



— Juha Sihvola —

YHTEISKUNTA JA HYVÄ ELÄMÄ

Aristoteles ja nykyajan etiikan haasteet

Haastattelussa edellä Zygmunt Bauman uskoo kulkureitin yksilöllisestä moraalista yhteiskunnalliseen oikeudenmukaisuuteen olevan, ei niinkään eettinen tai filosofinen ongelma, vaan poliittisen käytännön kysymys. Yhteiskunnan tehtävänä on instituutioillaan tukea ja edistää kansalaisten moraalisia impulsseja.

Moraali vaatii riittävää yksilön vapautta ollakseen moraalialia.

Aristotelen ajattelusta löytyy viljalti vastinetta.

Hyvän elämän - moraalisuus sen osana - oleellinen piirre on ihmisen kyky ottaa vastuu omasta elämästään. Valtion rakenteiden ja laitosten keskeinen tehtävä on tehdä kansalaisille mahdolliseksi toteuttaa Aristoteleen hahmottamaa hyvän elämän mallia.

Mitä on hyvä elämä? Vielä jonkin aikaa sitten, ehkä 1960- ja 70-luvuilla, useimmat ihmiset, niin filosofit, akateemiset oppineet kuin muutkin kansalaiset olisivat pitäneet kysymystä jotenkin outona. Eikö hyvä elämä ole kullekin sitä, mitä itse kukin haluaa? Kun ihmiset haluavat erilaisia asioita, kuinka voi sanoa mitään erityisen kiinnostavaa siitä, mikä on yleisesti ottaen ihmiselle hyvää? Vaikka olisikin joitakin asioita, joita kaikki haluavat, esimerkiksi vapausarvot ja välineelliset resurssit, ne eivät sano yhdenkään yksilön kohdalla kovinkaan paljon siitä, mitä tämä pitää varsinaisesti hyvänä. Sitä paitsi haluavatko kaikki vapautta tai varallisuuttakaan?

Hyvän elämän käsitettä kohtaan tunnettu epäluulo ei ole äskettäin syntynyt. Eurooppalaisen moraalifilosofian perinteessä tämä epäily syntyi myöhäiskeskiajalla ja uuden ajan alussa. Silloin alettiin asettaa kyseenalaisiksi eräitä keskeisiä kristilliseen perinteeseen ja antiikin filosofiaan liittyviä ajattelutapoja, joihin erityisesti sydänkeskiajan eettinen ajattelu vahvasti nojasi (esimerkiksi Knuuttila 1984).

Keskiajan filosofian vaikutusvaltaisain hahmo Tuomas Akvinolainen oli ajatellut, että olevalle oli pysyvä ikuinen järjestys, jossa jokaisel-

la oliolajilla ja niiden joukossa myös ihmisellä oli pysyvä paikkansa. Tuo paikka määritteli ihmisen luonnon tai olemuksen, joka parhaimmillaan ilmeni tietynlaisen elämänmuodon, hyvän elämän toteutumisenä. Jumala oli säätänyt luonnollisen lain, joka edellytti ihmisten tavoittelevan olemuksensa toteutumista ja yhteiskunnan olevan järjestetty sen edistämiseksi. Jumala oli tosin säätänyt kristityille myös eräitä muita velvollisuuksia, jotka voi tunnistaa vain ilmoituksesta, mutta luonnollisen lain voivat kuitenkin kaikki ihmiset, niin kristityt kuin pakanat, tunnistaa järkensä avulla. Akvinolaisen ajattelu sai keskiajan kuluessa katolisessa kirkossa vahvan aseman, joka on säilynyt nykhetkeen saakka.

Uuden ajan alussa moraalifilosofia joutui kuitenkin kohtaamaan kolme haastetta.

Ensiksi, moderni luonnontiede lisäsi kriittisyyttä yleensä vallitsevia uskomuksia kohtaan. Erityisen epäilyttäväksi sen valossa joutui ajatus, että luonnolla sinänsä olisi jokin pysyvä järjestys tai tarkoitus, josta voisi johtaa eettisiä periaatteita ihmisten elämän järjestämiseksi.

Toiseksi, löytöretket saivat ihmiset huomamaan elämänmuotojen moninaisuuden: muualla maailmassa ihmiset pitivät hyvänä aivan eri asioita kuin kotona mutta saattoivat silti onnistua elämään järjestynyttä ja rauhanomaista yhteisöelämää.

Kolmanneksi, protestantismin synnyn jälkeen uskontunnustukseen perustuva moraalinen yksimielisyyks rikkoutui. Toistasataa vuotta kestäneiden veristen uskonotien jälkeen moni oli valmis luopumaan ajatuksesta, että uskonto voisi tarjota yleisesti hyväksyttävän perustan yhteisöllisen elämän järjestämiseksi. Eri uskontunnustukset saattoivat antaa yksityiskohtaisia määräyksiä ja elämänohjeita kannattajilleen, mutta yritykset tehdä niistä yleisen yhteiskuntamoraalin pohja johtivat vaikeisiin tulkintakiistoihin ja vihollisuuksiin (ks. Schneewind 1990).

Näiden haasteiden ja ongelmien takia eurooppalaisen moraalifilosofian kysymyksenasettelujen painopiste muuttui olennaisesti. Kun aikaisemmin keskeinen kysymys oli ollut, millaista

elämää ihmisen on elettävä, jotta se olisi hyvä, erityisesti 1600-luvulta alkaen perusongelmaksi tuli: miten rauhanomainen yhteisöelämä on mahdollista sellaisten ihmisten kesken, joiden käsitykset hyvästä elämästä olivat sovittamattoman erilaiset.

Tähän murrokseen ei sinänsä liittynyt ajatusta, että hyvää koskevat käsitykset olisivat yksilökohtaisia. Ihmisten identiteetin ajateltiin pikeminkin muodostuvan perinteiden, paikallisyhteisöjen ja uskonnon kautta. Ajatus yksilön itsetoteutuksen keskeisyydestä hyvän elämän ytimenä muotoutui vasta romantiikan aatevirtauksen vaikutuksesta 1700-luvulta ja erityisesti 1800-luvulta alkaen (ks. Taylor 1989).

Yksilökeskeisyys ja elämäntyylien moninaisuus ovat kiistämättä korostuneempia kuin koskaan nykyisessä länsimaisessa elämänmuodossa. Moraalikäsitysten kannalta tästä on erinäisiä seurauksia. On entistä vaikeampaa löytää yhteisiä perusarvoja tai edes yhteistä moraalikieltä edes yhteisöllisen elämän järjestämiseksi, saati sitten hyvän elämän määrittelemiseksi. Objektiviisuutta ja universaalisuutta tavoittelevat moraaliteoriat ovat usein muuttuneet niin abstrakteiksi, että ne ovat vaarassa kadottaa yhteytensä sellaisiin eettisiin ongelmiin, joita ihmiset todellisessa elämässään kohtaavat. Monien pessimistien mukaan moraalikieli on menettänyt mielekkyytään, koska ne yhteisölliset käytännöt ovat kadonneet, joiden pohjalta nykyäänkin käytössä olevat moraaliset puhuvat ovat syntyneet. Kehityksen on nähty ruokkivan moraalista skeptisismiä ja relativismia, jotka monien mielestä uhkaavat kulttuurimme pysyvyyttä (ks. MacIntyre 1982).

II

Yksi tapa etsiä tietä ulos eurooppalaisen moraalien umpikujista on etsiä virikkeitä historiaa. Yhden monien mielestä innostavan vaihtoehdon tarjoaa tällöin antiikin kreikkalainen ja roomalainen moraalifilosofia. Antiikin perinteessä moraaliala koskevan keskustelun ydinky-

symys oli kysymys hyvästä elämästä: miten minun on elettävä, jotta elämäni olisi onnistunut. Vastauksen tähän kysymykseen ajateltiin sisältävän myös vastauksen kysymyksiin, miten minun on kohdeltava toisia ihmisiä ja miten on yhteiskunta järjestettävä, jotta se olisi oikeudenmukainen. Toisin kuin monet nykyään, useimmat antiikin moraalifilosofit ajattelivat, että vastaus hyvän elämän luonnetta ja sisältöä koskevaan kysymykseen ei ollut riippuvainen pelkästään vastaajan henkilökohtaisista mielityksistä ja kulttuuritaustasta. He ajattelivat, että järkiperaisten ihmisten keskustelu aiheesta päättyy ainakin jollakin tasolla yksimieliseen ja objektiiviseen tulokseen.

Onnellisuus ja hyve

Antiikin filosofiassa esiintyi kuitenkin varsin erilaisia näkemyksiä hyvästä elämästä (ks. Annas 1993; Thesleff ja Sihvola 1994). Esittelen nyt yhden, kenties niistä tunnetuimman pääpiirteet ja lähestyn sitä kautta kysymystä hyvän elämän ja yhteiskunnan suhteesta sellaisena kuin se on nykyään ajankohtainen. Päämääräni ei ole ensisijaisesti historiallinen. Antiikin filosofia toimii vain välineenä nykyään keskeisenä pitämieni eettisten kysymysten muotoilemiseksi. Mainittakoon kuitenkin, että parin viime vuosikymmenen aikana antiikin filosofian tapa ymmärtää eettisen keskustelun luonnetta on saavuttanut laajaa mielenkiintoa nykyfilosofien keskuudessa.

Teoksessaan *Nikomakhoksen etiikka* Aristoteles asettaa etiikan peruskäsitteeksi onnellisuuden, koska miltei kaikki ovat yhtä mieltä sen asemasta elämän tärkeimpänä päämääränä. Sanan onnellisuus on tässä ymmärrettävä tarkoittavan nimenomaan kokonaisuutena onnistunutta elämää, ei mitään satunnaista ja subjektiivista onnen tunnetta. Väite "kaikki tavoittelevat onnellisuutta" tarkoittaa siten lähinnä "kaikki pyrkivät tekemään elämästään onnistuneen kokonaisuuden."

Onnellisuuden sisällöstä Aristoteles mainitsee sen sijaan vallitsevan jyrkästi erimielisiä näkemyksiä. Jotta tyydyttävään onnellisuuden mää-

ritelmään päästäisiin, on tutkittava erilaisia asiasta esitettyjä näkemyksiä, koska niihin tavalisesti sisältyy jotakin oikeaa. Aristoteles näet arveli, että ihmiset ovat käsityksessään pikemminkin oikeilla jäljillä kuin täysin väärässä, mutta yksipuolisia, koska eivät ole kiinnittäneet huomiota kaikkiin asiaankuuluviin näkökohtiin. Hyvä filosofinen teoria sisällyttää siksi itseensä aikaisempien käsitysten parhaat puolet ja korjaa niiden puutteet. Aristoteles ajatteli, että ainakin etiikan alalla tällainen ns. ilmiöiden pelastamisen menetelmä johtaa totuuteen.

Aristoteles huomauttaa, että onnellisuutena on pidetty nautintoa, kunniaa ja rikkautta. Onnelliseen elämään sisältyy nautintoja, se saa osakseen kunniaa ja sen eläminen edellyttää varallisuutta. Kuitenkaan nautinto ei voi olla ihmisen elämän päämäärä, koska myös alemmat eläimet tavoittelevat sitä. Ihmisen onnellisuus kuitenkin on vain ihmiselle ominaista. Jotkut pitävät onnellisuutena kunniaa, joka kuitenkin on enemmän muista kuin itsestä riippuvaista, kun taas onnellisuuden ajatellaan olevan sellaista, josta ihminen on itse vastuussa ja jota on vaikea ottaa pois. Rikkauskaan ei voi olla onnellisuutta, koska se on vain väline muun saamiseksi, mutta onnellisuutta halutaan sen itsensä vuoksi.

Aristoteles pyrkii osoittamaan, että onnellisuuden määrittely nautinnoksi, kunniaksi tai rikkaudeksi ei ole onnistunutta siksi, että kaikki nämä näkemykset ovat ristiriidassa nimenomaan niiden esittäjien omien muiden uskomusten kanssa. Jos onnellisuutta nautinnoksi luuleva ajattelisi asiaa, hän luopuisi kannastaan, koska hän pohjimmiltaan ajattelee ihmisen onnellisuuden olevan jotain vain ihmiselle kuuluvaa.

Tyydyttävän onnellisuuden määritelmän täytyy Aristoteleen mukaan liittyä johonkin sellaiseen tehtävään ja sen onnistuneeseen toteuttamiseen eli hyveeseen, joka on ominaista ihmiselle juuri ihmisenä, ei esimerkiksi eläimenä mutta ei myöskään suutarina, huilunsoittajana tai kuvanveistäjänä. Tällaisen tehtävän hyvä toteuttamisvalmius olisi ihmisen hyve, aivan kuten veitsen

hyve on terävyys eli valmius toteuttaa hyvin veitsen tehtävää tai huilunsoittajan hyve on soitotaito eli valmius soittaa huilua hyvin. Ihmisen tehtävän ihmisenä on liityttävä siihen piirteeseen, joka erottaa ihmisen muista oliolajeista, eli järkevyyteen. Ihmisen hyve on siten valmiutta toimia järjen mukaisesti. Onnellisuus voidaan alustavasti määritellä valmiudeksi toimia ihmisen täydellisimmän hyveen mukaisesti eli järjen määräämällä tavalla kaikilla ihmiselämän osa-alueilla. Täydellinen hyve koostuu siten kaikista eri inhimillisiä kokemuspiirejä koskevista erityishyveistä.

Onnellisuuden, hyveen ja järjellisuuden liittäminen läheisesti toisiinsa on ominaista suurimmalle osalle kreikkalaista filosofista perinnettä. Aristoteles kuitenkin asetti onnellisuudelle lisäehtoja, jotka erottivat hänet monista muista antiikin filosofeista. Ensiksi, onnellisuus ei koske ihmistä yksittäisenä, muista erillisenä olentona, vaan siinä on otettava huomioon perhe, sukulaiset, ystävät ja muut kansalaiset. Kuten Aristoteles monissa yhteyksissä toteaa, ihmisen on luonnostaan poliittisessa yhteisössä elävä olento (zoon politikon, 'poliittinen eläin'). Siksi ihmiselle ominaisen tehtävän hyvä toteuttaminen on mahdollista vain tietynlaisessa yhteisöllisessä elämässä.

Toiseksi, hyve on onnellisuuden välttämätön ehto ja tärkeä osatekijä, mutta ei riittävä ehto. Onnellisuus edellyttää lisäksi sellaisten ulkoisten ehtojen kuin kohtuullisen varallisuuden, terveyden ja onnekkouden täyttymistä, jotka eivät ole täysin ihmisen itsensä hallinnassa. Paraskin elämä on aina haavoittuvaista sattuman iskuille. Hyveellinen tosin kestää kohtalon iskut paremmin kuin muut ja hänen hyvytensä ikään kuin loistaa läpi suurissakin onnettomuoksissa. Sattuma voi kuitenkin tuhota onnellisuuden ulkoiset edellytykset, eikä Aristoteleen mukaan kukaan kutsuisi onnelliseksi sellaista, joka on kärsinyt niin suuria onnettomuuksia kuin Troijan kuningas Priamos, jolta sota vei perheen, omaisuuden ja isänmaan.

Kolmanneksi, useimpien hyveiden kohdalla ei pelkkä tieto riitä, vaan hyveellinen toiminta

edellyttää myös oikeanlaista tuntemista ja oikeanlaista nautinnon kokemista. Suuri osa teoksesta Nikomakhoksen etiikka koostuu sen selvittämisestä, millaisia hyveitä liittyy eri inhimillisiin kokemuspiireihin. Lähtökohdan käsittelylle antaa Aristoteleen käsitys sielusta eli ihmisen psyykkisestä rakenteesta. Mainittakoon, että Aristoteles tarkoittaa sielulla yksinkertaisesti elollisen olennon toiminnallista järjestysperiaatetta; sanaan ei sisälly mitään uskonnollista sävyä.

Ajattelun ja luonteen hyveet

Sielu jakautuu harkitsevaan eli järkevään ja eiharkitsevaan osaan. Aristoteleen jaottelussa kummallakin sielunosalla on omat päämääränsä ja tyypilliset halunsa.

Harkitseva sielunosa haluaa sitä, mitä järki pitää hyvänä elämän kokonaisuuden kannalta. Eiharkitsevan sielunoson haluista osa suuntautuu nautintoon, osa eräänlaiseen tunnustetuksi tulemiseen tai kunniaan. Edelliset halut ovat järjen käsityksistä riippumattomia, mutta ne voidaan kasvatuksen avulla mukauttaa siihen, mitä järki pitää hyvänä. Jälkimmäiset halut sen sijaan ovat paljon läheisemmässä suhteessa järkeen: kummassakin tapauksessa tavoitteena on elämisen arvoinen elämä, järki vain tavoittelee tätä harkiten ja asioiden välisiä suhteita punnitellen, mutta järjetön sielunosa spontaanisti ja helposti erehtyen.

Nautintoa ja tunnustusta tavoittelevat halut ovat riittäviä saamaan aikaan toimintaa ilman järjen väliintuloa. Niihin liittyy myös tunteita eli niiden kokijan vaikutelmia erilaisista ulkoisen maailman kohteista miellyttävänä tai epämiellyttävänä sekä tavoittelemisen tai välttämisen arvoisina. Ilman järjen ohjausta eiharkitsevan sielunoson halut ja tunteet ovat helposti liiallisia tai liian vähäisiä eli johtavat toisenlaiseen toimintaan kuin siihen, joka edistää elämän muodostumista kokonaisuutena onnistuneeksi. Spontaanit halut ja tunteet eivät ole kuitenkaan sinänsä tarpeettomia eivätkä vahingollisia, sillä ne liittyvät sellaisiin yhteisöllises-

sä elämässä kohdattaviin tilanteisiin, joiden oikea kokeminen edellyttää tietynlaista tunnereaktiota. Kuitenkin jotta halut ja tunteet kehittyisivät hyveellisiksi luonteenpiirteiksi, ne on kasvatuksen avulla totutettava kuuntelemaan järjen ääntä ja toteuttamaan järjen ymmärtämää oikeaa käsitystä tavoiteltavien asioiden arvo- ja riippuvuussuhteista ja niiden pohjalta hahmotettua hyvän elämän mallia.

Hyvällä ihmisellä sielun kaikki osa-alueet ovat pitkän harjoituksen tuloksena tottuneet suuntautumaan järjen käsittämän hyvän elämän toteuttamiseen. Halut ja tunteet ovat hyveiden mukaisia eli toteutuvat vain sellaisissa tilanteissa, joita järki pitää sopivina.

Kun ei-harkitseva sielunosa oppii toimimaan järkeväen elämänsuunnitelman mukaisesti, sille muotoutuvat kutakin elämänaletta koskevat luonteenhyveet. Niitä ovat esimerkiksi miehuullisuus, kohtuullisuus, suurisieluisuus eli hyvä itsetunto, rauhallisuus, seurallisuus, anteliaisuus, oikeudenmukaisuus ja ystävyys. Eri luonteen hyveet erottuvat toisistaan siten, että kukin niistä edustaa valmiutta tuntea ja haluta oikealla tavalla erityyppisissä inhimillisiin peruskokemuksiin liittyvissä tilanteissa. Esimerkiksi miehuullisuus on oikeaa suhtautumista ulkoihin vaaroihin, kohtuullisuus oikeaa suhtautumista ruumiinnautintoihin, oikeudenmukaisuus oikeaa suhdetta muihin yhteisön jäseniin hyödykkeiden jakamisessa ja rikkomusten korjaamisessa ja hyvä itsetunto oikeaa suhtautumista omaan arvoonsa yhteiselämässä.

Luonteen hyveiden lisäksi hyvällä ihmisellä on myös järkeväen sielunosan hyveet. Niitä ovat teoreettinen viisus eli perinpohjin hallittu tietämys todellisuuden perusrakenteesta ja käytännöllinen järkevyyt eli kyky ymmärtää, mitä osatekijöitä käytännölliseen hyvään elämään kuuluu, sekä harkita ja arvioida, millainen teko kussakin tilanteessa edistää elämän muotoutumista kokonaisuutena hyväksi.

Ihmisen hyve toteutuu siten luonteen ja ajattelun hyveiden yhteistoimintana. Ulkoisten ehtojen sallimissa rajoissa hyveellisen ihmisen elä-

mästä tulee hyvä ja onnellinen. Onnelliseen elämään sisältyy tasapainoisena kokonaisuutena esimerkiksi poliittista osallistumista, talouden hoitoa, elämää perheen ja ystävien seurassa, elämän iloista nauttimista sekä omien erityiskykyjen kehittämistä. Onnellisuus edellyttää mahdollisuutta ja valmiutta elää mahdollisimman täydellinen ihmiselämä ilman kohtuuttomia riskejä, olla terve, tyydyttää ravinnon, suojan ja sukupuolisuuden perustarpeet, käyttää ja kehittää aisteja sekä kuvittelun ja ajattelun kykyjä, opiskella ja muotoilla kattava tiedollinen maailmankuva, luoda tunnesiteitä muihin ihmisiin, ottaa osaa oman ja yhteisön elämän suunnitteluun ja elää tasapainoisessa suhteessa luontoon.

Aristoteleen hyvän elämän malli koostuu joukosta itsessään arvokkaina pidettyjä osatekijöitä, joita ei voi ymmärtää välineiksi minkään niille ulkoisen päämäärän tuottamista varten. Hyvien asioiden arvoa ei voi muutenkaan mitata millään yhdellä mittarilla. Siksi jokainen osatekijä on välttämätön ja korvaamaton osa onnellista elämää. Yhden menetystä ei voi korvata vastaavalla annoksella toista: elämä ei muutu onnelliseksi, jos puuttuvan ystävyuden sijaan harjoitetaan enemmän kohtuullisia ruumiinnautintoja (ks. Nussbaum 1986).

Valtion tehtävät

Poliittista filosofiaa käsittelevissä kirjoituksissaan Aristoteles selvittää valtion (polis) luonnetta ja tehtäviä sekä kysyy, millainen valtio toteuttaa nämä tehtävät hyvin. Kuten totesin, Aristoteleen mukaan ihminen on luonnostaan poliittisessa yhteisössä eli valtiossa elävä olento. Tämä tarkoittaa sitä, että täydellisen onnistunutta elämää voi elää vain valtiollisessa yhteisössä. Valtion rakenteiden ja laitosten keskeinen tehtävä onkin tehdä mahdolliseksi, että kullekin kansalaiselle olisi mahdollista toteuttaa edellä kuvattua hyvän elämän mallia.

Jotta voitaisiin tietää, onko valtio hyvä, on ensin tiedettävä, mitä on hyvä elämä, ja sitten tutkittava, edistääkö valtio sellaisen elämän toteutumista. Aristoteleen mukaan hyvä valtio

on onnistuneen elämän välttämätön ehto; ilman valtiota elämästä ei voi tulla hyvää. Teoksen Poliitiikka hyvää valtiota käsittelevistä jaksoista käy ilmi, millaisia tehtäviä valtiolla on hyvän elämän edistämiseksi. Aristoteles luonnostelee mittavan sosiaalipoliittisen ohjelman, johon sisältyy elämän aineellisten ehtojen turvaaminen, terveellisen elinympäristön rakentaminen, kansalaisten kykyjen toteutumista edistävä kasvatus sekä kulttuurin, urheilun ja muiden yhteisöelämän muotojen edellytyksistä huolehtiminen.

Valtio ei Aristoteleen mukaan kuitenkaan ole vain hyvän elämän välttämätön ehto ja sen edellytysten rakentamisen väline. Jos näin olisi, hyvä elämä voitaisiin määritellä valtiosta riippumatta. Kuitenkin Aristoteles katsoo, että hyvässä ihmiselämässä olennainen ja itsessään arvokas osatekijä on mahdollisuus osallistua päättämään yhteisten asioiden oikeudenmukaisesta järjestämisestä tasaveroisten kansalaisten kesken. Valtio ei ole mikä tahansa yhteisöllinen järjestys, jonka tuottamat tulokset voitaisiin määritellä riippumatta itse järjestyksen luonteesta. Valtio on juuri sellainen järjestys, jossa ihmiso-lemuksen yhteisöllinen aspekti voi toteutua. Sen takia valtio ei ole vain väline vaan myös itsensä arvokas päämäärä.

Aristoteleen aikasidonnaisuus

Aristoteleen ajatteluun sisältyy piirteitä, jotka ovat sidoksissa sen syntytaustaan. Moderni tulkitsija voi kokea ne vieraksi tai korkeintaan kulttuurihistoriallisesti kiinnostaviksi. Kun Aristoteles kuvailee erilaisia inhimillisiä hyveitä, hän olettaa niiden taustaksi kreikkalaisen kulttuurin yhteisölliset käytännöt. Poliittinen filosofia on kirjoitettu pienten kaupunkivaltioiden näkökulmasta. Kuvaus ihmisen psyykkisestä rakenteesta ei ehkä tyydytä täysin nykypsykologian vaatimuksia. Lisäksi on syytä muistaa, että vaikka Aristoteles puhuu yleisinhimillisestä hyvästä elämästä, hän rajaa valtaosan ihmisistä ihanteensa ulkopuolelle: naisilla ja luonnostaan orjilla ei ole luontaisia eikä työläisillä ulkoisia edellytyksiä hyvään elämään ja yhteiskunnan

toimet hyvän elämän edellytysten turvaamiseksi eivät oikeastaan lainkaan koske heitä.

Aristoteleen suhde ihmisten tasa-arvon ajatukseen on ongelmallinen. Hänen mukaansa osa ihmisistä on luonnollisia orjia eli sellaisia, joilla ei ole lainkaan kykyä itsenäiseen harkintaan. Tällaiset ihmiset kelpaavat hänen mukaansa vain välineellisiin tehtäviin ja orjalaitosta voi siksi pitää periaatteessa oikeutettuna. Naisten ongelma on sen sijaan sielun alempien kerrostumien sopeutumattomuus järjen hallintaan. Näin Aristoteles perusteli naisten alistamista miesten päätösvallalle perheessä ja valtiossa. Kuitenkin järjen kyvyiltään Aristoteles useimmista aikalaisistaan poiketen piti miestä ja naista melko tasaveroisina (ks. Sihvola 1994).

Poliitiikka-teoksessa kansalaisyhteisöjen eväämisen perusteeksi hyväksytään myös raskaista työtehtävistä johtuva käytännön mahdottomuus itsen kehittämiseen. Toisaalta eettisissä teoksissaan Aristoteles näyttää ajattelevan suhteellisen tasa-arvoisesti, että miltei kaikilla ihmisillä on luontaiset edellytykset, älyllisiä ja moraalisia kykyjä, jos vain kasvatus on onnistunut ja muut ulkoiset olosuhteet kunnossa (ks. Sihvola 1997). Eurooppalaisessa aatehistoriassa on kuitenkin nykyaikaan saakka (ks. Bloom 1987) ollut yleistä vedota Aristoteleeseen puolustettaessa ihmisten jakamista moraalisesti ja poliittisesti eriarvoisiin, hierarkkisesti eriarvoisiin luokkiin. Aristoteleesta ei saa tasa-arvon esitaistelijaa pesemälläkään.



Kuitenkin voi perustellusti kysyä, onko Aristoteleen hyvän elämän mallin perusrakenne edelleen ajankohtainen yhteiskuntaeettisen keskustelun pohjana. Tällöin sen ydinsisältö olisi ymmärrettävä väitteeksi, että järkipäisen keskustelun kautta voidaan muodostaa sisällöllinen kuvaus ihmisenä olemisen perusalueista ja oikeassa suhteesta niihin sekä hyvän elämän ulkoisista edellytyksistä ja että yhteiskunnallisten rakenteiden ja käytäntöjen tehtävä on muodostaa edellytykset tällaisen hyvän elämän oikeu-

denmukaiselle toteutumiselle. Väitän, että juuri näin on asianlaita: keskustelu yhteiskunnan tehtävistä tarvitsee tämäntyyppistä hyvän elämän mallia (vaikka kaikista Aristoteleen esityksen yksityiskohdista voisi keskustella pitkäänkin).

Tätä ajatusta vastaan voi esittää ja on esitetty suuri joukko kriittisiä huomautuksia. Käsitteleen nyt neljää tällaista kritiikkiä Aristoteleen a lähestymistapaa vastaan. Kutsun niitä kommunitaariseksi, liberaaliksi, nietscheläiseksi ja sosiologiseksi kritiikiksi.

Kommunitaarinen kritiikki

Kommunitaarisen eli yhteisöllisen kritiikin mukaan järjellä ei ole edellytyksiä löytää hyvän elämän yleisinhimillisiä lähtökohtia. Ainoa mahdollisuus olisi tällöin luottamus jonkinlaiseen metafyyssiseen tarkoitukselliseen maailmanjärjestykseen, jossa pysyvällä olemuksella varustetulla ihmisellä olisi oma paikkansa muiden lajien joukossa. Kun uuden ajan luonnontiede on tehnyt tällaisen maailmanjärjestyksen ja siihen perustuvan ihmisolemuksen ajatuksen epäuskottavaksi, hyvän elämän malli voisi tällöin olla pelkästään yhteenveto vallitsevan kulttuurin moraaliuskomuksista ja perinteistä. Ns. kommunitaristisen eli yhteisöllisen ajattelun mukaan tämä tosiasia tulisikin myöntää, mutta kun etiikka kuitenkin tarvitsee kuvausta hyvästä elämästä, se olisi perustettava yhteisölliseen tai uskonnolliseen perinteeseen eikä harkkuvitelmaan järjen kyvyistä (MacIntyre 1982; vrt. Williams 1985).

Kommunitaarinen kritiikki on kenties osuvaa Tuomas Akvinolaista, mutta ei Aristotelesta kohtaan. Aristoteles katsoi, että järkipäinen eettinen keskustelu löytää hyvän elämän yleisinhimilliset lähtökohdat ilman mitään metafyyssisiä oletuksia.

Kun tässä keskustelussa tutkitaan eettisten uskomusten välisiä suhteita, erotetaan toisistaan perustavat ja vähemmän perustavat uskomukset sekä yleiset periaatteet ja yksittäiset arvostelmat, päädytään lopulta ihmisen identiteettiä

koskeviin uskomuksiin. Ne ovat käsityksiä niistä ominaisuuksista, joita ihmisellä on oltava, jotta hän voi käydä keskustelua elämänsä järjestämisestä, sekä rajoituksista, ongelmista ja kyvyistä, joita jokaiseen elämään muodossa tai toisessa sisältyy. Näin eettisen keskustelun itsensä sisältä saadut suuntaviivat eettisen kokemuksen järjestämiseksi eivät tarjoa ehdottoman varmaa, ajasta ja paikasta riippumatonta ja epäilyksen ulkopuolella olevaa lähtökohtaa hyvän elämän hahmottamiseksi. Kuitenkaan kysymys ei ole vain paikallisen perinteen ja ennakkoluulojen järjestämisestä, sillä keskustelun tuloksena inhimillisen hyvän käsite antaa perusteet myös vallitsevan kulttuurin arvostelun. Sitä paitsi kokemus on osoittanut, ihmisen identiteettiä koskevilla perususkomuksilla on huomattavaa pysyvyyttä yli kulttuurirajojen.

Perusajatus siis on, että pelkästään myöntämällä järkipäinen eettinen keskustelu mahdolliseksi tulee mahdolliseksi määrittää — tai yhtä hyvin voi sanoa, että joudutaan myöntämään — sisällöllisiä lähtökohtia sille, mitä on hyvä inhimillinen elämä. Siten hyvän elämän sisältöä koskeva keskustelu on mahdollista perustaa ihmiselle ihmisenä kuuluvan järjen kriittiseen käyttöön ja juuri siihen sen antiikin moraalifilosofian parhaiden edustajien mukaan pitääkin perustaa. Tässä suhteessa antiikin etiikan pääedustajat olivat eri linjoilla kuin nykyajan kommunitaarinen filosofia.

Liberaali kritiikki

Aristoteleen arvostelijat ovat usein väittäneet, että sisällöllinen hyvän elämän malli pakottaa kaiken ihmiselämän yhteen muottiin eikä jätä riittävästi sijaa yksilölliselle valinnanvapaudelle eikä paikallisille ja kulttuurisille erityispiirteille.

Aristoteleen kuvausta hyvästä elämästä voikin kutsua syväksi eli sellaiseksi, että se koskee kaikkia ihmiselämän osa-alueita ja kaikkia ihmiselle luonteenomaisia toimintoja (ks. Nussbaum 1990). Se määrittelee hyveet eli onnistuneet tavat käyttää inhimillisiä kykyjä ja tulla toimeen

ihmiselämälle ominaisten rajoitusten kanssa. Vaikka malli siten pyrkii yleisinhimillisyyteen ja yleisyyteen, se ei kuitenkaan jätä ottamatta huomioon tilannesidonnaisia ja paikallisia erityistekijöitä. Lähtökohta on paikallisen kulttuurin kokemus ja päämäärä yleispiirteinen luonnos, jota aina muokataan uuden kokemuksen valossa.

Malli on dynaaminen: sen yleiset periaatteet auttavat määrittämään hyvää yksittäisessä tilanteessa, mutta uudet yksittäiset kokemukset puolestaan vaikuttavat yleisiin periaatteisiin. Lisäksi Aristoteleen kuvaukset hyveistä ja niiden taustana olevista peruskokemuksista voi kutsua sumeiksi: ne jättävät sijaa yksilöllisille elämänsuunnitelmille ja valinnoille, vaikka niissä ei kohotetakaan yksilön itsetoteutusta sellaiseksi keskeiseksi arvoksi kuin monissa uuden ajan romanttisissa aatevirtauksissa.

Aristoteellinen etiikka jättää siis tilaa yksilönvapaudelle. Sen pohjalta voi jopa arvostella uuden ajan liberalismille tyypillistä negatiivista vapauskäsitystä, jossa vapaus ymmärretään vain ulkoisten esteiden puuttumiseksi. Aristoteleen vapauskäsitys on positiivinen: vapaa on yksilö, joka kykenee hallitsemaan omaa elämänsä. Hyveoppi on yksi vastaus kysymyseen, mitä ominaisuuksia itseään hallitsevalla yksilöllä on oltava.

Aristoteleen poliittinen teoria puolestaan on yksi ehdotus siitä, millaisia ominaisuuksia yhteiskunnallisilla rakenteilla ja laitoksilla on oltava, että vapaita valintoja tekeviä ja omaa elämänsä hallitsevia yksilöitä voi kehittyä. Aristoteles väittää, että tämän päämäärän saavuttaakseen eivät yhteiskunnalliset rakenteet eikä myöskään valtio voi olla puolueettomia sen suhteen, mitä on ihmisen hyvä. Tässä suhteessa hänellä on lukuisia seuraajia nykyfilosofien joukossa. Esimerkiksi Charles Taylor (1989) on korostanut, että yksilön kyky valintoihin ei kehity itsestään. Se edellyttää paitsi perheessä ja lähiyhteisössä tapahtuvaa kasvatusta, myös esimerkiksi sellaisia laitoksia kuin koulut, yliopistot, puolueet, oikeusistuimet, museot, kirjat ja kirjastot, joukkotiedotusvälineet, teatterit, orkesterit ja niiden

tuottamiseen tarvittava teknologinen alarakenne. Näiden instituutioiden ylläpitämiseksi yhteiskunta ei voi tyytyä vain puitteiden ja resursien tarjoamiseen, vaan sen on sitouduttava tiettyyn ihmiskäsitykseen. Taylorin kantaa voidaan pitää aristotelismin modernisoituna versiona.

Nietzscheläinen kritiikki

Aristoteelista etiikkaa on arvosteltu siitä, että se antaa liian valoisan ja optimistisen kuvan ihmiselämästä. Siinä ajatellaan, että hyvän elämän osatekijät voidaan ainakin periaatteessa sovittaa yhteen ja että elämä on täydellistä silloin, kun siihen ei voi lisätä mitään eikä ottaa siitä mitään pois.

Eikö kuitenkin ole niin, että hyvät asiat ovat usein ristiriitaisia. Ihmisen kohtalo on traaginen. Hän ei joudu moraalisiin ristiriitoihin vain siksi, että ulkoinen maailma asettaa rajoituksia hänen toiminnalleen, vaan myös siksi, että hyvät asiat ovat itsessään yhteensovittamattomia. Valitessaan yhden hyvän voi peruuttamattomasti menettää toisen ja kärsiä korvaamattoman vahingon. Vapauden valitseminen ei välttämättä edistä tasa-arvoa, oikeudenmukaisuus ei välttämättä edistä hyvinvointia, rohkeuden ja kohtuullisuuden hyveitä ei voida välttämättä sovittaa yhteen.

Tämä arvostelu, jota ovat esittäneet filosofit Nietzschestä Sir Isaiah Berliniin (k. 1976), ei ole täysin harhaanjohtavaa. Kuitenkin Aristoteleella oli myös ihmiselämän traagiselle ulottuvuudelle silmää enemmän kuin useimmilla antiikin ja nykyajan ajattelijoilla. Hänen mukaansa ihmiset voivat juuri hyveellisyytensä takia joutua tilanteisiin, joissa on tarjolla vain huonoja vaihtoehtoja. Tällöin mikä tahansa toiminta vähentää onnellisuuden ulkoisia edellytyksiä ja tekee elämästä onnettoman. Hyvä ei siis aina saa palkkaansa.

Toisaalta, vaikka Aristoteles ei myönnä, että hyvät asiat voisivat olla sinänsä ristiriitaisia, hän kiinnittää huomiota siihen, että hyvät asiat eivät ole yhteismitallisia. Yhtä hyvää ei voi siis korvata vastaavalla annoksella toista. Tässä suh-

teessa Aristoteleen malli on huomattavan moniulotteinen esimerkiksi niihin nykyäänkin suosituihin hyvinvointimalleihin nähden, joissa kiinnitetään huomiota vain taloudellisesti mitattaviin seikkoihin. Edelleen Aristoteles korosti hyvään elämään liittyvän uskomusjärjestelmän monimutkaisuutta. Se ei ole mikään tieteellinen järjestelmä, jossa joukosta perustotuuksia voidaan johtaa loogisesti kaikki muut totuudet. Hyvän elämän malli ei ole hierarkkinen järjestelmä, vaan sokkeloinen rihmasto.

Juuri näistä syistä Aristoteles korosti pitkän harjoituksen ja kokemuksen merkitystä hyvään elämään kasvamisessa: hyvää elämää ei voi oppia mekaanisesti, vaan se edellyttää harjaantunutta arvostelukykä. Samoista syistä Aristoteles katsoi, että hyvän elämän ymmärtämiseksi ei filosofia riitä, vaan tarvitaan myös perehtymistä kaunokirjallisuuteen, erityisesti tragedioihin. Niistä oppii, että inhimillinen onnellisuus ei ole riippumaton ulkoisista tekijöistä, vaan hyväkin ihminen voi ilman omaa syytään kohdata kauhistuttavia asioita, jotka tuhoavat hänen elämänsä onnistumisen edellytykset.

Tragedioiden lukeminen ja katsominen teatterissa auttaa tuntemaan oikein inhimillisiä perustunteita, erityisesti sääliä ja pelkoa, ja lisää ihmisen itsetuntemusta paljastaessaan ihmiselämän haavoittuvia piirteitä ja muita yllättäviä yhteyksiä asioiden väliltä. Aristoteles piti hyvän kaunokirjallisuuden saatavillaoloa hyvän elämän edellytyksenä ja siinä mielessä todellisenä kulttuurisena jokamiehen oikeutena (ks. Sihvola 1997a).

Sosiologinen kritiikki

Ihmisten eettisen epätasa-arvoisuuden oletuksen ohella Aristoteleen etiikan ja erityisesti poliittisen teorian ehkä suurin ongelma on sen pikkuvaltiokeskeisyys (ks. Sihvola 1997). Siinä ei eroteta toisistaan julkista valtaa ja ihmisten spontaanisti solmimia yhteisöllisiä siteitä, toisin sanoen valtiota ja kansalaisyhteiskuntaa. Aristoteles näyttää rakentavan teoriaa vain itseään hallitsevasta pienyhteisöstä. Myöskään markkinoiden merkityksestä ei esitetä mitään

erityisen valaisevaa näkemystä. Se ei sinänsä ole suuri yllätys, kun ottaa huomioon, että markkinoiden rooli Aristoteleen ajan talouselämässä oli suhteellisen vähäinen. Arvostelija voi toisin sanoen huomauttaa, että ainakin Aristoteleen yhteiskuntafilosofia on sidoksissa elämänmuotoon, jonka yhteiskunnalliset rakenteet olivat olennaisesti toiset kuin omamme. Voiko silloin ajatella, että Aristoteleen filosofiaan sisältyy mitään kiinnostavaa nykyajan yhteiskuntaetiikan kohtalonkysymysten kannalta, jotka koskevat olennaisesti juuri työnjakoa valtion, kansalaisyhteiskunnan ja markkinoiden kannalta?

Vaikka tämä arvostelu on suurelta osalta oikeutettua, Aristoteleen pohjalta voi tehdä kiinnostavia huomautuksia valtiollisen vallan ja kansalaisten vapauden välisestä suhteesta. Vaikka Aristoteles ei tehnyt nykyajan yhteiskuntarakenteelle ominaisia erotteluja, hän selkeästi piti myös julkiseksi hallintokoneistoksi ymmärretyn valtion tehtäväkenttää laajana. Hyvä valtiomuoto ei ole tunnustukseton, vaan sitoutunut ylläpitämään hyvän elämän edellytyksiä.

Tästä ei kuitenkaan seuraa, että valtion tulisi pakottaa ihmisiä elämään hyvää elämää. Aristoteleen mukaan valtiollista valtaa käytettäessä on otettava huomioon, että kohteena ovat vapaat kansalaiset. Valtion on huolehdittava, että ihmisillä on mahdollisuus elää hyvää elämää, mutta näiden mahdollisuuksien käyttämisestä ihmiset itse ovat vastuussa. Hyvän elämän olennainen piirre on juuri se, että ihminen itse kykenee ottamaan vastuun omasta elämästään. Siksi Aristoteles suosittelee esimerkiksi sosiaalipolitiikan järjestämistä siten, että se rohkaisee kansalaisten omatoimisuutta ja ehkäisee riippuvuuden kulttuurien syntyä.

Aristoteleen mukaan autoritaarinen poliittinen järjestys ja valtiollinen holhoaminen on perusteltua oloissa, joissa kansalaiset kokevat olevansa omatoimisesti kykenemättömiä toteuttamaan ihannettaan elämisen arvoisesta elämästä. Silloin kansalaiset voivat säätää autoritaariset lait, joissa hyvän elämän ulkoisten muotojen noudattaminen säädetään pakolliseksi ja

uhataan poikkeavia rangaistuksella, ja järjestää yhteisölliset olot niin, että mahdollisuus huonoon toimintaan estyisi.

Samoista syistä nykyäänkin jopa liberaaleina itseään pitävät valtiot säätävät holhoavia lakeja. Esimerkiksi suomalaisen alkoholipolitiikan perustelut olisi voitu lainata suoraan Aristoteleelta. Jos sen sijaan eletään oloissa, jossa kansalaiset ajattelevat kykenevänsä elämään haluaansa elämää, eli kansalaispätevyys on kehitynyttä, Aristoteleen poliittinen teoria ei jätä paljonkaan perusteita kansalaisten holhoamiselle vaan suosittaa laajaa vapautta sekä yksilöille että paikallisyhteisöille.

Aristoteleen poliittinen teoria poikkeaa olennaisesti sellaisista uuden ajan liberalismiin suuntauksista, joissa etsitään teoreettisia perusteita valtion tehtäväkentän minimoimiseksi. Kysymys siitä, mitkä asiat kuuluvat hyvän elämän edellytysten tuottamiseen ja mistä asioista kansalaiset ovat itse vastuussa, on kussakin erityisessä ja ainutlaatuisessa tilanteessa ratkaistava poliittisen keskustelun kautta. Aristoteelisesta näkökulmasta on olennaista tunnustetuksi tuleminen vapaana kansalaisena, kun taas työnjako valtion, kansalaisyhteiskunnan ja markkinoiden kesken on tarkoituksenmukaisuuskysymys. Aristoteleen malli selvästi suosittaa valtiolle laajaa roolia esimerkiksi sellaisten kulttuuritoimintojen kuin tieteen, taiteen ja kirjallisuuden edellytysten ylläpitäjänä.

IV

Aristotelesta ei ole tarpeen kohottaa auktoriteetin asemaan. Hänen ajatustensa kautta voi kuitenkin kiinnostavasti lähestyä nykyajan yhteiskuntaetiikan peruskysymyksiä. Niitä ovat erityisesti seuraavat neljä kysymystä, jotka vastaavat käsittelemiäni neljää kritiikkiä Aristotelesta kohtaan:

- 1) Onko etiikan oikeusperusta järki vai traditio?
- 2) Mikä on vapauden, yksilöllisyyden ja paikallisten arvojen rooli hyvässä elämässä?
- 3) Mikä on eettisten ristiriitojen merkitys?

4) Miten on järjestettävä yhtäältä yksilön ja yhteiskunnan ja toisaalta yhteiskunnan eri elementtien (valtion, kansalaisyhteiskunnan ja markkinoiden) suhteet?

Jos Aristoteles on sanonut jotakin oikeaa näistä kysymyksistä, syy ei ole se, että sanoja oli Aristoteles, vaan se, että kyseinen kanta on hyvin perusteltu yhteisen inhimillisen järkemme valossa.

Kirjallisuus

- ANNAS, Julia (1993) *The Morality of Happiness*, New York: Oxford University Press.
- BERLIN, Isaac (1976) *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, London: Hogarth Press.
- BLOOM, Allan (1987) *The Closing of the American Mind*, New York: Basic Books.
- Knuutila, Simo (1984) 'Uuden ajan filosofisten ihmiskäsitysten uutuuksista,' *Ajatus* 41(1984) 119-140.
- MacINTYRE, Alasdair (1982) *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London: Duckworth.
- NUSSBAUM, Martha C. (1986) *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- NUSSBAUM, Martha C. (1990) 'Aristotelian Social Democracy,' teoksessa R. Bruce Dougless, Gerald M. Mara, and Henry Richardson (eds.) *Liberalism and the Good*, New York: Oxford University Press, s. 203-252.
- SCHNEEWIND, J.B. (1990) *Modern Moral Philosophy from Montaigne to Kant. An Anthology*, 2 Volumes, Cambridge: Cambridge University Press.
- SIHVOLA, Juha (1994) *Hyvän elämän politiikka. Näkökulmia Aristoteleen poliittiseen filosofiaan*, Helsinki: Tutkijaliitto.
- SIHVOLA, Juha (1997) 'Aristoteellinen yhteisö ja liberalismi,' teoksessa Jussi Kotkavirta ja Arto Laitinen (toim.) *Yhteisö. Filosofian näkökulmia yhteisöllisyyteen*, Jyväskylä: SoPhi, s.41-64.
- SIHVOLA, Juha (1997a) 'Selitykset,' teoksessa Aristoteles, Retoriikka ja Runousoppi. Teokset IX, Helsinki: Gaudeamus, s. 193-261.
- TAYLOR, Charles (1989) *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- THESLEFF, Holger ja Sihvola, Juha (1994) *Antiikin filosofia ja aatemaailma*, Porvoo - Helsinki - Juva: WSOY.
- WILLIAMS, Bernard (1985) *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge Mass.: Harvard University Press.

Artikkeli perustuu Juha Sihvolan esitelmään Kansanvalistusseuran, Kansalais- ja työväenopistojen liiton ja Suomen Kirjastoseuran seminaarissa "Suomi 80 vuotta: Tiedon ja kulttuurin jokamiehen oikeudet" Finlandia-talossa 1.12.1997. Artikkeliksi saatettuna se hyväksyttiin julkaistavaksi toimituskunnan kokouksessa 12.1.1998.