokitella melko kiistattomasti ja selvästi negatiivisen ja positiivisen vapauden kannattajiin. Silti monista ei voida sanoa, kumpaa vapautta he painottivat. Berlin itse mainitsee John Locken, joka on ”virallisesti” Second

Treatise of Government- teoksen §:ssä 22 negatiivisen vapauden puolustaja, mutta joka § 57 ja § 63 on sen sijaan tavanomaisesta negatiivisen vapauden käsityksestä irtisanoutuva tai kenties jopa positiivisen vapauden kannattaja. Esteiden poissaoloa Locke ei pidä vapautemme riittävänä ehtona, vaan ainostaan välttämättömänä.

Karl Marx on puolestaan esimerkki ajattelijasta, joka ei ole yksioikoisesti nähtävissä positiivisen vapauden kannattajiin, vaikka hänellä on yhteytensä saksalaisen filosofian positiivista vapautta painottaviin filosofeihin. Silti marxilaisilla on ollut taipumus suosia positiivista vapautta ja valmius pyrkiä ”silmänkääntötemppeihin” totalitarismin hyväksi.

### Negatiivinen vapaus helpommin tajuttavana ja vaikeimmin väärinkäytettävänä vapautena

Isaiah Berlinin esseen kahdesta vapauden käsitteestä on ehkä selkeimmillään negatiivisen vapauden määrittelyn osalta. Olennaisena tälle vapaudella on nähtävä se, ettei negatiiviseen vapautteen voida sisällyttää minkään erityisen päämäärän tavoittelua. Negatiivista vapautta ei ole aina käsitetty tällä tavoin; esimerkiksi MaCallum on ehdottanut sitä, että vapaudesta puhuttaessa huomioon tulee ottaa yksilön ja esteiden poissaoloksi se tarkoitusperä, jota yksilö tavoittelee, tai ihanne, joksi yksilö pyrkii tulemaan. Kysymyksessä on negatiivinen vapaus sen vuoksi, että puhe on toiminnan ehdoista, ei tarkoitusperän tai ihanteen saavuttamisesta.

Positiivinen vapaus tarkoittaa vapautta elämäntapana tai tilana, joka yksilön tulisi saavuttaa tullakseen vapaaksi. Sen määriteltäessä on alituisesti vaara, että vapaus tulee esitettyksi sellaisilla termeillä, jotka voidaan helposti ottaa totalitarismin puoltajan käyttöön. Vaara ei ole kuitenkaan väistämätön,

vaan pelkästään mahdollinen, joskin historiallisesti mahdollisuutta on paljon hyödynnetty. Erityisen ansiokasta on myös Berlinin kritiikki niitä ”silmäkääntötemppeja” vastaan, joilla vapaus on yritetty valjastaa totalitarismin päämäärien palvelukseen. Positiivisen vapauden yleinen määrittely on hänen esseensä heikko kohta.

## Klassinen liberalismi ja 1900-luvun suuren totalitaristisen kokeilun perinne

Totalitarismiksi 1900-luvulla on alettu sanoa sellaista politiikkaa, jossa kansalaisyhteiskunta on pyritty nivomaan vallaltaan rajoittamattoman valtion yhteyteen niin läheisesti, ettei yksilöillä ole pahimmassa tapauksessa ympärillään mitään vähimmäismäärää yksilönvapautta. 1800-luvulla totalitarismia on kokeiltu laajassa mitassa ainakin kahdena mallina, joista toisen kannattajat ovat mieltäneet itsensä vasemmistolaisiksi ja toisen puolestaan oikeistolaisiksi.

Isaiah Berlinin liberalismi on periaatteessa ns. klassista liberalismia siksi, että vapauteemme katsotaan kuuluvaksi se, että toiset ihmiset pidetään meistä loitolla. Positiivisen vapauden määrittelyt eivät saa hänen käsityksensä mukaan olla ristiriidassa tuon negatiiviseen vapauteen kuuluvan piirteen kanssa. Berliniä ei voida kuitenkaan pitää klassisena liberaalina. Hänen liberalismiaan pehmentää hänen puolustamansa pluralismi eli moniarvoisuus. Berlinin käsityksen mukaan arvot ovat hyvän edistämisen ja pahan välttämisen tapoja, joita kaikkia ei voida sovittaa yhteen. Arvot joudutaan asettamaan johonkin järjestykseen ja toisten arvojen valitseminen on aina joidenkin toisten arvojen poisjättämistä omasta elämäntavastaan. Ihmisten erilaiset arvovalinnat johtavat kulttuurien sisällä ja välillä eri tapoihin elää omaa elämäänsä. Erilaisten elämänta-

pojensa vuoksi ihmiset tavoittelevat eri arvoja ja kattavat eri epäarvoja. Käytännön poliittisissa kannanotoissa Berlin asettui puolustamaan sellaista talous- ja yhteiskuntapolitiikkaa, jota Roosevelt ajoi aikanaan. Berlin voidaan nähdä hyvinvointiliberaaliksi.

Vaikka yksilönvapautta ei voida riistää keneltäkään kaikille yhtäläisen yleisen vähimmäisvapauden osalta, vapautta saa rajoittaa sen vuoksi, että tärkeät arvot edellyttävät sitä (tai olla rajoittamatta sen vuoksi, että haitalliset epäarvot ovat rajoitusten perusteina). Kulttuurit, yhteiskunnat tai yksilöt siis päätyvät erisuuruisiin yleisen vapauden määriin arvovalintojensa pohjalta. Berlinin liberalismi nähtävästi edellyttää kuitenkin sitä, ettei vapauden vähimmäisasteesta ole suotavaa luopua.

## Onko negatiivisen ja positiivisen vapauden lisäksi myös kolmas vapauden käsite?

Isaiah Berlin kiistää kolmannen vapauden olemassaolon. Vaikkakin hän mainitsee historiasta olevan löydettävissä perätä 200 tapaa ymmärtää vapaus, hän näyttää päätyvän kahteen ja sulkevan pois kolmannen tavan. Quentin Skinner ja Philip Pettit ovat puolustaneet kolmatta vapauden käsitettä. Tätä määriteltäessä ei esteiden poissaoloa pidetä vapauden riittävänä eikä välttämättömänä ehtona. Yksilön vapaus (tai epävapaus) ei ollenkaan riipu siitä, ettei häntä estetä **aktuaalisesti** toimimasta. Niin kauan kuin yksilö tietää, ettei toisilla ole valmiutta tai mahdollisuutta estää häntä toimimasta ja ettei hänellä ole tarvetta rajoittamista ennakkoiden yrittää mukautua toisten ihmisten tahtoon, hän on vapaa suhteessa noihin toisiin.

Tasavaltalaisena aatteena vapaus siis ymmärretään riippumattomuutena. Se nähdään sellaisen orjuuden vastakohtaksi, jossa ihmiset alistuvat toisten valtaan siten, etteivät orjuuttajat puutu or-

jiensa elämään. Tietyt psykologiset ehdot siis johtavat yksilöt itserahoitukseen ja riippuvaisiksi toisista. Puheena olevaa vapautta nimitetään tasavaltalaiseksi vapaudeksi. Sitä kritikoivat tosin sanovat, ettei se ole käsitteellisesti erillinen perinteisestä negatiivisesta vapaudesta. Tämä on aktuaalisen esteen poissaoloa, kun taas tasavaltalainen (niin ikään negatiivinen) vapaus edellyttää potentiaalisen esteen poissaoloa siten, ettei orjamaisilla yksilöillä ole perusteita ennakoita isäntänsä odotuksia. Aiheeseen voi tutustua Quentin Skinnerin suomennetusta kirjoituksesta Kolmas vapauden käsite (23°45, 2003).

Republikaaninen ajattelu, jonka piirissä tasavaltalaista vapautta on vaadittu, on siten epäyhtenäinen, etteivät sen kaikki muodot ole tietenkään sellaisia, joissa vapaus uhrataan hyveen vuoksi siten kuin tiedämme tapahtuneen jakobiinien pyrkimyksissä. Ranskan vallankumouksen hirmuvallan toteuttaja Maximilien François Marie Isidore de Robespierre on tunnetuin esimerkki tasavaltalaisen perinteen huolestuttavimmasta linjasta. Juuri Robespierreä kritikoivat jyrkästi Ranskan vallankumouksen ajan yksilönvapauden puolustajat Benjamin Constant, sveitsiläissyntyinen ranskalainen poliitikko ja filosofi. Quentin Skinner, Isaiah Berlinillä olleen Englannin johtavimman aate- ja oppihistorioitsijan aseman perijä, on kiinnittänyt huomiota toisenlaiseen tasavaltaisuuden linjaan. Tälle on ominaista hyveen sellainen määrittely, jonka mukaan hyvä tukee keinona vapautta johtamatta yksilönvapauden perika-

toon. Philip Pettit ja Quentin Skinner ovat republikaanisen eli tasavaltalaisen vapauden kannattajista niitä, jotka puolustavat näkemystä siitä, että heidän suosimansa vapaus on kolmatta vapautta, joka tulisi erottaa niin negatiivisesta kuin positiivisestakin vapaudesta. Vaikkakin tasavaltalainen vapaus on

negatiivisen vapauden sukulainen siinä merkityksessä, että molemmat liittyvät toiminnan ehtoihin.

Kumpikaan vapauksista ei ole samastettavissa ihmisen toimintakykyyn siten kuin siinä tapauksessa, että vapaus on positiivista.

Tasavaltalainen vapaus ja Berlinin suosima negatiivinen vapaus on määritelty toisistaan poikkeavasti.

Niiden toteutuminen ei ole aina samanaikaista. Hallinnollisen mielivallan poistaminen lain avulla voi oikeuttaa pakkotoimia, jotka vähentävät yksilöiden vapautta pakottamisesta tai estämisestä. Juuri siksi, että tasavaltalainen ja Berlinin suosima negatiivinen vapaus ovat lähempänä toisiaan kuin ovat positiivista vapautta, on esitetty myös sellaisia vapaudenfilosofisia näkökantoja, että tasavaltalainen vapaus on pelkästään muunnelma negatiivisesta vapaudesta.

Tutumman negatiivisen vapauden ja tasavaltalaisen vapauden osittainen yhteen sopimattomuus on johtanut siihen, että tasavaltalaisen vapauden puolestapuhujien esimerkiksi Philip Pettit katsoo, että tutumpaa negatiivista vapautta täytyy sallia kaikille yhtäläinen vähimmäismäärä. Tämän avulla me voimme olla yhtäläisesti vapaita tietyistä esteistä. Näin voidaan lievittää negatiivisen vapauden ja tasavaltalaisen vapauden vastakkaisuuden mahdollisuutta.

## Vapauden käsitteet ja Isaiah Berlinin arvopuusalismien eli moniarvoisuuden ihanne

Berlinin moniarvoisuusajattelun näkökannalta voidaan ajatella, että niin positiivisen vapauden kuin myös tasavaltalaisen vapauden muodot voidaan käsitellä arvojen joukkoon kuuluviksi. Valintojensa mukaisesti yksilöt tai yhteiskunnatkin voivat suosia niitä eriasteisesti ja sen mukaisesti, kuinka ne voidaan yhdistää joihinkin toisiin arvoihin.

Berlinin puolustama negatiivinen vapaus on vapautta estämisestä. Yhteiskunnissa täytyisi huolehtia siitä, että tietty esteiden poissaolon vähimmäismäärä on turvattava kaikille. Jos tällainen vapaus jää takaamatta, niin etäännyimme liian kauaksi liberalismiin ihanteista. Vapautemme suojelun avulla me voimme välttää joutumasta tyrannimaisesti tai totalitaristisesti hallituiksi. On ensiarvoisen tärkeää, ettei esteiden poissaoloksi käsitettävää vapautta sekoiteta emansipaation tai vapautuksen eri muotoihin tai lajeihin.

Moniarvoisuuteen kuuluu se, että yksilöt kannattavat erilaisia käsityksiä vapaudesta. Käsitteemme vapaudesta tulee Berlinin mukaan kuitenkin sisältäen se, että käsitämme vapauden olevan aina myös sitä, että muut pysyvät loitolla ympärillämme jäävästä yksityisyyden alueesta. Negatiivinen vapaus ei ole Berlinin mukaan missään loogisessa yhteydessä eri valtiomuotojen kanssa.

Tasavaltainen vapauden tapauksessa voidaan ajatella, että jotkut institootit tai lainsäädännöt ovat vapautta paremmin suojaavia kuin toiset. Puhuttaessa demokraattisesta vapaudesta olettaen, että lait ovat vapautemme empiirisesti todettuja tai jopa loogisesti välttämättömiä edellytyksiä, puhe voidaan käsitellä ainoastaan siten, että puhelemme negatiivisen vapauden sijaan tasavaltalaisesta vapaudesta.

Hyveen ja vapauden yhteyttä korostettaessakin kysymys on tasavaltalaisesta vapaudesta. Tärkeää on kuitenkin se, ettei vapautta samasteta hyveeseen ja ettei hyvettä nähdä tarkoituksena. Hyve on katsottava pelkästään välineeksi vapauden suojaamisessa.

Hyveen esittäminen positiivisen päämäärän käsittein tarkoittaa jo sitä, ettei hyve ole enää keinona vapauden suojelussa. Tämä merkitsee luopumista negatiivisen vapauden tapaisesta tasa-

valtalaisesta vapaudesta ja siirtymistä käsittämään vapaus positiiviseksi vapaudeksi.

Berlinin ydinajatuksena on se, että joudumme helposti ojasta allikkoon, jos pyrimme siihen, että kaikki arvot on kaiken aikaa sovittavissa toisiinsa. Yksilöiden ja yhteiskuntien elämään nimittäin kuuluvat traagiset ristiriidat, jotka ovat meille tuttuja antiikin tragedioista. Arvoja voidaan saavuttaa vain osittain, siis ainoastaan siinä määrin kuin niitä voidaan sovittaa toisiinsa.

Timo Andersson

## 1600-luvun tieteellisen vallankumouksen perinne taustana 1700-luvun valistuneelle humanismille

1600-luvulla eläneitä filosofeja olivat tieteellisen vallankumouksen aikakauden suuret mannermaiset filosofit Rene Descartes, Barush Binoza ja Leibnits. He olivat rationalisteja, siis järjen merkityksen korostajia. Sen sijaan samaan aikakauden brittein saarten suuret filosofit Fransis Bacon, Thomas Hobbes ja John Locke he painottivat ajattelussaan kokemusta tai puolustivat realismia tai jopa materialismia mannermaisten filosofien dualismin tai idealismin sijasta. Saarivaltakunnassa filosofit jakautuivat tieto-opillisesti suuntautuneisiin maltillisiin filosofeihin ja materialistisiin radikaaleihin, joista juu

John Locke jäi varovaiseksi dualistiksi, vaikka hän olikin skeptinen metafysiikkaa kohtaan. Häntä erehdyttiin pitämään materialistina. Erehdys perustui siihen, ettei hän pitänyt mahdollisena sitä, että aine olisi ajattelukykyistä. On siis mahdollista, ettei ole tarpeellista olettaa mitään ajattelevaa substanssia, kokonaista oliota ihmisiin yhteyteen. Pyrrhonia muistuttaen Locke huomauttaa, että myös aineen yhteydessä oleva ajatteleva substanssi on yhtä mahdollinen kuin ajatteleva materia. Hypoteesien välistä paremmuutta ei voi voida puuttuvan tiedon varassa ratkaista. Riippumatta siitä, voidaanko toinen tai kumpikaan todistelemalla osoittaa todeksi, ajattelukyky voidaan myöntää.

Itsetajunnassa meillä on mielessämme ainakin sisäsyntyisiä ideoita, vaikka siitä ei olisi mitään välitöntä tajuntaa. Itsetajunnastani tai tajunnastani en voi erehtyä kokiessani jotakin, vaikka tästä ei voida päätellä reaalista erottelua ajattelun ja ruumiillisuuden välille.

Huolimatta filosofien jakautumisesta empiristiseen ja rationalistiseen koulun 1600-luvun tieteellis-vallanku-

moukselliselle ajattelulle voidaan osoittaa yhteistä piirrettä, joita voidaan luetella ainakin kolme. instrumentalistinen käsitys ymmärryksestä tai järjestä cogito ergo sum ajattelu: ajatellessamme tai epäillessämme jotakin, jonka ei tarvitse olla olemassa oleva, emme voi kieltää tai joudutaan myöntämään, että ajattelussamme on jokin ajatteleva. ihmismielen kääntyminen oman itsensä puoleen, johon kuuluu välitön tai välillinen suhde sellaiseen, mihin kenelläkään muulla kuin minulla ei ole pääsyä. järjen käsittäminen menetelmälliseksi ihmismielen sisällön hallinnassa: menetelmä on keskeinen riippumattomasti siitä, ovatko ihmismielellä jokin valmis varustus (onko siis varastossa valmiit varusteet) tai onko mieli ilman varustusta eli onko mieli vain ”valkoinen paperi” (puuttuuko varastosta valmiit varusteet). Descartesin menetelmänä on puhdistaa mieli kokemusperäi-

sestä ja päätyä sitten ”synnynnäisiin ideoihin”; Locken menetelmänä on puolestaan kieltää synnynnäiset ideat ja korostaa kokemusperäisyyttä järjelle saatavan materiaalin hankinnassa.

Rene Descartesin ja John Locken edustamat mannermaisen ja anglosaksinen linjan ero piilee siitä, että Locken linjan mukaan mielen hallinnan keinoksi mielletty järki käsitetään kokemuksen välityksellä saaduksi. Karteesiolaisen kannan mukaan itsetajuntamme on välitöntä tietoisuutta itseltämme, kun taas lockelaisen kannan mukaan itsetajuntamme on itsekokemuksen (reflektion) välittämää tajuisuutta sellaisesta, mihin vain itse kullakin on pääsy. Ihmisen itsetajunnan suhde itseän sulkee pois muut ihmiset, joille ihmismieli on vierassieluinen (jos käytetään Kailan termiä).

Valistusajattelun suurina perustajina voidaan pitää Rene Descartesia ja



John Locke. Descartes on varauksettomasti vakuuttunut siitä, että löydämme mielestämme selvän ja kirkaan idean, joka meillä on joka suhteessa äärettömästä eli täydellisestä oliosta. Oman epätäydellisyytemme vuoksi emme voi pitää ideaa omana tekonaamme. Siksi meidän on tunnustettava se, että idea on meissä siksi, että ääretön olento on olemassa ja asettanut idean meihin. John Locke ei hyväksy Descartesin todistusta täydellisen olennon osalta. Silti hänkin keskustelee Descartesin tapaan luonnollisista kyvyistä, joita hyödyntäen voimme saavuttaa tietoa, jonka totuutta emme voi kiistää. Locken tapauksessa kysymys on tiedosta, joka koskee luonnollista lakia. Moraalilain osalta Locke näyttää olettavan sen, että kun käytämme luonnollisia kykyjämme, emme voi muuta kuin myöntää luonnollisen lain sitovuuden.

Nepalilaisessa Humanist Voice-lehdessä (Vol. 2, No.-2, 2005, Kathmandu, Nepal, s. 17) on julkaistu Thomas Painen rationalismia luonnehtiva huomautus. Hän on Yhdysvaltojen perustajaisiä. Tunnetusti hän myös kuului Ranskan vallankumouksen girondisti-puolueeseen englantilaisjäsenenä, ja oli edustajana vallankumouksellisen Ranskan kansalliskonventissa. Tämä kuuluisa vapaa-ajattelijaja deisti sai John huomattavia John Lockelta. Hänen mukaansa rationalismi tarkoittaa seuraavaa. Järki hyväksytään lopulliseksi tuomariksi kaikessa mielipiteen muodostuksessa. Se on positiivista ja myönteistä mukautumista, vaikkakin viisauden edellyttäessä rajoittavaa suhtautumista, kokemuksen materiaaliin. Puhe ”kokemuksen materiaalista” viittaa Locken tietoteorian empiristiseen puoleen.

Havaitsemme Thomas Painen rationalismin olevan maltillista rationalismia siten kuin edeltäjänsä John Locken rationalismi, johon hän selvästikin viittaa mainitsematta tässä yhteydessä lähdeään.

Myöhemmin tulee puhe Locken tavasta ymmärtää kokemuksen materiaalin ja järjen suhde.

Myöhemmin valistusfilosofiassa Jumalan ideaa on pidetty pelkästään sisäisesti hankittuna tai ulkoa päin opittuna ideana, josta ei voida päätellä mitään siihen nähden, onko sen viittaama asia olemassa.

---

---

**John Locken [elokuu 29, 1632- lokakuu 28, 1704] käsitteitä Jumalasta, kokemuksesta ja luonnonoikeudesta sekä valistuneesta järjestä**

John Lockeem kohdistunut tutkimus on osoittanut, ettei Locke ollut radikaalinen empiristi. Hän vetoaa empirismiin teoriana, jonka mukaan järjen toiminta edellyttää ulkomaailmasta saatua kokemusta ja subjektin kokemusta omasta mielestään, johon vain hänellä on pääsy. Järki on tärkeässä asemassa hänen filosofiassaan, joten hän laajassa mielessä rationalisti. Ihmeellistä on kuitenkin se, mihin Harris kiinnittää huomiota Modern rationalist-lehdessä (vol: 32 No: 3 March -2007)

Locke katsoo ateistit niiksi, joiden katsomusvapautta ei tulisi taata, jotta yhteiskunnan hajoamiselta vältyttäisiin. Hän sanoa suoraan, ettei ateisteja tulisi suvaita, *”not at all to be tolerated”*. Hänen perustelunsa on seuraava: *”promises, covenants and oaths, which are the bonds of human societies, can have no hold upon an atheist”*. (A Letter Concerning Toleration, 1689 alkuaan latinaksi).

Sam Harris muistuttaa siitä, että valistusfilosofian isiin kuuluva John Locke katsoi ateismin olevan yhteiskunnan velvoitteiden ja luottamussuhteiden säilymiselle vaarallista. Locke ei voida pitää kuitenkaan oikeaoppisena kristittyinä. Olematta varsinaisesti

deisti Locke ennakoii deismii siinä mielessä, että hän edellytti kristillisyydeltä järkipärisyyttä. Mahdollisesti hän oli unitaari tai edusti jotakin muuta ”dogmittoman” kristinuskon muotoa.

Locke kiisti sen, että ihmisiin olisi istutettu ajatus Jumalasta ja lisäksi teoreettisia ja eettisiä periaatteita, joiden nojalla jumalan olemassaolo olisi ilmeinen. Jumalan idean ja ns. synnynäisten periaatteiden olemassaolosta seuraisi, ettei jumalan ideaa eikä periaatteita ole tarpeen omaksua ihmisen omia kykyjään käyttäen.

Tutkittaessa Locken filosofiaa on jouduttu kysymään, kuinka hänen filosofiset katsomuksensa ovat soveltuvia oikeuttamaan Locken sitoutumisen kristinuskon etiikkaan, vaikkakin hän ei voinut siitä hyväksyä kaikkea. Kirjoittaessaan raamatusta Locke kirjoitti paljon myös sellaista, joka voidaan käsitellä ensi sijassa raamatunselitysopilliseksi eli eksegeettiseksi eikä systemaattiseksi teologiaksi.

Locke esittää kypsän yhteiskuntafilosofiansa teoksessaan *Two Treatises of Government*. Varsinainen pääteos on *An Essay Concerning Human Understanding*. Jälkimmäisessä Locke painottaa sitä, että ihmismieli on *tabula rasa* ja kiistää teoreettisten ja moraalisten periaatteiden synnynnäisyyden. Hän puolustaa *Two Treatise*-teoksessaan (suomennettu nimellä tutkimus hallitusvallasta) normatiivista yhteiskuntafilosofiaa, joka on erillinen Locken teoreettisesta filosofiasta. Yhteiskuntafilosofiaa ei näytä olevan mahdollista jotta tietä-opillisesti painottuneesta teoreettisesta filosofiasta. Kuitenkin voidaan havaita hänen kahden filosofian pyrkimyksissä yhteistä.

Teoreettisessa filosofiassa juuri keskeistä on synnynnäisten periaatteiden kiistäminen. Locken yhteiskuntafilosofiassa tätä vastaa se, ettei lähtökohtaisesti hyväksytä maailmaan synnynnäisesti annettuja yhteiskunnallisia

valtasuhteita. Two Treatises-teos sisältää Locken yhteiskuntafilosofian esityksen Second Treatise-teoksen lisäksi First Treatise-osan, jossa hän hyökkää poleemisesti sir Robert Filmerin yhteiskuntafilosofiaa vastaan. Vastustajansa filosofian Locke esittää yhteiskuntateorian, jossa yhteiskunnan valtasuhteet esitetään synnynnäisesti annettuna Jumalan lahjana Adamille, siis tietyille yksilölle koko ihmiskunnan sijasta.

Ei ole mahdotonta tulkita Lockeaa siten, että hän oli samanaikaisesti sekä varhainen deisti että tieto-opillinen ja yhteiskuntafilosofinen praktinen ateismi.

Deisti on valistusfilosofinen näkemys, jonka mukaan Jumala on luonut maailman, mutta joka sallii sen, että todellisuus noudattaa omia lakejaan. Praktisen ja teoreettisen ateismin erotelu on luonteva tarkasteltaessa varhaismodernia poliittista ajattelua. Praktinen ateisti ei ole ateisti teoreettisesti, vaan katsoo Jumalan olemassa olevaksi. Tästä huolimatta hän jättää jumalan pois tarkasteluissaan, joissa hän kehittää filosofian eri aloja, kuten tietoteoriaa, etiikkaa ja yhteiskuntafilosofiaa.

## Jumalan asema Locken etiikan hajahuomautuksissa

Ystäviensä pettymykseksi John Locke ei saanut aikaiseksi kirjaansa etiikasta. Yhdenäisen teoksen puutteessa joudumme tyytymään hänen hajahuomauksiinsa eri teoksissa. Hänen etiikkansa piirteitä ovat seuraavat.

Locken tavoitteena on arkisen elämän järjestäminen järjen ohjaukseen.

Jumalan liittäminen hyve ja yleisen onnellisuus on erottamattomalla siteellä kiinni toisissaan. (Essay, I, iii, 6)

Onnellisuutta edistetään lisäämällä nautintoa ja mukavuutta ja vähentämällä tuskaa. (Essay, II, xx, 2)

Omaa nautintoaan tavoittelevat ja tuskaansa karttavat yksilöt toimivat järjensä ohjauksessa yleisen onnellisuuden

hyväksi.

He ovat jumalan luomia ja omaisuutta, minkä vuoksi heidän on toteltava luojansa asettamaa tarkoitusta.

Yksilöiltä vaadittava moraalinen toiminta riippuu yksinomaan siitä, mitä heidät omistava luojansa heiltä vaatii. Jotta Locken etiikassa voidaan välttää ristiriita sen periaatteen kanssa, että yksilö on itsensä omistaja tai että hän hallitsee itseään järjen periaatteilla, yhteiskuntafilosofiassaan Locke näyttää oletavan, että Jumalan vaatimuksena on se, että kukin ihminen on toiminnassaan ja ajattelussaan ensisijaisesti suvereeninen yksilö. Olettaessakaan, että jumala on ihmisen luoja ja omistaja, Locke ei siis lisää sisällöllisesti mitään uutta tekijää hedonistiseen etiikkaan.

Locken etiikka vaikuttaa epikurolaiselta, siis yhteensopivalta ranskalaisen Pierre Gessendin 1600-luvulla tunnetuksi tekemän antiikista peräisin olevan etiikan kannalta. An Essay concerning Human Understanding-teoksessa ja muissakin teoksissa olevat huomautukset etikasta eivät anna välttämättä mitään teoreettista perustetta tehdä Locken ateisteja koskevasta huomautuksesta johtopäätöksiä, joita Sam Harris tekee Locken ajattelusta. Saattaahan olla, että Locke käyttää teistiä viittaamaan henkilöön, joka toimii individualistisesti, siis tavalla, joka osoittaa muille ihmisille henkilön olevan heidän luottamuksensa arvoinen.

## Jumalan tarpeettomuudesta valistusfilosofiassa - Locken ajatuksen ihmismielestä tabula rasana ja synnynnäisten periaatteiden kielto

Kuuluisimmassa teoksessaan An Essay concerning Human Understanding Locke esittää seuraavan ajatuskokeen: ”olettaakamme siis, että mieli on niin sanoaksemme valkoinen paperi, joka on tyhjä kaikista merkeistä ja ilman mitään ideoita.” (An Essay, II, i, 2) Kysy-

myksessä on Locken ajatus mielestä tabula rasana, siis näkemys, jolla on juurensa keskiajan skolastiikassa. Locke esittää ihmismielen analyysinsä siinä yhteydessä, jossa hän esittää oppinsa yksinkertaisista ideoista kaiken tiedon materiaalina. Kyseiset ideat tulevat ihmismieleen siten, että ihmisen aistihin kohdistuu vaikutus jostakin.

Tabula rasa-ajatuskoe ja synnynnäisten periaatteiden kielto liittyvät toisiinsa. Teoreettiset periaatteet eivät kuulu ihmismielen varustukseen, vaan ne täytyy oppia syntymän jälkeen tai aikaisintaan kohdussa. Logiikassa ja matematiikassa on siis totuuksia, jotka kaikkien, joilla on tieto niistä, on täytyy oppia syntymän jälkeen tai aikaisintaan kohdussa. Logiikassa ja matematiikassa on siis totuuksia, jotka kaikkien, joilla on tieto niistä, on täytyy oppia kokemuksesta tai siitä saadusta ne. ”Tee niin kuin tahtoisit sinulle” tehtävän on monien uskontojen opetuksiin sisältyvä eettinen periaate, jonka pätevyyden perustetta tulee etsiä jostakin muusta kuin siitä todistelusta, että se on synnynnäinen periaate. Siksi myös etiikassa on pätevyys selitettävä jollakin muulla todistelulla kuin siten, että vedotaan oletukseen moraaliperiaatteiden synnynnäisyydestä.

Tyhjäksi varastoksi käsitetty ihmismieli havainnollistaa sitä ihmismielen tilannetta, ettei mielessä voi olla sellaista, mitä ei ole opittu. Ihmisyksilön tietoaakin omasta mielestä on mahdotonta saavuttaa muulla tavoin kuin itsehavainnolla. Saamatta itsekokemuksellaan yksinkertaisia ideoita mielestään yksilö ei voi saavuttaa mitään tietoa oman mielensä akteista, siis havaitsemisesta, ymmärtämisestä tai tahtomisesta. Kunkin yksilön itsekokemuksesta saadut yksinkertaiset ideat koskevat sellaista, mihin ei kenelläkään toisella ole pääsyä. Hänelläkin on niihin pääsy vain itsehavainnossa. Itsehavainnon ideat saattavat olla yhtä vähän kohteensa kuvia kuin ulkosyntyiset aistihavainnon ideatkin ovat. Siis yksinkertaiset ideat ovat varsinaisten olioiden edustajia riippumatta siitä, edustavatko ne ul-

koisen tai sisäisen maailman oliota. Asiaan ei siis vaikuta se, ovatko ne pöytien tai ovatko ne sen sijaan ideoita järkemme tai tahtomme käyttämisestä. Voimme ymmärtää omaa ymmärrystämme vain siten, että meillä on itsekokemusta tavastamme käyttäen järkeä tai ymmärtää.

Itsetajuntamme on tajuntaamme itsestämme, joka ei ole välittömästi annettuna meille itsellemme.

Locken mielenfilosofian mukaan tietomme itsestä ja minuudestamme edellyttää tietomme ja oman itsemme välissä olevaa itsekokemusta. Tabula rasa-metaforan mukaisesti tietomme omasta itsestä on peräisin itsekokemuksemme antamista itseä koskevista yksinkertaisista ideoista. Tätä kokemusta vailla ollessamme emme tiedä mitään itsestämme. Oma itsestämme voimme tietää vain siten, että olemme oppineet omasta itsestämme itsekokemuksemme avulla.

Tabula rasa-metafora voidaan ymmärtää sen painottamisena, että ilman ulkomaailmasta saavutettua kokemusta on mahdotonta olla tietoa ulkomaailmasta tai ilman itsekokemusta on mahdotonta olla tietoa itsestämme tai minuudestamme (siis sellaisesta, mihin vain itse kullakin on ainoastaan pääsy).

Locken yhteiskuntafilosofiassa keskeinen oletus luonnontilasta, siis teoreettisesta tilasta, jollaisessa itse kukin luonnostaan on, voidaan nähdä analogiseksi tabula rasalle. Siinä tapauksessa, ettei meillä ole mitään kokemusperäistä tietoa yhteiskunnasta, hän tietää olevansa muihin nähden täydellisen vapaa, itsenäinen ja omistaa vapauksiaan ja oikeuksiaan koskevan tasavertaisuuden. Voidaan siis ajatella yksilön suverenisuuden olevan itsekokemuksen asia ja koskevan ihmisminuutta itsessä.

Empirismissään Lockella on tabula rasa abstraktina lähtökohtanaan.

Seuraavaksi on tarkoituksena yrittää näyttää toteen, että tabula rasan aja-

tus on analoginen hänen teorialleen luonnontilasta. Locken yhteiskuntafilosofiaan sisältävä tällainen teoria sivuaa ajatusta tabula rasasta. Tämän näkemyspuolustamiseksi voidaan vedota Locken näkemykseen siitä, että vastasyntynyt lapsi ei ole kypsytynyt luonnontilaa määritteleviä vapautta ja tasa-arvoa ajatellen vielä riittävästi. Hän ei ole oppinut kaikkea tarvittavaa, joten hän on mieleltään tabula rasa. Hänelle on täytynyt kypsyä järki, jotta hänestä tulisi luonnontilan täysivaltainen jäsen. Epätäysivaltaisuus on siis peruste vanhempien vallalle, joka on yhtä lailla isän kuin äidin valtaa tai jommankumman valtaa kuin toista ei ole. Järkensä ohjauksen mahdottomuus perustuu kenties siihen Locken empirisminkin mukaan, ettei järki voi toimia, ennen kuin tietyt moraaliperiaatteet on omaksumattu vanhemmilta.

Yhteiskuntafilosofiassaan hän myös lähtee siitä, että ennen yhteiskuntaa (siis ulkomaailmaa koskevaa kokemustamme) meillä on sisäistä kokemusta minuutemme individualistisesta luonteesta. Locken individualismissa voidaan erottaa abstraktinen puoliskonsa, jonka muotoilussa luonnontila ymmärrettyinä siksi, mitä yksilö on luonnollisesti, siis ennen sopimustensa solmimista. Konkreettinen individualismi puolestaan liittyy Lockella siihen, että olemme yhteydessä toisiin samalla tavoin yksilöllisiin olioihin kuin me itsekin olemme.

Teologisena teesinä synnynnäisten moraaliperiaatteiden kielto tarkoittaa sitä, että voidaan osoittaa epätodeksi se, että Jumala olisi istuttanut mieleemme ne ennen syntymäämme. Moraaliperiaatteiden pätevyyden tietämisen edellytyksenä on se, että suljetaan pois se mahdollisuus, että meihin Jumala on istuttanut nuo periaatteet. Tuon mahdollisuuden uskottelu sulkee pois mahdollisuuden perustella moraaliperiaatteiden sitovuus.

## Mieltämme valvovan järjen toiminnan edellytyksinä olevien yksinkertaisten ideoiden kokemusperäisyydestä

Aisteihin, joiden välityksellä yksinkertaiset ideat syntyvät, kuuluvat näkö, kuulu, haju jne. Näihin aisteihin kohdistuvat ulkoiset aistivaikutukset synnyttävät meissä ulkosyntyiset ideat, joiden kohteena ovat ulkomaailman oliot. Varsinaisten eli mainittujen aistien lisäksi Locke mainitsee sisäisen aistin, jota voidaan sanoa aistiksi, vaikka se ei olekaan varsinaisesti aisti, ja käyttää siitä nimitystä reflektio, joka ihmiseen itseensä kohdistuvaa havaitsemista. Lockelainen reflektio ei ole ymmärryksen tai järjen toimintaa: se on ulkomaailmaan kohdistuvan havaitsemisen tapaan passiivista eikä aktiivista siten kuin ymmärtäminen tai järkeily, joka on järjen käyttämistä eli instrumentaalista järkeilyä. Reflektio on yksinkertaisten ideoiden syntymistä havainnossa, jonka kohteena on ihminen itse eli ihmismielen kääntyminen oman itsensä puoleen. Huomio herättää kolme seikkaa:

ensiksi se, että kokemuksen käsite on siten laaja, että kokemusta saadaan sekä ulkopuolelta että itsestä. Voidaan erottaa ulkoinen kokemus ja itsekokemus kokemuksen käsitteen sisältä;

toiseksi Locken empirismi on mallillisempaa klassista empirismistä kuin Berkeleyyn ja Humen empirismi, kun sitä tarkastellaan rationalistin eli järkeisopin kannattajan silmin. Empirismi tarkoittaa sitä, ettei ymmärtäminen ole mahdollista ilman laajasti ymmärretyn kokemuksen tarjoamaa havaintomateriaalia.

Järjen käsittäminen käytössä olevaksi välineeksi päämäärän sijaan oli keskeistä 1600-luvun ajattelulle ja piirre, joka erotti sen antiikin ajattelusta, jossa järki oli totuuden selville saantia.

Locke paljastuu valistuksen isäksi

järjen välineellisyysajatuksen osalta ja etiikassaan painottaa siten järkeä, että hän pitää sitä keinona tavoitella nautintoa (tai onnellisuutta) tai tuskan (tai kurjuuden) puutetta.

Toisen kirjan tätä yksinkertaisten ideoiden oppia edeltää ensimmäisen kirjan aihe, jota voidaan taas sanoa synnynnäisten ideoiden kieltämiseksi ja joka on kehitelty Locken varhaisesta luonnonoikeutta käsittelevästä tutkimuksessa. Samoin kuin Rene Descartesille on menetelmällisesti keskeistä se, että hän esitti ajatuskokeen mielen tyhjentämisestä kaikesta ulkomaailmaa koskevasta sisällöstä, Locke katsoi filosofiansa lähtökohdaksi kiistää väittämät tiettyjen periaatteiden synnynnäisyydestä. Tässä on kysymys synnynnäisyyden kiistämisestä esimerkiksi siltä väitteeltä, että on mahdotonta, että jokin sekä on että ei ole. (Essay I, ii, 4) Tämän teoreettisen periaatteen pätevyys ei voi perustua siihen, että se kuuluisi mieleen kuin kalusteet huoneeseen. Mieli on Locken käsityksen mukaan kuin tyhjä varasto, johon kalusteet tai tarvikkeet on tuotava muualta.

### Rene Descartesin ja John Locken käsityserot itsetajunnasta

Cogito ergo sum-ajattelun mukaan emme voi havaita mitään itsemme ulkopuolelta olematta tietoisia havaitsemisestamme. Descartesin mukaan havaitsemisesta olemme välittömästi tietoisia siten, että meidän on mahdotonta kiistää samanaikaisesti sen, että olemme havaitsemassa riippumatta havaitsemeko mitään todellista. Voimme luulla havaitsevamme UFO (tunnistamattoman lentävän esineen), mutta emme voi kiistää tietoisuuttamme havainnosta, vaikka havainnolla ei olekaan mitään todellista kohdetta. Havainnon kohteen kuvitteellisuus ja epätotuus on samanaikaista kuin tietoisuutemme mieleemme havaitsemisaktista.

esimerkiksi joku havaitsee (näkemällä, kuulemalla tai tuntemalla) sillan. Havaintoon sisältyy se, että hän havaitsee (eräänlaisella mielen silmällä) sen, että hän havaitsee sillan. Periaatteessa jokaiselle havainnolle on uusi havainto siitä, että olen havaitsevinani jotakin. Oma tilaani koskeva havaintoni voidaan käsittää ”sisäiseksi aistimukseksi”, jonka kohde on sisäpuoltaani. Tällainen Locken teoria on. Descartesin teorian mukaan omaa mielen tilaani koskeva havaintoni ei ole mikään ”sisäinen aistimus”, vaan välitöntä tietoisuutta sisäpuolestani.

Rene Descartes ei siis edellytä mielen akteihin kohdistuvien ideoiden ja mielen aktien (ja itse mielen) välistä edustussuhdetta, minkä vuoksi ajattelustaan ei voi erehtyä. John Locke katsoo, että mielen akteista olevat havainnot ovat riippuvaisia sisäisen kokemuksen antamista yksinkertaisista sisäsyntyisistä ideoista. Siksi emme voi tietää varmasti, olemmeko metafysisessä mielessä ajattelevia subjekteja tai onko olemassa mitään ajattelevaa substraattia eli mielen aktien kantajaa. Siksi Locke ei usko Descartesin tavoin ajattelevan minän ja ruumiin jyrkkään reaalisuuteen eroon, vaikka hän ei luovukaan dualismista, jonka materialistiseen monismiin päätyneet Thomas Hobbes oli kieltänyt. Ollessaan Pariisissa Thomas Hobbes oli yksi niistä filosofeista, joiden kommentit liitettiin Rene Descartesin pääteokseen [Metafysiisiin itsetutkiskeluihin, Tuomo Ahon täydellisesti suomentamana teosten suomenusvalikoiman toissa osassa ] tämän jäljessä olevien kommenttien joukkoon. Hän päätyi jyrkimmin monistiseen (vain kappaleita olettavaan) materialismiin.

Locke sanoo yksilöiden itsetajuntaa persoonaksi, joka on luonnonoikeuksien haltija tai subjekti. Puhuessaan luonnontilasta sekä preesensissä että sanoessaan sen olevan ihmisten luon-

nontila hän keskustelee anglosaksisen valtio-oikeuden tietystä ajatuksesta. Tämän mukaan ihmiselle vapaus on luonnollinen tila. Tabula rasan oletus tarkoittaa sitä, ettei ihmismielessä voi olla valmiina ideoita maailmasta eikä ihmisestä itsestään. Tabula rasalle analogisesti yhteiskuntafilosofiassa ei ajatella, että maailmassa olisi valmiina mitään yhteiskunnallisia valtasuhteita. Yhteiskuntasopimuksen opille ja luonnontilan (ja luonnollisen yhdenvertaisen vapauden) opille ei ole vaihtoehtoa tutkittaessa yhteiskuntaa. Yhteiskuntafilosofian ja empiristisen luonnontutkimuksen filosofian välillä on selvä tunnistettava analogiansa siitä huolimatta, ettei yhteiskuntafilosofiaa voida johtaa siitä filosofiasta, jota Locke kehitti silmälläpitäen luonnontutkimusta.

## Locken luonnollisen oikeuden mukaisuuden teoria ja praktinen ateismi

### Locken yhteiskuntafilosofia luonnontila-teoriana

Oikeutettujen kuninkaiden tulee Filmerin teorian mukaan johtaa valtansa ensimmäiseltä kuninkaalta eli Adamilta. Locke siis kiistää teoreettisen lähtökohdan, että maailmassa olisi annettu-na yksilöiden syntymässä mitään valta- tai oikeussuhteita. Sir Robert Filmer kannattaa teoriassaan luonnollista alistumista kuninkaanvallalle ja vastustaa yhteiskuntasopimusteoriaa. Locke puolestaan kannattaa luonnollisen vapauden filosofiaa ja yhteiskuntasopimuslähtökohtaa luonnollisena. Locken mukaan ei ole synnynnäisesti annettuja valtasuhteita. Valtasuhteet täytyy luoda maailmaan sen pohjalta, että yksilöille suodaan luonnollinen vapaus ja pidetään yhteiskuntasopimusta kansalaisyhteiskunnalle välttämättömänä edellytyksenä.

Locke toteaa § 95, että ihmiset ovat luonnostaan vapaita ja tasavertaisia ja itsenäisiä (voidaan verrata § 4), minkä vuoksi heitä ei voida alistaa tahtonsa vastaisesti poliittiseen valtaan. Locke puhuu preesensissä siitä, kuinka ihmisyksilöt ovat vapaita, keskinäisesti riippumattomia ja tasavertaisia, jotka luonnehtivat yksilön oikeudellista asemaa.

Locke katsoo ihmiset jumalan luomiksi hyödyntämään luontoa. Siis hänellä on jumalakeskeinen (teosentriinen) teoreettinen malli jumalan luomista ihmisistä luojansa käskynhaltijoina olemisesta. Hänen yhteiskuntafilosofiaansa tulee se piirre, että oman parhaansa tavoittelu ei ole yksinomaan ihmiselle luontaista, vaan että kysymyksessä on jumalalähtöisesti oleva velvollisuus olla tarkoituksellisesti tuhoamatta itseään ja työllä hankkimaan omaisuutta. (Second Treatise-teoksessa: § 4, 6) Luonnontilassa, jossa vain poikkeuksellisesti ihmiset eivät olisi turvassa toisiltaan, yksilön on juuri pyrittävä edistämään muiden parasta, ellei hän ole itse uhattuna.

Locken tutustuneita on hämmäntänyt hänen ajatuksensa siitä, että ihmiset ovat Jumalan luomia ja lähetyt maailmaan edistämään luojansa asioita. Tämän teosentrisen mallin kanssa rinnakkaisesti on kuitenkin Locken individualistinen malli, jossa yksilöitä pidetään suvereenina oikeussubjekteina ja pohditaan sitä, kuinka yhteiskunta järjestetään maailmassa, jossa valtasuhteita ei ole synnynnäisesti annettu ihmisille. Lockelaisen yhteiskuntafilosofian kaikki seurauslauseet voidaan deduktiivisesti johtaa niin teosentrisestä kuin myös rekularistis-individualistisesta mallista. Empirismistään tutussa teoreettisessa filosofiassaan Locke painottaa sitä, että etiikka voidaan periaatteessa asettaa muiden demonstratiivisten tieteiden (siis logiikan, geometrian ja matematiikan) joukkoon. Ihmisjärjelle on ominaista välineellisyys, joka ilmenee de-

monstratiivisina tieteinä sen lisäksi, että tiedon materiaali edellyttää ihmiskemusta sekä ulkomaailmasta että itsestä ja omasta mielestä. Näihin muut kuin kukin yksilö itse eivät voi päästä millään muotoa.

Lockea voidaan lukea ”rivien välisellä” siten, että hän luopuu vaivihkaa teosentrisestä mallista individualistisen mallinsa hyväksi. Leo Struss ja hänen huomattavin seuraajansa Michael Zuckert on ehdottaneet tätä käsitystä, jota he ovat motivoineet Lockelle ominaisella varovaisuudella. Yhteiskuntafilosofiassaan Locke keskustelee luonnontilasta, jonka kuvaukseen hän sisällyttää jotkut individualistiset perusoletukset, joista paljastuu näkemys personasta ja oikeuksista kunkin yksilön omaisuutena. Locken nämä käsitykset sisältävät yhteiskuntafilosofisen mallin, jossa viittaukset Jumalaan ovat tarpeettomia. Niitä käsitellään luvussa individualismi ja luonnontila.

Yhteiskunnalliset valtasuhteet täytyy edellyttää jonkun tai joidenkin tekemäksi. Jumala on tehnyt ne, jos pidetään kiinni teosentrisestä mallista. Jos tämä malli hylätään jokainen yksilö on suvereeni, ja siksi häntä on pidettävä valtasuhteiden luojana suhteissa toisiinsa. Sen vuoksi Locken luonnontila on itsenäisten yksilöiden vapauden tasavertaisuutta. Se on ihmisten välinen suhde, joka tulee esille § 87.

### Synnynnäisen ja luonnollisen oikeudenmukaisuuden erotte- lu

Aikaisemmin lainatussa § 87:ssä Locke saattaa tarkoittaa pitävänsä oikeuksia jossakin mielessä synnynnäisinä sen lisäksi, että kohdasta selviää hänen pitävän ”vapauksia ja etuoikeuksia” luonnolliseen oikeudenmukaisuuteen (”luonnollisen lain sallimina”) kuuluvina tai luonnonoikeuteen kuuluvina. Joku voisi ehdottaa, että synnynnäinen oikeus voisi olla elliptinen ilmaus fraa-

sista synnynnäisesti tiedetty oikeus.

Locke väittää, että synnynnäinen laki (ja synnynnäiset oikeudet ja luonnollinen laki (ja luonnolliset oikeudet) ovat niin selvästi eri asioita, ettei jompikumpi voidaan myöntää samalla, kun toinen taas kiistetään.

”varsin suuri on ero synnynnäisen ja luonnollisen lain välillä, mieleemme alun perin painetun ja sellaisen välillä, josta olemme aluksi tietämättömiä, mutta josta voimme saada tietoa luonnollisia kykyjämme hyödyntämällä ja oikein käyttämällä”. (Essay I, iii, 13)

Synnynnäisesti annettuihin valtasuhteisiin, jotka hän kiistää Filmerin ajattelun kritiikissään, Locke viittaa puheessaan synnynnäisestä laista. Myöntämänsä luonnolliseen oikeudenmukaisuuteen tai luonnonoikeuteen hän viittaa luonnollisella lailla. Jälkimmäinen ei ole synnynnäisesti annettu sen vuoksi, että olemme tietämättömiä siitä, mutta että haluteessamme voimme saada sen tietoomme hyödyntämällä luonnollisia kykyjämme.

”mielestäni totuudesta luopuvat yhtä lailla - langeten vastakkaisiin erheisiin - ne, jotka myöntävät, synnynnäisen lain [sen, että meihin on istutettu ilman omaa osallistumistamme moraalilaki; TA] ja ne, jotka kieltävät sen, että on luonnollisessa valossa eli ilman nimenomaisen ilmoituksen apua tiedettävissä oleva laki” (Essay I, iii, 13)

Synnynnäisen ja luonnollisen vapauden eroa voidaan havainnollistaa Locken ajatuksella siitä, ettei luonnollista lakia saa sekoittaa synnynnäiseen lakiin (luonnonoikeutta syntyperäiseen oikeuteen). Hän muistuttaa myös siitä, että synnynnäisen lain (synnynnäisen oikeuden) ja luonnollisen lain (luonnonoikeuden) erottamisesta ei seuraa sitä, ettei luonnonoikeudesta olisi tietoa. Järjellämme tulemme tietoisiksi luonnonoikeudesta. Tietomme luonnonoikeudesta on a priorista tietoa siitä, mikä on oikein. Locke näyttää siis

myöntävän järjelle luonnonoikeuden lähteen aseman. Hän kiistää luonnonoikeuden synnynnäisyyden vain siinä merkityksessä, **ettei luonnonoikeutta ole istutettu järkeemme Jumalan luomisteon yhteydessä.** Luonnonoikeus on silti annettu siinä merkityksessä, ettemme voi olla tulematta luonnonoikeuden piiriin ymmärtäessämme sen, mitä luonnonoikeus on.

Muiden täytyy kunnioittaa oikeuksiamme, mikäli ymmärrämme niitä vaatia.

Brittiläinen filosofi John Locke on kuuluisa siitä, että hän vastusti ajatusta kokemuksesta edeltävästä tiedosta, jota ei tarvitse omaksua sen vuoksi, että Jumala on istuttanut kyseisen tiedon meihin. Hän erottaa synnynnäisen ja luonnollisen ”lain”. Tämä erottelu merkitsee synnynnäisten oikeuksien ja luonnollisten oikeuksien erottamista. Todistellessaan sen puolesta, etteivät luonnollisia oikeuksia tule sekoittaa synnynnäisten oikeuksien kanssa, Locke itse asiassa erottaa synnynnäisen vapauden ja luonnollisen vapauden toisistaan. Ymmärrän tämän erottelun siten, että vapaus on luonnonoikeus olematta kuitenkaan syntymäoikeus.

Käsitellessään vanhempien vastuuta lapsistaan Locke paljastaa sen, että vain Adamin voidaan sanoa olevan täydellinen ihminen syntymähetkestään lähtien. Kaikki muut ihmiset syntyvät luonnollisesta laista ja luonnollisista oikeuksistaan tietämättöminä ja heidän täytyy harjoittaa järkeä vanhemman opastuksen mukaisesti, jotta he kehittäisivät järkensä kyllin hyväksi tajuaamaan luonnollisen lain ja olemaan oikeutettu luonnolliseen vapauteen ja muihin oikeuksiinsa.

Locke katsoo parhaaksi puhua vanhempien valtana vallasta, jonka on katsottu kuuluvan isille sen vuoksi, että heitä on pidetty isäntinä. Hänen perusteenaan on se, että jos me nojaamme järkeen, huomaamme, että äideillä on

yhtäläinen oikeus ”isänvaltaan” perheessä. (TT,2, § 52) Jumalan ilmoitus ei ole ristiriidassa järjen kanssa, kun sen mukaan vanhemmat kuuluvat yhtä erottamattomasti yhteen kuin lapsille säädetään tottelevaisuus heitä kohtaan. Locke viittaa teorioihin, joissa puhutaan isän absoluuttisesta herruudesta lapsiin. Kun ei puhuttu tässä yhteydessä vanhempien vallasta (mikä olisi ollut oikea termi), vaan isän vallasta, kyseisten teorioiden mielettömyys jäi paljastumatta. Puhe vanhempien vallasta olisi johtanut huomaamaan sen, että osa ja jopa yhtäläinen osa vanhempien vallasta kuluu äidille.

Locken teorian mukaan lapset syntyvät tasavertaisuuden tilaan, mutta he tulevat tuohon tilaan vasta sen jälkeen, kun he ovat vapautuneet ikään kuin kapaloistaan siteistään vanhempiinsa. Tähän asti he ovat olleet vanhempiensa jaetussa vallassa. Kasvettuaan ja tultuaan riittävän järkeväksi ja tarpeeksi vanhaksi lapsi tulee kelvolliseksi luonnolliseen vapauteen. Ainoastaan Adam luotiin siten, että hän oli valmis ihminen ruumis ja mieli täysissä voimissaan ja järjissään. Olemassaolonsa alusta asti hän pystyi huolehtimaan omista tarpeistaan, elossa säilymisestään ja hallitsemaan määräyksillään, jotka ovat hänen järjestään, jonka Jumala oli antanut hänelle (§ 55)

Adamin jälkeen maailman ovat kansoittaneet hänen jälkeläisensä, jotka ovat kaikki syntyneet vauvoina: heikkoina ja avuttomina, ilman tietoa tai ymmärrystä. Lasten epätäydellisyyden vuoksi niin Adamilla kuin Evallakin ja muilla vanhemmilla on velvollisuus suojella, ravita ja kasvattaa tekemiään lapsia. Nämä eivät ole syntyneet heidän omasta työstään heidän tekijänsä, kaikkivaltiaan työstä, sen työstä, jolle vanhempien tulee olla vastuussa lapsistaan. (§ 56) Niin Adamia kuin myös hänen kaikkia jälkeläisiäänkin on tarkoitettu hallittavaksi järjen lain avulla.

Tietämättöminä ja ymmärrystä vailla olevina lapset eivät ole järjen lain alaisia, koska kukaan ei voi olla sellaisen lain alainen, joka ei ole tullut heidän tietoonsa. Siksi heidän on oltava vanhempiensa vallassa sen ajan, kun he ovat tietämättömiä ja ymmärrystä vailla. (§ 57)

Puhuessaan ihmislapsista Locke huomauttaa, että vain Adam lukuun ottamatta kaikki ihmiset syntyvät vauvoina heikkona ja vailla ymmärrystä. Voidaan ajatella, että lapsen mieli on tabula rasa. Tullessamme vapauden, riippumattomuuden ja tasavertaisuuden tilaan olemme heikkoja ja vailla ymmärrystä siten, ettemme voi tulla tietoisiksi luonnollisesta lain mukaisista yksilön vapauksista ja oikeuksista. Vanhemmilla on sen vuoksi Tarvitsemme vanhempiemme tarjoamaa ravintoa, elatusta ja kasvatusta, jonka turvin opimme moraaliperiaatteet. Nämä ovat taas perusteita sille, että meille suodaan vapaudet luonnonoikeuksina.

Syntyessämme lapsina (toisin kuin Adam) emme ole vielä vapaita, itsenäisiä ja toisiimme nähden tasavertaisia, mutta täysi-ikäisinä saamme ihmismielen, jossa järkemme hallitsee kokemuksestamme saamiimme moraaliperiaatteita. Nämä opittuaan yksilö saavuttaa sen vapauden, itsenäisyyden ja tasavertaisuuden, joiden vuoksi häntä ei voi kukaan toinen hallita vastoin hänen omaa suostumustaan. Luonnontila ei ole paikallinen tila. Sen sijaan kysymys on siitä, että yksilöt ovat suhteessa toisiinsa siten, ettei luonnollista vapautta ei rajoiteta säädöksillä, jotka ovat hallitusvallan positiivisella lailla asettamia. Vasta yhteiskuntatilassa ja kansalaisyhteiskunnassa positiivisen lain säädökset rajoittavat monin tavoin luonnollista vapautta. Aikuistumalla yksilö on omaksunut periaatteet, joiden seuraamista luonnollinen laki edellyttää.

## Kannattaako Locke synnynnäisesti annettuja yhteiskunnallisia valtasuhteita silti jossakin vastustamaansa oppia paremmin perusteltavassa muodossa?

Tässä lainauksessa Locke kiistää synnynnäisen moraalilain, mutta pitää kiinni luonnollisesta laista, jonka hän uskoo meidän saavan tietoomme luonnollisia kykyjämme käyttämällä. Havaitsemme nyt, että Locke kiistää synnynnäiset periaatteet ja synnynnäisen oikeustajun tiettyssä merkityksessä.

On kuitenkin mahdollista väittää, että Locke hyväksyy synnynnäiset periaatteet jossakin merkityksessä, joka on sama Rene Descartesilla. Jälkimmäisenhän mukaan synnynnäinen ideahan (tai periaate) on sellainen, jota kukaan ei voi olla saavuttamatta, jos hän ottaa käyttöönsä mielensä kyvyt. Näiden avulla hänen voi ymmärtää tiettyjen käsitteiden olevan ihmistä täydellisempiä siten, ettei niitä voisi olla ilman hänestä ja muista ihmisistä riippumaton syytä, joka on ihmisten ulkopuolella.

Synnynnäiset oikeudet ja luonnolliset oikeudet eroavat toisistaan siinä, ettei synnynnäistä oikeutta tarvitse omaksua millään tavoin. Locke huomauttaa mm., etteivät lapset synny vapaina, mutta että he syntyvät vapautteen. Tämän eron ymmärtämiseksi on ymmärrettävä se, että synnynnäinen oikeus olisi lapsella siinäkin tapauksessa, ettei hän kasvaisi milloinkaan aikuiseksi. Locke huomauttaa Adamista, että tämä syntyi järkevänä ja vahvana, kun taas ihmislapset syntyvät vailla ymmärrystä avuttomina ja heikkoina. Ihmisellä on oikeus olla vapaa sillä perustella, että hänellä on järki ja että hän voi tietää perusteet vapaudelleen. Yksilöllä on luonnollinen oikeus olla vapaa, ei synnynnäinen.

Herää kysymys siitä, perustuuko Locken näkemys karteesiolaisen ajattelutavan tapaiseen malliin. Jos vastaam-

me myöntävästi kysymykseen, niin voidaan sanoa, että Locke hylkää vain huonomman käsityksen synnynnäisistä ideoista ja omaksuu paremmin puolustettavan, siis Descartesia näkemystä muistuttavan.

## Cambridgen platonistien rationalismin rooli Locken ajattelussa

Historioitsija kysyisi puolestaan sitä, mistä tällainen puhetapa on saattanut syntyä historiallisesti. Onko joskus puhuttu synnynnäisestä oikeudenmukaisuudesta tai synnynnäisistä oikeuksista? Tässä yhteydessä mieleeni tulee vanha keskustelu synnynnäisistä totuuksista.

Cambridgen platonisteiksi sanotut brittiläiset filosofit puolustivat aikanaan synnynnäisten periaatteiden, esimerkiksi synnynnäisen lain, oppia. Heidän terminään ”synnynnäinen” tarkoittaa enemmän kuin vain sitä, että se on heissä syntymähetkellä. Synnynnäiset periaatteet ovat ilmeisiä sen vuoksi, ettei meidän tarvitse omaksua niitä. Tiedon sisältö on a priori pätevää, jos se voidaan oikeuttaa täysin riippumatta aikaisemmasta kokemuksestamme. Kaikki a priori pätevät arvostelmat eivät kuitenkaan ole synnynnäisiä siinä arkaaisessa merkityksessä, että jokin meitä korkeampi olento on asettanut meihin valmiiksi tietoisuuden joistakin periaatteista. Apriorinen, kokemuksesta riippumaton tieto voidaan käsittää myös sellaiseksi tiedoksi, jota emme voisi olla saavuttamatta, jos hankisimme sen oikean filosofisen menetelmän avulla.

Vaikka luonnonoikeutta ei ole istutettu järkeemme, se on voimassa olevaa oikeutta. Mikäli kaikki tietomme edellyttää kokemuksestamme annettua, luonnonoikeutta koskeva ”tieto” ei ole tietoa siinä merkityksessä, kuin termiä ”tieto” käytetään Locken tietoteorias-

sa. Luonnonoikeutta koskeva tieto ei ole empiiristä tietoa sanan suppeassa merkityksessä, siis aistitietoa. Laajemmassa merkityksessä empiirisestä tiedosta olisi kysymys, jos tietoa luonnonoikeudesta olisi tietoa itsestämme, siis ns. reflektiolla hankittua tietoa.

Kummassakaan merkityksessä tietomme luonnollisesta oikeudenmukaisuudesta ei olisi rationalistin puolustamaa ja kannattamaa tietoa. Kolmas mahdollisuus on se, että tietomme luonnonoikeudesta on demonstratiivista tietoa. Periaatteet olisivat synnynnäisiä, jos ne olisi istutettu meihin jumalan luomisteossa. Kun niitä ei ole istutettu järkeemme, meidän täytyy olla ymmärryksellämme saada selko niistä. Sen vuoksi niin kauan kuin emme kykene ymmärtämään periaatteita, emme voi pitää periaatteita meitä sitovina. Voimme puhua periaatteiden sitovuudesta puhumatta samalla niistä empiirisen tiedon kohteina.

Yhteiskuntafilosofiassaan Locke voi sitoutua rationalismiin. Varsinaisena aiheenamme on Locken teismien vaikutus hänen yhteiskuntafilosofiaansa. Riippumatta siitä, perustuuko jälkimmäinen sitten rationalismiin vai empirismiin, kummassakin tapauksessa jumalalle ei jätetä mitään roolia. jossa luoja tarvittaisiin yhteiskunnan ylläpitoon. Yhteiskunnalliset valtasuhteet voivat olla ihmisten tekoa eikä niiden tarvitse edellyttää jumalan oletusta. Demonstratiivisen etiikan johtamisessa Locke myöntää aseman jumalalle premissien joukossa. Jumalalle ei mahdollisesti jää mitään sisällöllistä tehtävää.

## Locke vapaiden, riippumattomien ja tasavertaisten ihmisyksilöiden ajatuksen puolestapuhujana

Locken yhteiskuntafilosofian tiivistelmä on § 87:ssä, jonka meidän kannalta kiinnostava alku kuuluu seuraavasti (Mikko Yrjönsuuren käännöksen mukaan) ”Ihminen on syntyessään oikeutettu olemaan täydellisesti vapaa ja

nauttimaan maailmassa rajattomasti kaikista luonnollisen lain suomista vapauksista ja etuoikeuksista yhtäläisesti kenen hyvänsä toisen kanssa”. (§ 87)

Preesensin käyttö on saanut lukijat päättämään, että lockelainen luonnontila olisi historiallinen ja siten eroaisi siitä, mistä Thomas Hobbes keskustele: luonnontilasta filosofisena ideaalisena mallina. Tietyissä kohdissa (§ 4, 6, 87, 95) Locke selvästi viittaa luonnontilaan teoreettisena mallina, joka luonnehtii yksilöitä suhteessa toisiinsa, mikä mahdollistaa sen, että yksilö voi luonnontilassa ja olla olematta luonnontilassa kahden (tai useammankin) eri henkilön, siten kuin Pohjois-Amerikassa sveitsiläinen siirtolainen ja intiaani ovat keskenään luonnontilassa, mutta oman yhteisönsä jäseniin nähden he ovat yhteiskuntatilassa tai kansalaisyhteiskunnassa (poliittisessa yhteiskunnassa).

## Individualismi ja luonnontila

Locke esittää yhteiskuntafilosofiansa perusoletukset ihmisestä selvimmin kuvattessaan luonnontilaa.

Keskeisempiä persusoletuksia on se, että luonnontila on sopimukseton tila. Luonnontilassa ihmiset ovat omaa parastaan tavoittelevia itsenäisiä toimijoita (pyrkimättä pelkästään säilyttämään itsensä). Jumala on luonut heidät hyödyntämään luonnonvaroja.

Locken ajattelu on selkeästi individualistista, siis yksilön arvoa ja roolia korostavaa. Lisäksi siinä on piirteitä se, että luonto on selvästi ”toinen” ihmisiin nähden ja olemassa ihmisiä varten. Locke lähtee siitä, että luonnontila on luonnollisen oikeudenmukaisuuden tila: sitä säätelee luonnollinen laki, joka on moraalisesti sitova (joka merkittävin ero Thomas Hobbesin luonnontila-käsitykseen verrattuna; Hobbes pitää luonnontilaa sellaisena, mistä puutuvat vääritys ja oikeudenmukaisuus.) Locken omastakin mielestä mer-

killisin piirre on hänen hänen käsityksensä, että luonnontilassa kaikilla on yhteinen rankaisemisoikeus. Kukan hyvänsä voi rangaista sopivaksi järkevällä tavalla ketä tahansa mistä tahansa rikoksesta, kohdistuipa oikeuden loukkaus keneen tahansa. Oikeus ei siis ole egoistinen, vaan universaalinen.

Käsityksessään luonnontilasta Locken suosima vapaus on selvästi negatiivista vapautta, siis esteen tai rajoituksen poissaoloksi ymmärrettyä yksilönvapautta. (§ 22) Luonnollinen laki ei rajoita kenenkään vapautta, joten kukaan toinen ei ole oikeutettu rajoittamaan yksilön toimintaa millään vallankäytöllä, oli tämä muodoltaan millaista tahansa. Tämä pitää paikkansa niin kauan, kuin yksilön toiminta on luonnollisten lain sallimien vapauksien ja oikeuksien piirissä. Tämän analyysi voi paljastaa § 87:stä. Negatiivisen vapauden lisäksi Locke painottaa sitä, että luonnontilaa koskee sekin, etteivät yksilöt ole kenenkään toisen tahdosta riippuvaisia. Itse asiassa mainittu piirre taas voidaan käsittää Quentin Skinnerin ja Philip Pettit ns. vapauden kolmannen käsitteen merkityksessä.

(vert. lehtemme tässä numerossa artikkeli negatiivisesta ja positiivisesta vapaudesta). Locken ajattelun kuvattua piirteestä on mahdollista päätellä, että yksilöt ovat keskenään tasavertaisia. Itsenäisesti omaa parastaan etsivien yksilöiden tasavertaisuuden käsitettä ei ole mahdollista käyttää hyväksymättä John Locken individualistista ihmiskuvaa Absoluuttisen monarkian puolustajien teoriat ovat heikolla pohjalla sen vuoksi, että he ovat johtaneet absoluuttisen hallitsijanvallan vallasta, joka on kahdelle henkilölle, siis sekä isälle että äidille, yhtäläisesti kuuluvaa. (§ 54)

Locke huomauttaa, ettei hänen kannattamansa oppia luonnollisesta tasavertaisuudesta (sellaisena kuin se sisältyy hänen oppiinsa luonnontilasta) tule käsittää tarkoittavan tasavertaisuuden

den kaikkia lajeja. Ihmiset eivät siis ole tasavertaisia joka suhteessa. Ikä ja hyve Locken mukaan antavat ihmisille luonnollisen etusijan. Tehtävien ja ansioiden ylemmyys saattaa asettaa jotkut ihmiset tavanomaisen tason yläpuolelle. Syntyperä, solmitut sopimukset ja edunsaanti voivat velvoittaa toiset osoittamaan kunnioitustaan niille, joilla luonto, kiitollisuus ja muut syyt kulloinkin sen osoittavat. Tässä mainitut ”eriarvoisuudet” sopivat yhteen sen kanssa, että kaikki ihmiset ovat tasavertaisia lainsäädännössä ja herruussuhteissa. Tätä tasavertaisuutta Locke sanoo tarkoittaneensa II:ssa luvussa esittäessään teoriansa luonnontilasta. Käsitys on siitä, että luonnollinen vapausoikeus on yhtäläinen siten, ettei luonnollinen tasavertaisuus edellytä koskaan alistumista toisen ihmiseen tahtoon tai auktoriteettiin.

Miehen ja naisen tasavertaisuus avioliitossa tarkoittaa sitä, että naisella ja miehellä voi olla toisiinsa nähden luonnollinen etusija sen mukaan, kuinka toinen (toisinaan mies, toisinaan nainen) on iäkkäämpi, hyveellisempi, ansioituneempi ja syntyperältään jalompi sekä kiitollisuutta ansaitseva tai luonnostaan kunnioitusta ansaitseva.

Nykyfilosofian kannalta keskeisempiä Locken yhteiskuntafilosofian piirteitä on omistaminen, joka kuuluu jo luonnontilaan. Omistaminen on vähintäänkin itsensä omistamista, siis yksilön olemista persoonana. Itse asiassa itseomistuksesta puhuminen on toinen tapa kuvata luonnontilan sitä asiaa, että yksilöt ovat luonnollisen lain sallimissa teoissa vapaita toimimaan oman harkintansa mukaan, siis riippumattomia ja myös keskenään tasavertaisia. Siksi yksilöllisen suvereenisuuden periaate on Locken yhteiskuntafilosofiasa ainoa Thomas Hobbesin suvereeniin verrannollinen asia. Mainittu Locken edeltäjä Locken mielestä erehtyi väitteessään, että yksi jää luonnontilaa

muiden luopuessa siitä välttyäkseen sotatilan kaltaisen luonnontilassa uhkaavan kuoleman.

Locken oletus persoonasta omaisuutena palvelee teoreettista määrätarkoitusta. Ihmisyksilöllä on yksinkertainen idea itsestään loukkaamattomana subjektina. Hänen oikeutensa on tyyppillisesti juuri sellainen, että se on vastaavasti muiden velvollisuus olla toimimatta persoonaan vahingoittavasti, siis omaisuudelle kuuluvaa ja Locken painottamaa poissulkevuutta käytetään kuvaamaan persoonan loukkaamattomuutta. Locke esittää jumalakeskeisyydelle rinnakkaisen mallin, jossa voidaan johtaa hänen teoriansa individualistiset periaatteet nojaamatta oletukseen siitä, että ihmisillä on luoja, joka on tehnyt heidät ja lähettänyt maailmaan luojansa asioille, ei omia mielihalujaan tavoittelemaan.

John Locken teoksia:

Two Treatises of Government (or Two Treatises of Government: In the Former, The False Principles and Foundation of Sir Robert Filmer, And His Followers, are Detected and Overthrown. The Latter is an Essay concerning The True Original, Extent, and End of Civil-Government), 1689.

An Essay Concerning Human Understanding, 1690

A Letter Concerning Toleration, 1689 alkuaan latinaksi.

Timo Anderrsson

Ovatko Yhdysvaltojen itsenäisyysjulistuksen periaatteet uhattuna omassa maassa ja maailmalla?

International humanist news-lehdestä (june 2006) voimme lukea Norjan humanistiliitto on arvostellut Yhdysvaltoja poliittisesta takinkäänöstä. Johtava länsimaa on muuttunut ihmisoikeuksiin kuuluvien vapauksien puolustajasta näiden vapauksien vastustajaksi.

Norjalaiset johtavat humanistit ovat julkaisseet Afternposten-lehdessä kriittisen käsityksensä. Tämän mukaan Yhdysvallat on lakannut kannattamasta omassa itsenäisyysjulistuksessaan esittämiä loukkaamattomiksi myöntämiään periaatteitaan.

Norjalaisten mukaan Yhdysvallat loukkaa omaan itsenäisyysjulistukseensa ja oman perustuslakinsa kymmeen lisäykseen perustuvia periaatteita Guantamon tulikohdassa ja Abu Ghraibin vankilassa Irakissa.

Toimitus

**Näkökohtia Yhdysvaltojen perinteisestä perustuslaki- ja itsenäisyysjattelusta**

*Lockelaiset tai jeffersonilaiset oikeudet?*

Yhdysvaltojen itsenäisyysjulistus on esisijaisesti ihmisyksilöiden (eikä vain siirtokuntien tai valtioiden) riippumattomuus julistus. Siinä ei julisteta ainoastaan itsenäisyyttä, joka on nyt saavutettu Iso-Britanniasta, vaan Yhdysvaltojen kansalaisten riippumattomuutta

kaikesta sortavasta pakkovallasta. Thomas Jeffersonin kirjoittamassa julistuksessa todetaan, että on pidettävä itseltään selvänä totuutena julistuksessa esitettyä vaatimusta. Tämän mukaan ihmiset ovat luotuja tasa-arvoisuutteen ja varustettuja luovuttamattomilla oikeuksilla. Tarkoitettavia oikeuksia ovat elämä, vapaus ja onnellisuuteen pyrkimys.

Julistuksessa jätetään mainitsematta omaisuus. Tämän on katsottu joskus merkitsevän Jeffersonin luovuttamattomien oikeuksien ja John Locken esittämän oikeuksien luettelon eroa. Englantilaisfilosofin luettelossahan mainitaan elämä, vapaus ja omaisuus. Vaikkakaan ei olla varmoja, on epäilty Jeffersonin jättäneen luettelosta pois omaisuuden siksi, ettei hän katso sen olevan luonnollinen eikä luovuttamaton oikeus, jollaisia hänen mukaansa elämä ja vapaus ovat. Voi olla, että tämä on julistuksen kirjoittajakollegion näkemys olematta varsinaisesti Jeffersonin näkemys.

Elämän ja vapauden luovuttamattomuus tarkoittaa sitä, ettei ”luonnollisen oikeudenmukaisuus” poistaa pätevyyden sopimuksilta, joiden nojalla joistakin sopijapuolista tulisi tahtomuksellaan toisten orjia tai menettäisivät toimivallan omaan persoonaansa ja ruumiiseensa. Vapauden ja elämän tapauksessa oikeuksien siirtämiseen on suppeampi kompetenssi kuin omaisuuden tapauksessa.

Omistusoikeudet ovat luovutettavina oikeuksina erotettava yllä esitetyllä tavalla ymmärretyistä luovuttamattomista oikeuksista

TA

*Vastarintaoikeudesta ja demokratias-  
ta*

Myöhemmin Yhdysvaltojen itsenäisyyden julistuksessa todetaan, että oikeuksien turvaamiseksi perustettu hallitus johtaa valtansa ainoastaan hallituksen suostumuksesta. Pyrkinessään sellaisiin päämääriin, joita ei voida sovittaa yhteen julistuksessa ilmoitettujen luonnollisten ja luovuttamattomien oikeuksien kanssa, mikä tahansa valtio ei voi olla hankkiutumatta vastakkain kansalle kuuluvan oikeuden kanssa. Kysymys on oikeudesta hävittää olemassa oleva hallitusvalta tai vaihtaa se uuteen, kansan luottamuksen paremmin ansaitsemaan hallitusvaltaan.

International Humanist-lehdessä viitataan yllä kuvattuun yksilöiden riippumattomuusjulistukseen, joka kuvauksemme perusteella sisältää kansan oikeuden nousta sortajiaan vastaan ja vaihtaa omat sortajansa valta-asemansa paremmin ansaitseviin kansan luottohenkilöihin. Näyttää selvältä, että Yhdysvaltojen itsenäisyysjulistuksessa lainataan John Locken kuuluisaa vastarinnan oikeuden teoriaa.

Brittein saarilla tätä yksilöllisen valtakumouksen teoriaa ensimmäisenä kannatti suuri skotlantilainen ”kuninkaiden kukistaja” George Buchanan 1500-luvulta. kyseistä oikeutta vastustanut Thomas Hobbes tuntee teorian kapinaoikeutena. Puolustajiensa, George Buchananin ja John Locken mukaan, kysymys ei ole mistään vähemmästä kuin tyrannimaisen hallitsemisen oikeutetusta kumoamisesta. Teorialle tunnusomaisen individualismin mukaisesti tyrannimaisen vallan vastustus on ihmisyksilökohtainen oikeus. Sen käyt-

tämiskesi ei tarvitse kuulua mihinkään ryhmään.

Yhdysvaltalainen demokratia-käsitys siis pohjautuu myöhäiskeskiaikaisiin juuriinsa nojaavaan oikeutetun kansalaisvastarinnan teoriaan. 1600-luvulla yleistyneen suvereenisen valtion teorian kanssa ristiriidassa oleva suvereenin ruhtinaan tai valtion oikeutuksen kieltävä nykyään Locken nimeen yhdistetty teoria on antanut sysäyksen yhdysvaltalaiselle demokratialle. Sitä ei ajatella ensisijaisesti kollektiivisena päätöksentekojärjestelmänä. Sen sijaan ajatellaan, että vallankäyttö on alistettava kansalaisten valvontaan, jotta tyrannimaista hallitusvaltaa ei pääse edes syntymään.

#### *Vapaat instituutiot vakiinnuttanut poliittinen vallankumous*

Vapaiden instituutioiden puolustaja James Madison ehdotti kymmenen lisäyksen sisällyttämistä Yhdysvaltojen perustuslakiin sen vuoksi, että sen avulla saatiin riittävä määrä lain vahvistamiseen vaadittavia itsenäistyneitä siirtokuntia perustuslain taakse. Perustuslain säätämisen vastustajien pelkoa tyrannimaisten valtion synnystä pyrittiin lievittämään vahvistamalla kansalaisten niitä oikeuksia, jotka ovat omiaan supistamaan liittovaltion toimivallan piiriä ja pakottamisvaltaa, jonka kohteena on ihmisyyksilö. Yhdysvaltojen perustuslaissa vahvistui ajatus siitä, että liittovaltio koostuu kansalaisoikeuksien ja -vapauksien varustetuista ihmisyyksilöistä.

Yhdysvaltojen vapaussotaan johtanut tai liittynyt poliittinen vallankumous on poliittisen historian virstanpylväs anglosaksisten innovaatioiden levittäjänä ja Ranskan vallankumouksen esinäytöksenä.

Pohjois-Amerikan vallankumouk-

ssa siirryttiin englantilaisten vapauksien kansallisesta opista yleisten ihmisoikeuksien suuntaan. Nämä tulevat tunnetuiksi Euroopassa Ranskan vallankumouksen yleismaailmallisesta ihmisoikeuksien julistuksesta. Siirtymien englantilaisten vapauksien kielestä ihmisoikeuksien kieleen oli tapahtunut Ranskan vallankumouksessa.

Tässä suuressa linjassa ei ole merkitystä sillä, että Yhdysvaltojen ja Ranskan vallankumoukset erosivat ihanteiltaan. Edellinen vallankumous oli ”hengeltään” enemmän renessanssihumanistinen, kun taas suuri eurooppalainen vallankumous oli ”hengeltään” enemmän valistushumanistinen. Maiden valtiollisen historian erilaisuus johdatti valankumoukset eri suuntiin niin hyvässä kuin pahassa.

Timo Andersson

## Demokratia ja modernisaatio nykymaailmassa - kaksi näkemystä

Amartya Sen, intialainen vuoden 1998 kansantaloustieteen nobelinpalkinnon saaja, opettaa nykyisin Cambridgen ja Harvardin yliopistoissa. Humanist Voice-lehdessä (vol. 2, No 2, Kadmandu Nepal, 2005,) on julkaistu Senin artikkeli, joka perustuu New Delhissä 1999 pidetyn konferenssin esitelmään. Konferenssin teemana oli maailmanlaajuisen demokratiaa edistävän ja puolustavan liikkeen rakentaminen.

Nepalissa on taisteltu viime vuosina ja taistellaan yhä demokratian ja sukulaarin valtion puolesta. Senin esitelmä on varteenotettava puheenvuoro Nepalilaisesta sekularististen ja humanististen pyrkimysten puolesta. Aasiassa käydyistä oikeustaisteluista ja poliittisista kamppailuista me länsimaalaiset voimme oppia tavallisesti ja aiheettomasti unohtamamme asian. Käytännössä humanismin edistäminen ei ole erotettavissa sitä edistävien ihmisten sitoutumisesta ihmisoikeuksien, kansalaisvapauden ja kansanvallan puolustamiseen tai edistämiseen.

Vajavaisen demokratian, poljettujen ihmisoikeuksien ja tukahduttujen kansalaisvapauksien maissa humanististen pyrkimysten edistämiseksi ei voida menestyä puolustamatta samalla ihmisoikeuksia, suojaamalla poliittisia ja kansalaisen vapauksia ja turvaamalla demokraattisia osallistumisoikeuksia ja vapauksia. Senin puolustaman demokratia-käsitykseen kuuluu tunnustaa se, että kansalaisen kaikenpuoliset oikeudet politiikassa, taloudessa ja yksityiselämässä ovat tärkeä osa demokratiaa. Kansalaisen puutteelliset oikeudet tekevät demokratiankin puutteelliseksi, kun jäljelle jäävät muodollisen demokratian pelkät mekanismit. Näihin demokratiaa ei tulisi samastaa edes Suomessa.

Autoritäärisyyttä suosivissa valtiois-

sa (esim. Venäjällä, Singaporessa, Kiinassa ja muissakin Kaukoidän vastaanlaisissa maissa) jäädytään paitsi demokratiasta, ihmisoikeuksista ja kansalaisvapauksista koituvista hyödyistä sen vuoksi, että markkinatalouteen pyritään autoritäärisellä valtiollisella toiminnalla kansalaisyhteiskuntaa tukahduttamalla. Senin puheenvuoro on siis mitä aiheellisintä. Byrokraattis-autoritääristen tai puolitolitääristen valtioiden mahdollinen menestys taloudellisissa uudistuksissa ei saa peittää näkyvistä demokratiasta koituvia etuja kansantaloudelle, jotka uhrataan byrokraattis-autoritääriselle politiikalle.

Demokratiaa tulisi viedä maihin, joissa se halutaan ottaa vastaan. Sitä ei pitäisi olla viemättä vain siksi, että autoritääristen tai totalitaaristen valtioiden poliittiset eliitit eivät halua ottaa demokratiaa vastaan. Periaatteessa demokratia on vietävissä noihin maihin. Kansoille voi olla pitkällä tähtäimellä suurtakin etua demokratian ulottumisesta niiden maihin. Käytännön ongelmat voivat toki olla demokratian viemisessä niin suuria ettei vieminen ole käytännössä kannattavaa. Tämä on kuitenkin toinen asia kuin periaatteellinen luopuminen demokratian viemisestä.

Senin todistelut voivat saada meidät tajuamaan, ettei ole olemassa maihin, joihin demokratia on sopimatonta. Juuri tätä Sen tarkoittaa painottaessaan demokratiaa yleismaailmallisena arvona.

Senin demokratian käsite ei ole pelkästään muodollinen, vaikka se perustuukin demokratian muotojen kunnioittamiseen. Demokratian sisältöä ovat normatiiviset käsitykset, jotka ovat peräisin poliittisen liberalismien perinteestä: oikeusvaltio, osallistumisoikeudet ja kansalaisen oikeudet valvoa valanpitäjiä sekä kansalaisvapaudet ja ihmisoikeudet. Nämäkin asiat ovat osittain muodollisia, mutta eivät koko-

naan.

Demokratian periaatteellista merkitystä voidaan painottaa tarvitsematta samalla väheksyä

niitä lähes ylittämättömiä vaikeuksia, jotka ovat demokratian tiellä monissa niistä maista, joissa kansalaisyhteiskunnat pyrkivät vapautumaan valtioidensa ylivallassa. Jos maihin halutaan tuoda demokratiaa, niin miksei sitä saisi viedä. On tehtävä se varaus, ettei demokratiaa pidä viedä tavoin, joiden vuoksi demokratian vienti ei voi muuta kuin epäonnistua. Tarkoitus on viitata sotiin ja miehityksiin. Niccolò Machiavellinkin viisaiden opetusten valossa olisi aiheellista ymmärtää, että sota ja miehitys ovat kuin kaksiteräisiä miekkoja.

## Amartya Senin käsitys demokratiasta yleismaailmallisena arvona

Johtava japanilainen lehti osoitti Amartya Senille kysymyksen siitä, mitä hän piti 20 vuosisadan tärkeimpänä tapahtumana. Ajattelemiseen kiihottavanaan kysymykseen oli vaikea vastata, sillä 1900-luvulla tapahtui hyvin merkittäviä ja historiallisesti kauaskantoisia mullistuksia. Euroopan suuret siirto- maavallat, eritoten Brittiläinen Imperiumi ja Ranskan Imperiumi, tulivat tiensä päähän. Vuosisadalla käytiin kaksi suurta maailmansotaa. Ihmiskunta sai todistaa fascismin ja natsismin nousun ja tuhon. Se tuli näkemään myös neuvostolaiskommunismin synnyin ja tuhon. Aasiassa merkittävänä tapahtumana oli Kiinassa tapahtuneet muutokset. Olemme nähneet, kuinka Lännen suurvaltojen taloudellinen herruus on väistynyt ja hakeutunut tasapainoon Japanin ja Kauko-Idän taloudellisen valan kanssa.

Vuosisadan aikana on tapahtunut paljon tärkeitä historian vaiheita ja mullistuksia. Väheksymättä niistä mi-

tään voidaan kuitenkin valita yksi tahtuma, joka on kaikkia muita tärkeitä tapauksia kauaskantoisempi. Amartya Sen valitsee demokratian nousun ja laajenemisen, joka tuli huippuunsa 1900-luvun loppumetreillä. Hänen perusteenaan valinnalleen on se, ettei tulevaisuudesta katsottaessa vuosisataa demokratian laajeneminen on merkittävin tapaus. Mitä pitimmällä aikavälillä maailmanhistoriaa tarkastellaan, sitä harvinaisempaa on demokratian esiintyminen. Suurimmalta osaltaan ihmiskunnan historia on ollut autoritaaristen epädemokratioiden historiaa.

Levittyään tähän asteisessa historiassa laajemmalle kuin milloinkaan ennen demokratia on ollut historiallisesti sangen vanhan ja pitkän aikavälin kuluessa muotoutuneen ajatuksen toteutumista.

Kansanvallan ajatus on Senin mukaan peräisin Antiikin Ateenassa, jonka kaupunkivaltiossa sitä toteutettiin hyvin suppeissa piireissä. Demokratian ulkopuolelle oli jätetty naiset, kaupungissa asuneet vierasmaalaiset ja orjat. Silti ateenalaiset ja voittopuolisesti joonialaiset (vaikkakin oli doorilaisia demokratioita) ansaitsevat kunnian siitä, että he loivat ajatuksen demokratiasta ja pyrkivät toteuttamaan sitä. Demokratiasta keskusteltaessa ei voida jättää mainitsematta Englannin Magna Chartaa 1215, Yhdysvaltojen ja Ranskan valankumousta, jotka ovat maamerkkejä demokratian pitkässä historiassa.

## Keskustelua demokratian määrittelystä

Amartya Sen määrittelee demokratian ennen, kuin alkaa keskustella siitä. Hän painottaa sitä, ettei ole suotavaa samastaa kansanvaltaa ja enemmistösääntöä, joka ei ole muuta vain yksi vaatimuksista, jotka valtion tai muun poliittisen organisaation tulisi täyttää ollakseen demokratia. Äänestämisen ja vaalitu-

lokseen tyytyminen lisäksi vaaditaan sitä, että kansalaiset ovat keskustelleet vapaasti vaalien vaihtoehdoista. Demokratiassa täytyy taata vapaus keskustella ja arvostella ja antaa kansalaisille siitä takeet, ettei heidän kannanottojaan sensuroida millään tavoin. Äänioikeuden ja vaalikelpoisuuden lisäksi kansalaisille täytyy suojata poliittisen osallistumisen muita oikeuksia. Kansanvallan tueksi vaaditaan kansalaisyhteiskuntaa ja yrittämisen vapautteen perustuvaa tehokasta kansantaloutta. Järjestöelämässä kansalaisten pitää saada vapaasti järjestäytyä yhdistyksiksi. Heidän tulee saada vapaasti puolustaa vapaasti muodostamia mielipiteitä.

Erittäin tärkeää on käsittää, ettei demokratian eri osatekijöitä pidä eristää muista määriteltäessä sitä, mitä kansanvalta tarkoittaa. Nykyisille demokratioille voidaan osoittaa historiallisia esimerkkejä, joissa demokratian jotkut osatekijät ovat laajasti toteutuneet joidenkin toisten jäädessä toteutumatta.

Kansalaisvapaudet voidaan nähdä esimerkeiksi negatiivisesta yksilönvapaudesta. Berlinin analyysin mukaan vapaudelle esteiden tai rajoitusten poisolona on luonteenomaista se, ettei demokratian ja vapauden välille voida esittää mitään loogista yhteyttä. Itsevaltiuden olot tai itsehallinnan puute on siksi Berlinin mukaan yhdistettävissä laajan henkilökohtaisen vapauden kanssa.

## Liberalistisen ja demokraattisen politiikan vertailua

Monarkioiden alamaiset on nauttineet laajasta henkilökohtaisesta vapaudesta samaan aikaan, kun heille ei ole myönnetty mitään oikeutta osallistumiseen. Antiikin kaupunkivaltioista puolestaan kansalaiset ovat osallistuneet laajasti poliittiseen päätöksentekoon nauttimatta kansalaisvapautta.

Voittopuolisesti kollektiiviseksi pää-

töksenteoksi ymmärretty demokratia voi tarkoittaa sitä, että kansalaisilta riistetään lukuisia vapauksia, jotka jokin toisenlainen valtio sallisi heille. Jälkimmäinen valtio voisi kuulua sellaisiin valtioihin, joissa esiintyä puolestaan enemmän riistoa, epätasa-arvoa tai epäoikeudenmukaisuutta. Vapaamielinen itsevaltiass saataisi jättää alamaisilleen henkilökohtaisen vapauden laajan alueen. Muutoin hän saattaisi toimia epäoikeudenmukaisesti tai edistää mitä räikeintä eriarvoisuutta, jättää kokonaan piittaamatta järjestyksestä, hyveestä tai tiedosta. Despootti siis osoittautuisi vapautta suosivammaksi kuin demokraattinen hallitusvalta.

Monissa vähemmistövallan lajeissa on voitu suojata laajempi yksityisyyden alueen yksilönvapaus kuin enemmistövallan muodoissa. Puheen olevat elitistiset valtiot ovat olleet liberalistisia sen vuoksi, että politiikan alue on ollut siten supistettu, ettei valtiovalta ole pyrkinyt muuhun kuin suojaamaan alamaisille tai kansalaisille mahdollisimman laaja yksityisyyden alue. Huolehdittaessa enemmistön eduista tai rohkaistaessa enemmistöä osallistumaan voidaan tavoitella toimintakykyistä tai osaavaa hallitusvaltaa. Tässä tapauksessa kansanvaltainen hallitus ei tavoittele enää sitä avointa yhteiskuntaa, joka oli tavoitteena liberalistisessa valtiossa. Liberalistisen politiikan tavoite on yhteneväinen demokraattisen valtion tavoitteiden kanssa vain siinä määrin kuin tavoitteessa on ”kysymys yksilön vapaudesta” (Guido Ruggiero: History of European liberalism, 1959, pp. vii-viii)

Aristokraattisen, dynastis-monarkisen tai tyrannimaisen hallinnon alaisena yksilö voi säilyttää oman vapautensa ja olla autonominenkin siinä määrin, kuin valtio pysyttelee hänen toimintansa suhteen ”yövärtijavaltiona”. Yhteiskunnan epäkohdat eivät liity ainakaan siihen, että despoottinen

vallanpito ulottuisi yksityisiksi jääville alueille. Sen sijaan valtio voi olla tehoton tai taitamaton siksi, ettei sille jää riittävästi toimivaltaa alamaistensa suhteen. Nykydemokratioissa pyritään taitoon ja tehokkuuteen hallinnossa, joten demokratian toimivuus edellyttää kansalaisvapautta koskevien pulmien ratkaisun keinojen kehittämistä.

Kansalaisoikeudet voidaan teoreettisesti jakaa valtion toimivaltaa supistaviin ja toimivaltaa laajentaviin kansalaisoikeuksiin. Kansalaisvapaudet ovat toimivaltaa supistavia, kun taas ”oikeudet” hyvinvointiin ovat toimivaltaa laajentavia. Hyvinvointioikeuksien sijasta puhutaankin etuuksista.

Etuisuuksia on luontevaa pitää vapausoikeuksien tieltä väistyviä niiden ja vapauksien ristiriidassa.

Joihin muihin intresseihin nähden hyvinvointietuudet voivat olla vahvempia kuin vapausoikeuksiin nähden ovat, siis ”oikeusmaisempia” kuin pelkästään intresseiksi katsottavat asiat. Etujen punnintaa koskevat näkökohdat tulevat tärkeiksi nykyajan demokratioissa. Demokratiaa toivotaan juuri siksi, että sen avulla voidaan päästä nauttimaan demokratian eduista ja yksilön arvokkuuteen ja vapauteen suuntautuvasta kunnioituksesta.

Sen varaa ”demokratian” tarkoittamaan valtiota tai organisaatiota, jonka piirissä yksilönvapautta ei uhrata kollektiiviselle päätöksenteolle. Demokraattiseksi ei sanota valtiota, jollei enemmistön etuja ajava ja enemmistön osallistumisen salliva valtio pyri suojaamaan myös laajoja kansalaisvapauksia.

Demokraattisen valtion edellytetään vetäytyvän ihmisen yksityisyydestä ja jättävän hänet vapaaksi autoritaarisesta tai totalitaarisesta vallasta. Amyrtia Senin esittämä demokratia määritelmä viittaa liberalistisen demokratian ajatukseen.

## **Kolme perustetta, joiden nojalla demokratiaa on pidettävä yleismaailmallisena arvona**

Sen korostaa demokratian olevan yleismaailmallinen arvo. Hänen väitetään ei pidä käsittää siten, että demokratia olisi tullut yleismaailmallisesti kannatettu arvo. Puolustaessaan demokratiaa yleismaailmallisena arvona hän tarkoittaa sitä, että nykyään demokratian kannattamiseen on paljon parempia perusteita kuin aikaisemmin. Kirjoituksessaan hän esittää kolme perustetta, joiden vuoksi on taloudellisesti ja poliittisesti perusteltua kannattaa demokratiaa ja edistää sen toteutumista.

Demokratian asema yleismaailmallisena arvona perustuu siihen, että ihmisten vapaus on yleisesti ja sisäisesti arvokasta. Sen liittyy tähän ensimmäiseen näkökohtaan sen tasavaltaisen ajatuksen, että poliittisten oikeuksien ja kansalaisoikeuksien harjoittaminen on osa keskeinen osa kansalaisten hyvää elämää. Yhteiskunnallinen ja poliittinen osallistuminen ovat sisäisesti arvokkaita ihmiselämälle ja hyvinvoinnille.

Sisäisen arvonsa lisäksi demokatialla on välineellistä arvoa, koska sen avulla kansalaiset voivat ilmaista omia halujaan ja tarpeitaan (myös taloutta koskevia tarpeitaan).

Demokratia antaa kansalaisille mahdollisuuden oppia toisiltaan.

Senin vakaumuksen mukaan kansanvalta, vapaudet ja oikeudet ovat omiaan lisäämään talouden toimeliaisuutta ja kasvua näiden poliittisina edellytyksinä. Niiden edullisuudesta ei voida hyötyä niissä yhteiskunnissa, jossa taloudelliset uudistukset ja taloudellinen kasvu toteutetaan byrokraattis-autoritäärisen valtion avulla. Pyrittäessä markkinatalouteen ilman niitä kannustimia ja positiivisia ”ulkoisvaikutuksia”, jotka edellyttävät poliittista osallistumista ja kansalaisvapauksien laajaa

käyttöä, nopeampi taloudellinen kasvu olisi vieläkin nopeampaa tai vahva taloudellinen perusta tulisi vielä vahvemmaksi kuin ”byrokraattis-autoritäärisen” politiikan tuloksena

Usein ”byrokraattis-autoritäärisen valtio” varataan merkitsemään sellaista valtiota, jonka johtava eliitti turvautuu autoritaarisiin menetelmiin pyrkiessään modernisoimaan omia yhteiskuntiaan. Uusi käsite on otettu käyttöön sen vuoksi, että kapitalismiin tai markkinatalouteen pyrkivinä ne on ollut tarpeen erottaa keskitettyä suunnitelmataloutta kehittävästä reaaliosialismista toteutuvista valtioista.

Byrokraattis-autoritääriset valtiot on täytynyt erottaa myös totalitaristisista valtioista, olivatpa nämä sitten vasemmistolaisiksi tai oikeistolaisiksi tunnus-tautuvia. Totalitarismissa kansalaisyhteiskunta ja valtio on pyritty kietomaan toisiinsa, jotta vallanpitäjät saisivat ihmiset niin täydelliseen valvontaan kuin suinkin. Koska valtion ja kansalaisyhteiskunnan eroa ei voida kokonaan hävittää, valvonnasta ei ole totalitarismissakaan saatu aukotonta. Vapautta on viety yksilöiltä ideologisella valvonnalla mahdollisimman paljon.

Byrokraattis-autoritäärisessä valtiossa valtiota ja kansalaisyhteiskuntaa ei ole tarkoitus kietoa toisiinsa yhtä saumattomasti kuin mihin totalitarismissa on pyritty. Valvontaa ei ole ulotettu vallanpitäjien kannalta tarpeettomalle alueelle alamaisten elämässä. Lisäksi byrokraattis-autoritäärisissä valtioissa talouselämässä on pyritty jonkinlaiseen kapitalismiin tai markkinatalouteen. Valtion tavoitetta ei voisi saavuttaa, ellei yksilöille jätetä enemmän vapautta taloudellisessa toiminnassa ja yksityisyydessä kuin totalitarismissa jätettäisiin.

Byrokraattis-autoritäärisistä valtioista voidaan esimerkkeinä mainita 1900-luvun lopulta Etelä-Korea, Singapore ja Hong Kong (nykyisin Kiinan osa),

Taiwan ja Manner-Kiina. Näissä maissa syntyneen taloudellisen kasvun on väitetty perustuneen siihen, että markkinataloutta on voitu kehittää huolimatta niistä väestöryhmistä, jotka eivät ole hyötäneet välittömästi taloudellista kasvua tuottaneesta politiikasta.

Byrokraattis-autoritäärisen valtiot ovat pyrkineet kapitalistisiksi tietä, jossa keskitettyä suunnittelua ja taloudellista vapautta on voitu yhdistää toisiinsa siten annostellen, ettei tulokseksi on saatu suuri taloudellinen kasvu. Valtioiden autoritaarisen hallitusvallan edustajat ja puolustajat ovat halunneet osoittaa, että taloudellisen kasvu on perustunut byrokraattis-autoritäärisen malliin. Mallin puolesta on väitetty, että sen tehokkuus perustuu siihen, että otetaan huomioon yhteiskuntien perinteen ja niiden erityinen historia. Amartya Senin käsityksen mukaan ei ole perusteita väittää sellaista, että aasialaiset yhteiskunnat olisivat jotenkin soveltumattomampia demokratiaan kuin mitä Euroopan maat olivat ennen demokratiaan siirtymistään.

Pyrittäessä modernisoimaan yhteiskuntaa ja taloutta byrokraattis-autoritäärisen valtion avulla on nadotonta käyttää hyväkseen niitä etuja, jotka auttaisivat kansantalouden kehityksessä, jos valtio olisi demokraattinen. Byrokraattis-autoritäärisissä maissakin on pinnan alla tai näkyvissä paineita demokratian kehittämisen suuntaan tai ainakin kansalaisvapauden vaatimuksia. Lyhyen tähtäimen etujaan edistääkseen tai vain vallassa pysyäkseen byrokraattis-autoritääriset hallitukset pyrkivät estämään kansalaisvapauksien ja ihmisoikeuksien kehityksen ja kansanvalan kasvun. Hallitukset siis luopuvat kansantalouttaan vahvistavista demokratian hyödyistä.

## **Ei ole periaatteellisia esteitä toteuttaa demokratiaa myös läntisen kulttuurin ulkopuolisissa maissa**

Puolustaessaan demokratiaa yleismaailmallisena arvona Sen pyrkii kumoamaan sellaiset käsitykset, joiden mukaan Euroopan ja Pohjois-Amerikan ulkopuolelta puuttuvat demokratian toteuttamiselta.

Aasiassa byrokraattis-autoritääristen valtioiden puolustajat ovat esittäneet, ettei Aasiassa ole tarvittavia perinteitä demokratialle ja kansalaisvapauksille, jotka liittyvät Senin todistelun mukaan toisiinsa läheisesti.

Maailman köyhimmistä maista saatetaan esittää väitteitä, joiden mukaan niissä on mahdoton siirtyä kansanvaltaiseen hallintoon juuri niiden käyryyden ja heikon taloudellisen kasvun vuoksi. Väitteitä esittävät jättävät huomiotta sen, että Intia on maailman suurin demokratia huolimatta siitä, että se on maailman käyvimpiä valtioita. Demokratian puuttumista jossakin maassa ei voida pitää välttämättä syynä siihen, että maan kansantalous on kehittynyt heikosti. Demokratian puutteella ja köyhyydellä ei ole sellaista riippuvuutta, jollainen väitetään toteutuvaksi.

Vertailtaessa eri maan osissa olevien kulttuurien historiaa toisiinsa pitkällä aikavälillä historiasta on mahdollista löytää esimerkkejä esimerkiksi aasialaista yhteiskunnista, joissa yksilöt olivat vapaita valtiovallan sekaantumisesta elämäänsä. Tämän väitteensä tueksi Senillä on esittää Intian historiasta buddhalaisen Asokan valtakunta. Tämä moniarvoisuutta suosinut valistunut itsevaltiyas supisti oman tyranninvaltaansa jättäen alamaisilleen vapautta, siis pakkovallan poissaoloa näiden hoitaessa omia yksityisiä ja taloudellisia asioita. Asokan valtakunta on yksi sitä osoittavista esimerkeistä, että myös Aasiassa on tunnettu (negatiivinen) vapaus pakkovallasta.

Demokratian liberalistisia osatekijöitä on siis löydettävissä Intian historiasta. Aasiassa ne eivät ole vain Intiaan rajoittuvia. Kiinan ja Persian historiasta voidaan niin ikään tavata esimerkkejä vaiheista, jolloin valtakuntia on hallittu yksilön arvokkuutta ja vapautta suosivilla tavoilla. Eurooppa on ollut samanaikaisesti sellaisten hallitsemismuotojen vallassa, joissa yksilöiltä on viety runsaasti vapauttaan, ellei kaikkeakin yksilönvapautta sen lisäksi, että heidän arvonsa on poljettu lokaan.

Nykyään autoritaarisesti tai totalitaarisesti hallittujen yhteiskuntien historiaa tutkien voidaan saada tietoa historian vaiheista, joissa kyseisten maiden tapauksessa ovat toteutuneet jotkut piirteet, jotka kuuluvat liberalistiperäisinä nykyiseen kansanvaltaan. Demokraattisesti hallituissa länsimaissa me tiedämme, että joillekin länsimaisen historian vaiheille liberalistinen perintemme on ollut täysin vieras. Länsimaiden historiasta voidaan tehdä johtopäätöksiä, että liberalismien ja demokratian alku on ollut ohdakkeinen. Yhteiskuntien historiassa liberalismien ja demokratian vastaiset autoritaariset ja totalitarismiinkin vivahtavat perinteet ovat olleet vallitsevina ja näyttäneet voittamattomilta. Silti demokratia on ollut voittoisa.

## **Kuinka tulisi suhtautua demokratian viemiseen?**

Nykyisessä kansainvälisessä politiikassa on ainakin kaksi poliittisesti kilpailevaa näkemystä. Toista ja perinteisempää voidaan sanoa ”poliittiseksi realismiksi” tai ”reaalipoliittiseksi” näkemykseksi. Sen haastavaa näkemystä voidaan sanoa demokraattiseksi tai ihmisoikeuspoliittiseksi näkemykseksi. Tätä näkemystä kannatetaan anglosaksisessa maailmassa enemmän kuin mannereurooppalaisessa. Kun ihmisoikeuksien ja demokratian puolustajia moititaan

”epärealistisuudesta”, moitteen taustalla voi nähdä ainakin kaksi perustetta.

Kirjassaan Historian loppu ja viimeiset ihmiset Francis Fukuyama pitää ”reaalipoliitikkaa” perustuvana oletukseen, ettei yhteiskuntien sisäisellä järjestyksellä ole vaikutusta valtioiden harjoittamaan ulkopoliitikkaan. Fukuyama vertaa ”reaalipoliitikkaa” biljardipeliin, jossa maat ovat biljardipalloja, joiden ominaisuuksiin ei vaikuta se, millaisia biljardipallot ovat sisäisesti. Esimerkki paljastaa sen, että ”poliittinen realismi” on diplomatian filosofisesti kestävä näkökanta. Se ajatus, ettei ihmisoikeuksia pitäisi edistää kansainvälisessä politiikassa, perustuu kestävämmille perusteille.

”Epärealistisuuden” moitteen taustalla voi olla myös toinen yhtä kestävä peruste. Kysymys on väitteistä, joiden mukaan demokratian suosiminen perustuu arvoihin, joiden pätevyys perustuu vain länsimaiseen kulttuuriin, perinteeseen ja historiaan. Väitteiden esittäjä saattaa katsoa vääryudeksi sen, että ihmisoikeuksien ja demokratian puolustaja suosittelee arvojaan toiseen sivilisaation. Niin aasialainen autoritäärisen politiikan kannattaja kuin länsimainen oppinutkin saattavat viljellä edellä esitettyä käsitystä. Yhdysvaltalainen Samuel Huntington on heitä. Hänen käsityksiään Sen kritikoit yhtä lailla Singaporen johtajan Leen ajatuksia.

Esitelmässään Sen todistelee vakuuttavasti sen näkemyksen puolesta, että maailman sivilisaatiot ovat arvo-maailmaltaan perinteeltään ja historialtaan moniarvoisempia kuin niiden väitetään olevan.

Kiinalainen tai intialainen filosofinen perinne sisältää keskenään yhteen sovittamattomien ajatusten puolesta esitettyjä todisteluita ja sitoutumista toisensa poissulkeviin elämäkäytäntöihin. Siksi ei ole voida hyvin perustellusti väittää jonkin ajatuslinjan olevan kiinalaisempi tai intialaisempi kuin mi-

tä jokin sen kanssa kilpaileva ajatuslinja on. Kulttuuriperinteet ovat keskusteluita eri näkökantojen välillä ja eritulkintoja perinteen teksteistä.

Islamista ja hindulaisuudesta esiintyy autoritäärisiä ja totalitaristisia muunnelmia, jotka eivät ole muuta kuin joidenkin auktoriteettien tulkintoja mainituista uskonnollisista perinteistä. Hallitsevassa asemassa olevat tulkitsijat ja tulkinnat saatetaan samastaa itsekäisen uskonnon kanssa. Terve skeptisyys tulee kuitenkin säilyttämään. Mitään tulkintaa ei voida esittää sitovasti oikeaksi tulkinnaksi jostakin uskonnollisesta perinteestä, Uskonnollisissa yhdyskunnissa on omat uskottavuushierarkiat, joiden mukaisia tulkintoja esitetään omasta perinteestä; tulkitsijan valta- ja auktoriteettiasema viime kädessä antaa jollekin tulkinnalle hallitsevan aseman.

Pitäessään intialaista tai kiinalaista sivilisaatiota omastaan poikkeavana länsimaalainen saattaa siis ajatella, että ihmisoikeudet, kansalaisvaspaudet ja valtiovalan valvonnan muodot sekä kansanvalta ovat juuri oman sivilisaation tuotetta. Siksi hän saattaa elätellä uskomusta, että toiset sivilisaatiot saavat pirissään varttuneet ihmiset kyvyttömiksi omaksumaan mainittuja arvostettavia asioita. Hän siis huomaamattaan liioittelee sivilisaationsa ainutlaatuisuutta ja tulee väheksyneeksi sivilisaatiota, joita hän ei tunne yhtä hyvin kuin tuntee omaansa. Tuntamattoman sivilisaation historiassa olevia demokratiaa suosivia piirteitä hän ei tunne samalla tavoin kuin oman kulttuurinsa osalta hän tuntee ne. Arvostelukykyisen ihmisen tulee olla siten itsekriittinen, että hän pyrkii ottamaan huomioon sen, mistä asioista hän tietää tietävänsä vähemmän kuin muista.

TA



## Sverigehumanisternas ordförande på besök

Eftersom livsåskådningsfrågor intresserar människor brukar det i våra dagstidningar med några års mellanrum uppstå debatter kring evolutionen och dess betydelse för religionen. De ebbar ut utan att något samförstånd nås. Kort för jul ingick i Hufvudstadsbladet en recension skriven av Tomas von Martens om svensken Christer Sturmarks bok "Tro och vetande 2.0". Undertecknad hade på en konferens i Stockholm i november fått ett löfte av Sturmark att besöka Finland och den positiva recensionen gav nu anledning till att försöka få honom till Helsingfors och samtidigt kunna ordna ett möte på svenska. Helsingfors Humanistförening och Finlands Humansitförbund är givetvis tvåspråkiga trots att det inte syns mycket i praktiken.

Informationsbyrån Luckan ställde sina lokalteter till förfogande och Sturmark höll sitt löfte och uppträdde som vår gäst den 26 mars. Som kommentator hade vi även inviterat professorn i religionshistoria vid Åbo Akademi Nils G. Holm.

Sturmark är företagare i databranschen och han har tidigare utgett boken "IT-teknologin och renässansmänniskans återkomst". Den nya bokens namn syfter dels på Ingemar Hedenius bok från 1949 och dels på Christers eget businessområde.

Som ordförande för mötet berättade jag först helt kort om den finländska rörelsen för sekulär humanism, som nästa år kan fylla fyrtio år som organisation. Vi ordnar bland annat ett årligt två-dagars seminarium, utger en tidsskrift, avger remissvar och är med i företaget Prometheus - Ceremonier.

Christer berättade att de postmodernistiska flumrörelserna sedan början av 1980-talet etablerat sig i Sverige och att humaniströrelsen fått ett upp-

sving genom att kända personer från kulturvärlden och politiken engagerat sig mot New Age, kreationism eller Intelligent design. - Benämningarna har växlat, men graden av ovetenskaplighet är densamma. På två år har medlemstalet i förbundet fördubblats.

Christer påtalade den sanningsrelativism enligt vilken var och en har rätt att tro vad den vill (i "The God Delusion" talar Richard Dawkins om två "magisterier", två från varande fristående tankevärldar, som många människor uppehåller). En humanist frågar efter de goda skälen att tro på något. Även om det ännu finns obesvarade frågor anser vi att vetenskapen ger den bästa grunden. Vi bör göra oss medvetna om att vi människor har en tendens att tolka in mening i sådant där ingen mening finns. Det är ändå svårt att komma förbi det som kallas teodicé-problemet, motsättningen mellan å ena sidan guds allmakt och å andra sidan hans välvilja. Vi minns bilden med den napalmbrända flickan. Vill vi tro på en gud som låter oskyldiga barn plågas? Bushadministrationens fundamentalistiska politik är inhuman i det att man förhindrar aborter och förbjuder stamcells forskning och den katolska kyrkan motarbetar användandet av kondomer, vilket vållar oerhörda lidanden i de redan annars utsatta och fattiga länderna. Årligen dör 70.000 kvinnor i sviterna av illegal abort.

Ett sekulärt samhälle är nödvändigt för att kunna möta människor från olika kulturer med respekt. Det finns mänskliga värden som är okränkbara, oavsett religion eller kultur. Ingen människa skall behöva förtryckas, kränkas eller begränsas på grund av en religiös lära.

Efter Christers livfulla föredrag var det Nils G. Holms tur att kommentera. - Sturmark gör både i sin bok och nu här för stor affär av fundamentalismen och kristendomens mörkare sidor. Reli-

gionen erbjuder ett symboliskt plan att kommunicera på. Eftersom någon form av religion uppstått i olika samhällen, så svarar den tydligen på ett djupt mänskligt behov. Inom den vetenskap som kallas kognitivism talar man om hjärnstrukturer med koppling till behovet av tolkning.

På frågan om vilken validitet bibelns olika delar har svarade Holm, att Gamla testamentet är det judiska folkets historia. Han använde också begreppen "centraletik" och "signaletik" som kanske motsvarar vad vi i Humanistförbundet kallar en global etik och som vi även för tio år sedan efterlyst i boken "Humanistin maailman etiikka". En god början till en sådan finns redan i form av Förenta Nationernas deklARATIONER om mänskliga rättigheter. Personlig moral borde sedan ge utslag i goda politiska beslut.

Publiken var intresserad och aktiv. Den fanatiska diskussionsföreläsaren saknades. I fråga om aborter frågades det när man skall anse att en människa blir till, när fostret består av några celler eller när barnet är fött? Christer sade sig inte ha kompetens att svara på frågan om vilken månad av graviditeten det gäller. En teolog i publiken höll med undertecknad om att man kunde minska åtminstone på julfrandets omfattning.

Gun Winter