

Viestintä ja moderni poliittinen teoria

RISTO VOLANEN

ABSTRACT
Communication
and the
preconceptions
of modern
political theory

This article juxtaposes classical and early modern political theories in order to analyse the main preconceptions of Locke's and Smith's liberalism as well as Kant's rationalism. In the theories of Plato, Aristotle and St. Augustine, different modes of communication had a major role in creating virtues, balanced souls and also just societies depending on these ethical entities. The early modern theories presupposed a natural basic balance in the human soul and neglected the role of communication in creating social justice through virtuous souls. Actually Locke and Smith depend on ethics they themselves tend to disintegrate.

Alasdair MacIntyre ja Thomas L. Pangle uusin tuotanto (MacIntyre 1985; Pangle 1988) merkitsee tuoretta painotusta etiikan ja poliittisen teorian tutkimuksessa. Kummassakin työssä vertaillaan klassista ja modernia teoriaa sitoutumatta modernin paremmuuteen. MacIntyre ja Pangle osoittavat merkittäviä epäjatkuvuuksia läntisessä traditiossa; eräs keskeinen havainto on inhimillisten hyveiden roolin ratkaiseva ero klassisessa ja modernissa poliittisessä teoriassa.

Klassisten ja modernien käsitysten laaja niputaminen toisiaan vastaan voi myös johtaa liian voimakkaisiin yleistyksiin. Tämä vaara johtuu sekä klassisen että modernin teorian tunnetuista sisäisistä eroista. Klassisten ja modernien käsitysten vertailu edellyttääkin lähtökohdaksi klassisen etiikan erittelyä. Tämä taas johtaa suoraan viestinnän problematiikkaan, sillä klassisessa etiikassa ja politiikassa hyveiden muodostamiseen ja sielun tasapainoon liittyvä viestintä (retoriikka, poetiikka ja dialogi) on teorian ydinaluetta.

Klassinen etiikka ja politiikka

Jo ennen Platonia Kreikassa oli käyty laaja kes-

kustelu psyykestä eli sielusta elävän olennon — kasvasta ihmiseen — perusprinsiippinä. Platonille ihmisen sielu muodostui kahdesta tai kolmesta osasta. Nämä osat olivat kuitenkin nykytilassaan epätasapainossa ja tämä oli hänen mukaansa perustuva syy inhimillisen elämän tai yhteiskunnan ongelmille ja epäkohdille. Vastaavasti myös yhteiskunnan epäoikeudenmukaisuus aiheutti sielussa epätasapainoa.

Platonille keskeinen strategia sielujen ja yhteiskunnan tasapainon ja oikeudenmukaisuuden aikaansaamiseksi oli järjestää sielut toimimaan universumin rationaalisen järjestyksen mukaisesti. Tämän aikaansaamiseksi oli välttämätöntä rohkaista ja kasvattaa sielun rationaali osa tietämään ja tuntemaan aistimaailman takana oleva rationaalien ideoiden rationaali järjestys. Tähän liittyen Platonin ajatuksena oli, että sielun rationaalien osan tulee kontrolloida tiukasti sielun tuntevan osan toimintaa.

Sielun ja yhteiskunnan rationaalien hallinnan aikaansaamiseksi valtion johdon tuli Platonin mukaan määrätä kasvattajat ja reettorit ohjaamaan kansalaiset rationaaliin ajatteluun. Valtiossa tuli myös karkottaa runoilijat, koska nämä he-

rättävät tai kiihottavat ihmisten tunteita. Sokraateen tunnettu lause, että hyve on tietoa esittää tiiviisti ajatuksen, että oikea rationaali tieto saa ihmiset toimimaan hyveiden mukaisesti.

Aristoteles esitti varsin pian kritiikkiä opettajansa sekä etiikkaan että viestintäpolitiikkaan. Myös Aristoteleelle sielun pääosat olivat rationaalinen ja emotionaalinen puoli. Hänelle kuitenkin hyvään elämään johtavat hyveet tuli muodostaa paremminkin yhdistämällä rationaali ja tunteva aines kuin alistamalla emootiot.

Nikomakhoksen etiikassa Aristoteles analysoi toimintaa eräänlaisena järjen ja tunteiden eli tuntevan halun synteessä: »Valinta on toiminnan lähtökohta. Se on sen liikkeelle paneva syy, mutta ei päämäärä. Ja valinnan syy on halu ja päämäärä silmälläpidävä päättely. . . Ajattelu itse ei kuitenkaan liikuta mitään; sen tulee toimia päämäärän hyväksi käytännöllisenä järkenä. . . siksi valinta on haluava järki tai ajatteleva halu ja ihminen on tällainen toiminnan lähtökohta» (NE 1139b).

Aristoteleen käsitys toiminnasta tuntevan halun ja järjen yhteytenä johti hänet Platonista poikkeavaan näkemykseen hyveen luonteesta. Hän sanoo, että Sokrates oli vain osittain oikeassa esittäessään hyveiden perustuvan järkeen: »Sokrates arveli hyveiden olevan järjen käsitä (sillä hänen mukaansa ne ovat tietämisen muotoja), mutta meidän mukaamme ne esiintyvät yhdessä järjen kanssa» (NE 1144b). Aristoteleen mukaan toiminnan lähtökohtana oleva valinta ei ole oikea » . . . ilman käytännöllistä järkeä eikä ilman hyvettä, sillä toinen huolehtii päämäärästä ja toinen päämäärästä johtavasta toiminnasta» (NE 1145a). Aristoteleelle toiminnan päämäärä on järjen ja tuntevan halun yhdistelmä ja hyvään elämään johtavaa oikeaa tällaista yhdistelmää sanotaan hyveeksi.

Aristoteleen viestintäpolitiikka — retoriikka ja poetiikka — seurasi hänen filosofisia käsityksiään. Poetiikka on erityisen mielenkiintoinen, koska se osoittaa hyvin Aristoteleen ja Platonin käsitysten eron.

Nikomakhoksen etiikassa Aristoteles analysoi inhimillistä toimintaa tiedon ja tunteen synteessä. Poetiikassa Aristoteles määrittelee draaman tällaisen käytännöllisen toiminnan kuvana, mimesiksenä. Siinä missä Platon pyrki estämään tai kieltämään draaman ja karkottamaan runoilijat

Aristoteles poetiikassaan analysoi myönteisessä hengessä runouden ja draaman ihmisen tunteita puhdistavaa vaikutusta. Tähän liittyi lähteisesti draaman kasvatuksellinen merkitys: tragediassa yleisö voi nähdä mitä seuraa moraalisesti väärästä valinnasta. Aristoteleelle draama ja runous on viestintää, joka auttaa ihmistä tasapainottamaan sielunsa ja muodostamaan hyvään elämään johtavia hyveitä.

Augustinuksen missio

Kuten tunnettua, lukuisten uskontojen ohella myöhäisantiikin keskeisiä kulttuurivirtauksia olivat neoplatonismi ja stoalaisuus toisaalla sekä epikurolaisuus ja voimakkaasti emotionaaliset sirkushuvit toisaalla. Tämäntapainen jako rationalistisiin ja hedonistis-emotionaalisiin virtauksiin oli myös näkökulma, josta kirkkoisä Augustinus analysoi ja kritisoi omaa aikaansa.

Tavanomainen moderni näkökulma tarkastelee varhaista kristillistä teologiaa eräänlaisena neoplatonismimin populaarina versiona. Siksi on melko yllättävää havaita, että Augustinus oli eksplisiittisesti varsin kriittinen suhteessaan oman aikansa platonistisiin virtauksiin. Esimerkiksi, siteerattuaan »Jumalan valtakunnasta» -teoksessaan Virgiliuksen platonistista opetusrunoa Augustinus jatkaa: » . . . ja hän on siis sitä mieltä, että ihmisen ruumis on kaikkien neljän tunnetuimman ihmismielen emotionaalisen epäjärjestyksen lähteenä; nimittäin halun ja pelon, riemun ja tuskan joita sanotaan kaikkien syntien ja moraalisien virheiden lähteeksi. . . Kuitenkin meidän uskomuksemme on aivan jotakin muuta. Sillä sielua vahingoittava ruumiin turmeltuus ei ole ensimmäisen synnin syy vaan sen seuraus. Eikä turmeltunut liha tehnyt sielua syntiseksi vaan syntinen sielu lihan turmeltuneeksi» (City of God 14.3.).

Augustinuksen mukaan »on totta, etteivät platonistit ole aivan yhtä mielettömiä kuin manikealaiset . . . mutta loppujen lopuksi he lähtevät siitä, että ruumiin jäsenet ja kuolevat ruumiin osat vaikuttavat siten sieluihin, että ne saavat näistä tuhoisat halunsa ja pelkonsa, ilonsa ja surunsa. Ja juuri nuo neljä »häiriötä» (käyttääksemme Ciceron sanoja) tai »passiota» saavat heidän mukaansa aikaan koko joukon moraalisia puutteita ihmisen toiminnassa» (City of God 14.5.).

Jumalan lisäksi Augustinuksen pääintressi näyttää olleen paremminkin »koko ihminen» tai kokonaispersoonana kuin Platonin rationaalinen sielun osa. Hänen kolmas perustava kysymyksenä oli, kuinka tasapainoinen ja oikeudenmukainen yhteiskunta rakennetaan. Hänen mukaansa Jumalan valtakunta rakennetaan jo tässä elämässä niiden toimesta, joilla on tasapainoinen ja terve sielu. Siksi kristillisellä evankeliumilla ja viestinnällä on missionaan sekä oikeamielisen tai vanhurskaan sielun että oikeudenmukaisen yhteiskunnan rakentaminen.

Maan päällä toteutuvan Jumalan valtakunnan ulkopuolella voidaan Augustinuksen mukaan nähdä kahdenlaisia poikkeamia tasapainoisesta sielusta tai persoonasta. Ensiksi ulkopuolella ovat ne, joiden valtakuntaa »ravistelevat tunteet kuin sairaudet tai maanjäristykset» (City of God 14.9.). Toisaalla ovat ulkopuolella ne, jotka näyttävät kontrolloivan rationaalisesti tunteensa mutta »samalla he mieluumminkin menettävät jokaisen inhimillisyyden vivahteen kuin saavuttavat rauhan. Sillä kovuus ei välttämättä merkitse rehtiyyttä ja tunteettomuus ei ole terveyden tae» (City of God 14.9.).

Augustinukselle pelkkä tieto moraalisisista laeista vain rohkaisee ihmisen taipumusta syntiin. Tunteita ei tulekaan kieltää vaan paremminkin ne tulee yhdistää tietoon. Augustinuksen näkemysten mukaan Jumalan vanhurskaus, tai vanhurskauttava toiminta (Iustitia Dei) yhdistää ihmisen sielun rationaalien ja tuntevan osan terveeksi kokonaisuudeksi, ja tämä vanhurskauttaminen saa ilmaisunsa ihmisen hyvänä tahtona ja hyveellisenä toimintana. Tämän tiedon, tunteen ja tahdon kolminaisuus ihmisen persoonana on, kuten tunnettua, kolmiyhteisen Jumalan kuva (On the Trinity 13.).

Modernille ihmiselle saattaa kuulostaa lähes kaskulta kiistellä vakavasti onko Jumala »kolme ja yksi» vai »kolme yhdessä». Kuitenkin tämä kiista itäisen ja läntisen kirkon välillä kristallisoi myös tuolloisen ja myöhemmän eurooppalaisen ihmiskäsityksen: kolmiyhteisen Jumalan kuvana ihminen on tiedosta, tunteesta ja hyvästä tahdosta muodostuva integroitu persoona. Kun Jumala vanhurskauttaa ihmisen, hän yhdistää nämä tiedon tunteen ja tahdon peruselementit oikeaan järjestykseen persoonalliseksi ihmiseksi. Tämän ajatuksen Jumalan kuvan kirkastumi-

sesta ihmismielessä tiivistä Meister Eckhardt 1300-luvulla »die Bildung» -käsitteeksi, josta myöhemmin maallistuneena muodostettiin »sivistyksen» nimellä käännöslaina myös suomenkielen.

Tradition synty

Kokonaisuutena kaikissa klassisen poliittisen teorian päävirtauksissa on keskeinen yhdistävä piirre: kaikkien niiden mukaan tasapainoisen poliittisen yhteisön välttämättömänä ehtona on se, että yhteisön jäsenet ovat hyveellisiä ja heidän sielunsa ovat tasapainossa. Kullakin klassisella virtauksella on myös oma viestintäpolitiikkansa, jonka tarkoituksena on tukea tai muodostaa hyveitä ja tasapainoisia sieluja inhimillisessä yhteiskunnassa. Platon esittää tämän yhteisen näkökannan kaikkein voimakkaimmin, kun hän tekee Laeisaan valtiomiehen vastuulliseksi kansalaisten sielujen hoitamisesta (Laws 650 b).

Klassiset poliittiset teoriat asettivat viestinnän keskeiseen asemaan hyveiden ja sielujen sekä tähän liittyen poliittiseen toimintaan kykenevien yhteiskunnan jäsenten kasvattajana. Hyveiden ja sielujen rakentumista tukevat viestintästrategiat kuitenkin poikkesivat perustavalla tavalla Platonin, Aristoteleen ja Augustinuksen opeissa.

Platonin rationalistinen käsitys vaati järjelle ja tiedolle ylivaltaa tunteisiin verrattuna. Aristoteleen strategiana oli koordinoida järki ja tunteet hyveiden avulla. Augustinuksen kristillinen ohjelma oli yhdistää järki ja tunne tai saada nämä kaksi tavallaan läpäisemään toisensa, mistä muodostui hyvän tahdon persoona.

Platonin ja Aristoteleen sekä Augustinuksen välillä oli myös toinen keskeinen ero. Platonille ja Aristoteleelle tasapainoinen poliittinen yhteisö edellyttää tasapainoisia sieluja ja samalla tasapainoisten sielujen edellytyksenä on tasapainoinen oikeudenmukainen poliittinen yhteisö. Aristoteleen ajatus ihmisestä poliittisena eläimenä tiivistää osuvasti ajatuksen poliittisen yhteisön ensisijaisuudesta toisaalta verrattuna yksilöllisyyteen ja toisaalta hyveiden ja hyvän elämän rakentumisessa. Augustinus sen sijaan sanoi, että maanpäällinen Jumalan valtakunta eli terveiden sielujen yhteisö voi elää omaa tasapainoista elämänsä myös omaehtoisesti »maallisen valtion

ja intohimojen myrskyn keskellä» (City of God 14.9.).

Augustinusta seuranneen tuhannen vuoden aikana hänen kristillinen ohjelmansa tiedon, tunteen ja tahdon kokoamiseksi ihmissielussa tasapainoiseksi persoonaksi muodosti läntisen kirkon ja näin koko läntisen Euroopan viestintäpoliittisen pääsuunnan. Huomattava osa tuon ajanjakson teologiaa näyttää olleen pyrkimystä yhteensovittaa Augustinuksen traditioon klassista kreikkalaista traditiota ja toisaalta kirkon käytännöllistä toimintaa. Kuten tunnettua, ehkä laajasuuntaisin yhteensovitus oli kristillisen ja aristotelisen tradition liittyminen toisiinsa 1200-luvulla.

Tuhat vuotta hyvin organisoitua viestintää vaikutti monin tavoin siihen, miten eurooppalaiset ymmärsivät itsensä ja ympäristönsä. Voitaaneen sanoa, että uuden ajan alkuun mennessä monet kristillisen ja klassisen opetuksen käsitykset olivat alkaneet olla ydinosa eurooppalaista kulttuuria. Pitkä ja intensiivinen viestintä näyttää läpisseen eurooppalaiset luonnolliset kielet, niiden kieliovit ja sanastot, niin että opetuksesta huomattava osa koettiin arkielämässä itsestäänselvyytenä.

Kuten tunnettua, renessanssin keskeisenä taustana oli klassisen perinteen kristillisestä traditiosta riippumaton elpyminen eurooppalaisessa kulttuurissa. Viestintäteoriassa tämä merkitsi uutta mielenkiintoa esimerkiksi Aristoteleen politiikkaan ja retoriikkaan.

Modernin alku

Descartes avasi uudelleen kysymyksen ihmisen sielun rationaalista ja tuntevasta osasta. Taustalla ovat keskeisesti »ajattelun uuden metodin» perusasettamukset. Metodin lähtökohtana oli kaikein epäily. Toiseksi Descartes hyväksyi tiedoksi vain sen, mistä hän saattoi olla täysin varma. Kolmanneksi hän saattoi olla varma ainoastaan siitä, minkä hän saattoi tietää kirkkaasti ja selvästi erottuvana tai erillään olevana (Disc. on Met. 18—19).

Mietelmissään Descartes soveltaa metodologiaan ihmiseen kahdessa vaiheessa. Ensimmäinen näistä vaiheista tuntuu tänään jokapäiväisenä käytäntönä useimmissa eurooppalaisissa kielissä. Hän sanoo, että »sielu» (Anima/ame) on sama asia kuin »mieli» (Mens/esprit) (Medit 13—15).

Klassisen terminologian kannalta Descartesin näkemys merkitsi sitä, että sielun emotionaalinen osa erotetaan rationaaliseen osasta samalla kuin se liitetään kuuluvaksi ruumiiseen. Toiseksi hän argumentoi että tämä tunteiden ruumis on erillään ihmisen järkevästä mielestä: »ja lopulta meidän on pääteltävä tästä kaikesta, että se mikä me havaitsimme selvästi ja erillään muista ja muodostavan erilliset substanssit kuten on laita mielen ja ruumiin osalta, ovat tosiasiaa substansseja jotka todella ovat toisistaan erossa» (Medit. 14).

Descartes ei tehnyt filosofiastaan johtopäätöksiä poliittiseen teoriaan tai viestintään. Ongelma on kuitenkin ilmeinen: ovatko ihmiset sosiaalisina olentoina tai viestintätilanteissa autonomisia rationaalisia olentoja vai emotionaalisia kokeneisia ruumiita? John Locken perintö poliittiselle teorialle ja myös viestinnälle oli näkemys, että ihmiset ovat vapaita rationaaleja yksilöitä.

Locken sopimusteoria

Kuten tunnettua, Locken poliittisen teorian lähtökohtana on oletamus ihmisen alkuperäisestä tilasta, jossa toteutuu täydellinen järki, vapaus ja tasa-arvoisuus: »Ymmärtääksemme poliittisen vallan oikein, ja johtaaksemme sen alkuperäisestä tilanteestaan, meidän tulee pohtia tilaa, jossa ihmiset ovat luonnostaan» (Gov. II 4.1—4). Tätä »luonnon tilaa hallitsee luonnon laki, joka velvoittaa jokaista: ja järki, joka juuri on tuo laki, opettaa koko ihmiskuntaa, joka oppii tältä lailta, että koska kaikki ovat tasa-arvoisia ja riippumattomia kenenkään ei tulisi vahingoittaa toisen elämää, terveyttä, vapautta tai omaisuutta» (Gov. II 6.6—10). Locken ainoa argumentti näiden ihmisoikeuksien puolesta on se, että kaikki ihmiset ovat saman Kaikkivaltiaan luomia (Gov. 26.12).

Locken, Platonin ja raamatun ihmisen perustilannetta kuvaavassa kertomuksessa on myös muita yhtymäkohtia. Myös Locken mukaan ihmisen alkuperäisessä luonnontilassa on eräänlainen syntiinlankeemisen vaara. Tämä alkuperäinen luonnontila voi muuttua sotatilaksi, jossa ihmiset yrittävät alistaa toinen toisiaan ja täten vahingoittaa luonnon tilan mukaisia ihmisoikeuksia. Locke ei paljoakaan keskustele syistä, jotka johtavat järjen hallitseman luonnontilan kehittä-

tymiseen eräänlaiseksi ketjureaktioksi, jossa yksi yksilö yrittää alistaa toisen ja tämä käyttää oikeuttaan itsepuolustukseen. Perussyyn Locke kuitenkin esittää varsin ytimekkäästi: »Koska luonnonlaki on kirjoittamaton eikä sitä voida löytää mistään ihmismielissä, ne jotka passion tai edun vuoksi tulkitsevat tai käyttävät sitä väärin eivät kovinkaan helposti vakuutu virheestään siellä missä ei ole perustettu tuomarin virkaa» (Gov. II 136.5—10). Locken mukaan siis alkuperäinen, luonnonmukainen ja rationaali ihmisen olotila joutuu vaaraan, kun passiot tai edut syrjäyttävät järjen ihmisen toiminnan perustana. Näin pitkälle voidaan sanoa, että klassinen, kristillinen ja Locken kertomus syntiinlankeemuksesta sekä yhteiskunnallisen epäjärjestyksen tai epäoikeudenmukaisuuden syistä ovat varsin samansuuntaiset. Locken seuraava askel kuitenkin poikkeaa tuntuvasti klassisesta traditiosta.

Platonin ja Aristoteleen klassinen sekä Augustinuksen kristillinen opetus kehottaa edistämään yhteiskunnan oikeudenmukaisuutta ja järjestystä edistämällä yhteiskunnassa hyveitä ja sielun tasapainoa. Locke sen sijaan jättää yksilöiden sielut ja heidän hyveensä yhteiskunnasta riippumattomiksi ja kehottaa yksilöitä tekemään sopimuksen hallituksesta, joka suojelee niitä ihmisoikeuksia jotka ovat voimassa alkuperäisessä luonnon-tilassa (Gov. II 95—131). Kuten tunnettua, tämän hallituksen perustuslain tulee Locken mukaan olla sellainen, että se estää ihmisoikeuksien loukkaamisen paitsi toisten yksilöiden myös itse yhteisen hallituksen taholta. Tältä kannalta Locken sopimusteoria tavallaan korvaa klassisen teorian ajatuksen tasapainoisen sielun tai hyveiden edistämisestä.

Sekä klassisen teorian että Locken sopimusteorian tarkoituksena on toteuttaa yhteiskunnallinen tasapaino tai järjestys, jotta yhteiskunnan jäsenet eivät vaarantaisi tätä tasapainoa järjettömän toiminnan ja passioiden vuoksi. Klassisessa teoriassa tasapaino pyritään saavuttamaan edistämällä hyveitä ja tasapainoittamalla sielut. Locken teoriassa yhteiskunnan tasapaino on turvattu, jos yksilöille kuuluvat ihmisoikeudet voidaan suojata sekä muita yksilöitä että hallitusta vastaan.

Locken poliittisessa teoriassa hyveillä tai kansalaisen sielujen tasapainosta huolehtimalla ei ole mitään erityistä sijaa. Tästä syystä hänen teorias-

saan ei ole myöskään erityistä tarvetta pohtia viestintää, joka edistäisi hyveitä tai sielujen tasapainoa. Locken viestintäpolitiikka liittyy muutoinkin loogisesti hänen tieto- ja valtio-opillisiin katsomuksiinsa.

Locken mukaan ihminen voi vapaasti antaa sanoille merkityksiä sekä viestien lähettäjänä että vastaanottajana: »Jokaisella ihmisellä on niin rikkomaton vapaus antaa sanojen merkitä mitä tahansa ajatusta, että kenelläkään ei ole valtaa saada toisia käyttämään samoja sanoja kuin mitä hän itse käyttää.» (Hum. Und. 3.2.8.). Locken tarkoituksena oli vapauttaa ihmiset myös kaikista kulttuurisista auktoriteeteista. Tässäkin suhteessa hänen argumenttinsa toimivat hyvin perinteisten viestintävaltojen — kirkon ja kruunun — suhteen, ja hän loi pohjan myös liberaalin viestintäpolitiikan keskeisille argumenteille ilmaisun, tiedonkulun ja tiedonsaannin vapaudesta.

Locke ei kantanut huolta siitä, mitä Kant myöhemmin kutsui ihmisten moraaliseksi hyvinvoinniksi, koska hänen mukaansa jokainen ihminen on luontaisesti rationaali ja vapaa ja voi näin ollen välttää luontaisesti minkä tahansa viestinnän haitalliset tai harhaanjohtavat vaikutukset. Itse asiassa Locke katsoi, että toisten ihmisten hyveistä ja sielun tasapainosta tai moraalista hyvinvoinnista huolehtiminen olisi riski näiden ihmisten ilmaisun, välityksen ja vastaanoton vapaudelle.

Passionismin synty

Locken jälkeen Descartes seurannut moderni poliittinen teoria haarautui kahtaalle, seuraten Descartesin jakoa rationaaliin järkeen ja passioiden ruumiiseen. Etiikan ja yhteiskuntateorian alalla brittiläinen empirismi kehitti »skottilaisen moralismin» keskeisinä perustajinaan mm. David Hume, Francis Hutcheson ja Adam Smith. Humeen mukaan »Näyttää ilmeiseltä, että ihmisen toiminnan perimmäät päämäärät eivät koskaan ole järjen aikaansaannoksia vaan niiden muodostuminen on kokonaan ihmiskunnan tunteiden ja mieltymysten varassa ilman minkäänlaisia riippuvuutta ihmisen älyllisistä kyvyistä» (Enq. of Mor. 244).

Skottilaisten moralistien, kuten Humeen, kään- teentekevät kannanotot nojasivat keskeisesti em-

piirisen metodin soveltamiseen etiikkaan ja psykologiaan. Empiirisen havainnon avulla ei voida todentaa klassista tai augustinolaista inhimillistä sielua tunteen ja järjen yhteytenä. Sen sijaan ihminen voi suorittaa introspektiota omista tunteistaan. Skottilaisten moralistien mukaan tällaiset ihmisen sisäiset tunteita koskevat havainnot tehdään moraalisen aistin avulla ja ne tulevat tietoisiksi sentimentteinä ihmisen rationaalissa mielessä. Empiirisen tutkimuksen logiikkaa seuraten Hume teki johtopäätöksiä näiden ihmisen sisäisiin havaintoihin perustuvien sentimenttien universaalisuudesta: »Moraalin käsite merkitsee sitä, että on olemassa koko ihmiskunnalle yhteinen sentimentti, joka suosittelee koko ihmiskunnalle samojen asioiden moraalista hyväksymistä ja saavat aikaan sen, että jokainen ihminen, tai ainakin useimmat heistä hyväksyvät saman mielipiteen tai sitä koskevan ratkaisun» (Enq. of Mor. 221—222). David Hume oli myös kyllin looginen tehdäkseen näistä psykologisista argumenteista klassisen tradition vastaiset johtopäätökset: »Me emme puhu täsmällisesti ja filosofisesti, kun puhumme passioiden ja järjen taistelusta. Järki on ja sen tuleekin olla vain passioiden orja, eikä järki voi koskaan tavoitella mitään muuta tehtävää kuin palvella niitä» (Treat. of Hum. Nat. 194—195).

Tämän päivän näkökulmasta Humen johtopäätös näyttäisi johtavan äärimmäiseen egoismiin. Hume ja skottilaiset moralistit näkivät kuitenkin tilanteen toisin. Heidän mukaansa moraaliperustuu sisäisen moraalisen aistin avulla tunteista tehtäviin havaintoihin ja näihin perustuviin sentimentteihin, mutta ihmisen luonnollinen taipumus on kuitenkin hyväntahtoisuus ja »halu toisen ihmisen onnen ja hyvän edistämiseen» (Enq. of Mor 254). Tästä ihmisen moraalisen aistin luontaisesta hyväntahtoisuudesta Hume tekee sinänsä loogisen johtopäätöksen yhteiskuntasopimusteorian tarpeettomuudesta. Yhteiskuntasopimusta ei Hume mukaan tarvita koska »ihmisten toiminnan yleinen kokonaisuus, joka pyrkii yhteiseen hyvään» saa alkunsa ihmisten luontaisesti hyväntahtoisista sentimenteistä (Enq. of Mor 257).

Edellä esitettiin, että Locken yhteiskuntasopimusteoria oli moderni vaihtoehto klassiselle teorialle hyveiden ja tasapainoisen sielun tehtävistä yhteiskuntaa kokoavana ja tasapainottavana te-

kijänä. Hume osaltaan kritisoi ja vei perusteita Locken sopimusteorialta: hänelle ihmisen hyvää tahtovat moraaliset sentimentit olivat niin voimakkaita ja universaaleja, että ihmiset toimivat luontaisesti toisiaan kohtaan hyväntahtoisesti. Tämä taas turvasi riittävän yhteiskunnallisen tasapainon ja koordinaation: kun ihmiset luontaisesti toimivat toistensa ja yhteiseksi hyväksi ei tarvita hallitusta yksilöiden tai yhteisön suojaksi.

David Hume ei itse kirjoittanut poliittista teoriaa, mutta hänen moraaliteoriaansa vaikutti keskeisesti Locken jälkeiseen kehitykseen liberaalissa traditiossa. Klassinen poliittinen teoria halusi tehdä ihmiset hyveellisiksi turvatakseen tasapainoisen sosiaalisen elämän. John Locke jätti ihmiset yhteiskunnan taholta rauhaan ja neuvoi heitä tekemään sopimuksen, joka turvaisi yksilöille rauhan sekä toisiaan että yhteiskuntaa vastaan. Nyt skottilaiset moralistit uskoivat, että kaikki ihmiset ovat moraalisen aistinsa tai sentimenttinsä varassa toimiessaan luontaisesti hyväntahtoisia toisiaan kohtaan. Tästä syystä jopa tarve Locken »yövahtihallitukseen» näytti vähenevän edelleen. Tämän teeman keskeinen kehittelijä oli Humen oppilas ja ystävä Adam Smith.

Markkinat hallituksena

Adam Smithin mukaan moraaliset sentimentit eivät muodostu ihmisen tunteiden suorasta havainnoinnista vaan ymmärtämällä kuinka ulkopuolinen puolueeton havainnoitsija tunnistaisi moraalisten tunteiden syyt ja seuraukset. Tästä näkökulmaerosta huolimatta Smith seuraa »Moraalisten sentimenttien teoriassa» Humen linjaa, jonka mukaan ihmisillä on yleinen taipumus hyväntahtoisuuteen ja tämän mukaisesti halu seurata oikeudenmukaisuutta, koska meillä on »yleinen tunne kumppanuudesta jokaisen ihmisen kanssa pelkästään siitä syystä, että hän on kumppanimme» (Mor. Sent. Vol. I 225).

Smithin mukaan kaikille ihmisille yhteinen hyväntahtoisuus toteutui alkuperäisessä primitiivisessä yhteiskunnassa, mutta sitten jonakin varsin varhaisena hetkenä omaisuuden hankinta ja tähän kohdistuva kateus saivat aikaan tarpeen perustaa hallitus: »Missä ei ole omaisuutta, tai ei ainakaan omaisuutta joka ylittää kahden tai kolmen päivän työn aikaansaannoksen, siellä hallitus ei ole tarpeellinen» (Mor. Sent. Vol. I 393).

Kuitenkin myös kaikissa yhteiskunnan myöhäisemmissä kehitysvaiheissa puolueettoman havainnoitsijan näkökulman ymmärtäminen saa ihmisissä aikaan pidättyväisyyttä oikeudenmukaisuuden sääntöjen loukkaamisessa. Tämän lisäksi tarvitaan myös sisäisiä ja ulkoisia sanktioita kuten omaatuntoa ja positiivista lainsäädäntöä oikeudenmukaisuuden turvaamiseksi yhteiskunnassa (Mor. Sent. Vol. I 210—230).

Humen johtopäätöksiä seuraten Smith ennakoii tulevaa argumenttiaan »näkyttömästä kädestä» moraaliteoriaansa johtopäätöksensä: »Toimimalla moraalisten kykyjemme ohjeiden mukaisesti me välttämättä toteutamme kaikkein tehokkaimpia keinoja ihmiskunnan onnen edistämiseksi, ja meidän voidaan sanoa tästä syystä erällä tavalla olevan yhteistyössä Jumalan kanssa ja edistävän, sikäli kuin se on vallassamme, Kaitselmuksen suunnitelmaa» (Mor. Sent. Vol. I 414). Tämä nuoren Smithin argumentti ihmiskunnan hyvinvoinnin toteutumisesta on hänen osaltaan looginen johtopäätös skottilaisten moralistien ajattelusta, sillä »ihmisen moraalisten kykyjen» oletetaan tässä ajattelussa luontaisesti suuntautuvan hyväntahtoiseen toimintaan ympäristön ja koko yhteiskunnan osalta.

On kiistelty varsin paljon siitä, oliko Adam Smith johdonmukainen »Kansojen varallisuudessa», kun hän muutti toiminnan moraalisen perustan hyväntahtoisuudesta itserakkaudeksi mutta jätti Jumalan näkyttömän käden turvaamaan kokonaishyvinvoinnin tällaisen inhimillisen toiminnan lopullisena tuloksena. Kansojen varallisuuden mukaan »... ihmisellä on lähes pysyvä tarve saada aikaan apua lähimmäiseltään ja hänen on turha odottaa sitä pelkästään heidän hyväntahtoisuutensa perusteella. Ihminen selviää todennäköisemmin, jos hän voi vedota heidän itserakkauteensa omaksi edukseen ja osoittaa heille, että on heidän oma etunsa tehdä hänelle sitä, mitä hän haluaa heiltä itselleen. . . Anna minulle sitä, mitä minä haluan ja sinä tulet saamaan tämän, mitä sinä itse haluat tarkoittaa jokainen sellainen tarjous» (Wealth of Nat. Vol. I 30—31).

Tavanomainen tapa argumentoida Smithin eettisen ja taloudellisen teorian johdonmukaisuuden puolesta on korostaa sitä, että Kansojen varallisuus tutki taloutta erillään muusta sosiaalisesta toiminnasta. Smithin em. tekstien vertailu osoittaa hänen muuttaneen teorian lähtökohdan hy-

väntahtoisuudesta itserakkauteen. Tämän lisäksi yhden eli taloudellisen sektorin erottaminen muusta sosiaalisesta yhteydestä on keskeinen osa modernin poliittisen teorian muodostumisesta eli Descartesin tai Humen metodin soveltamista yhteiskunnan tutkimukseen. Taloudellisten ilmiöiden erottaminen tutkimuksessa omaksi alueeksi soveltaa käytäntöön »uutta ajattelun metodia», jossa riippumattomia käsitteitä muodostetaan »havainnon perusteella lisäämättä käsitteeseen mitään mikä ei olisi havainnossa itsessään». Tämä metodinen siirto oli ydinosa eurooppalaisen eettisen ja poliittisen teorian murroksessa. Jo klassisessa ja erityisesti Augustinuksen ajattelussa privaatio tai toiminnan erottaminen yhteyksistään oli pahaa tai syntiä, koska se merkitsi sitä, ettei sielu harkinnut asioita koko persoonan, koko elämän, koko yhteisön — ja viime kädessä Luojan hyväksi tarkoittaman kosmisen kehityksen kannalta.

Hume vähätteli sopimusteoriaa — ja näin myös hallituksen roolia — koska hän oletti ihmisen hyväntahtoisesta moraalisen aistin johtavan luontaisesti ihmiskunnan kannalta hyvään tulokseen. Smith lisäsi tähän argumentin, että myös itserakkauteen perustuva toiminta johtaa yleiseen hyvinvointiin toteutuessaan markkinoilla hyödykkeiden vaihtona. Nämä kaksi käsitystä yhdessä johtivat Locken jälkeiseen liberaalin teorian toiseen suuntaukseen. Hume ja nuoren Smithin johtopäätös vapaan hyväntahtoisesta toiminnan hyvästä lopputuloksesta ja näin ollen hallituksen vähäisestä merkityksestä on pysynyt tämän suuntauksen perusasettamuksena siitä huolimatta, että toiminnan moraalinen perusta vaihtui hyväntahtoisuudesta itserakkaudeksi.

Adam Smithin implisiitti viestintäpoliittinen doktriini on ilmeinen. Keskeinen idea on edistää lähettäjän omaa hyvää palvelemalla tai vetoamalla vastaanottajan itserakkauteen — uskoen samalla tämän edistävän yhteistä ja koko yhteiskunnan hyvää. Tämä ei tahdo sanoa, etteikö Smithin mallin mukaisilla viestintämarkkinoilla voisi olla myös muita kuin itserakkauteen vetoavia viestejä — esimerkiksi taloudellisista intresseistä riippumatonta tieteellistä informaatiota tai viestejä jotka edistävät hyveitä. Tällaisten viestien kysyntä tulee kuitenkin itse markkinoiden ulkopuolelta. Asian ydin näyttää olevan siinä, että ideaalituypinä, ilman ulkopuolelta tulevaa

vaikutusta, Smithin markkinat luovat viestintää joka palvelee tai vetoaa itserakkauteen — tai viestintää joka on (käyttääksemme Humen ilmaisua) itserakkaiden passioiden orja. Tätä Hume ja Smithin viestintämallia kutsutaan seuraavassa passionistiseksi, rationalistisen mallin vastakohdaksi.

Rationalismi

Eurooppalaisessa aatehistoriassa Hume kriitikoksi ja haastajaksi nousi rationalismi pääedustajanaan Immanuel Kant. Descartesia seuraten John Locke oli kehittänyt vapaan rationaalien kansalaisen käsitettä, ja hän oli ankkuroinut vapaiden rationaalien yksilöiden yhteisön toisaalta yhteiskuntasopimukseen ja toisaalta yksilöiden kykyyn muodostaa empiirisen havainnon avulla yhteinen käsitys ulkoisesta maailmasta. Hume kollegoineen oli jatkanut empiirisen metodin soveltamista rationaalien ihmisen omaan sisäiseen ruumiilliseen ympäristöön eli tunteisiin. Kuten tunnettua, empirismi näyttäytyi Kantille liian epävarmaksi tietoteorian, etiikan ja estetiikan lähtökohdaksi ja hän etsikin näiden varmaa perustaa rationaalista ihmismielestä.

Tunnettua on myös, että Kant avoimesti tunnusti Hume kriittisen vaikutuksen tieto-oppiinsa. Näyttää siltä, että myös huomattava osa Kantin etiikkaa ja praktisen järjen kritiikkiä voidaan nähdä argumentointina Hume ajattelua vastaan. Hyvän lähtökohdan tähän näkökulmaan tarjoaa Kantin, Humelle päinvastainen, käsitys järjen ja emotioiden suhteesta: »Sen vuoksi, sikäli kuin hyve perustuu sisäiseen vapauteen, se sisältää ihmiselle positiivisen käskyn nimittäin, että hänen tulisi saattaa kaikki voimavaransa ja taipumuksensa järjensä auktoriteetin alaiseksi. Ja tämä on myönteinen itsehallinnan ohje. Se on jatko kiellolle, ettei ihmisen tulisi antaa tunteidensa ja taipumustensa johtaa itseään (apatian velvollisuus). Ellei järki ota hallitusvaltaa omiin käsiinsä, tunteet ja mieltymykset toimivat ihmisen herrana» (Metaph. of Mor. 408).

Kant on varsin radikaali rationalismissaan, sillä hän kieltää moraalisien sääntöjen muotoilussa kaiken tunteiden vaikutuksen: »... ei mikään moraalinen periaate perustu mihinkään tunteeeseen sanotaanpa mitä tahansa; moraalinen periaate ei todellakaan ole muuta kuin usein käsit-

tämättä jäävää metafysiikkaa, joka on synnynäisesti jokaisen ihmisen rationaalissa henkissä rakenteessa...» (Metaph. of Mor. 376). Kantille hyve on ihmisen kykyä totella rationaalia velvollisuutta ja tämä kyky ilmenee hänen voimaanaan vastustaa ja voittaa emotionaaliset luontaiset taipumukset. Rationalistisen linjansa mukaisesti Kant myös kieltää moraalisien aistin olemassaolon ja sanoo, että erilaisten moraalisien tunteiden tulee olla erillään rationaaleista velvollisuuksista. »Täten ei ole olemassa velvollisuutta rakkauteen. Mutta hyväntahtoisuus (amor benevolentiar) toimintatapana voi olla velvollisuutta ilmentävän lain alainen» (Metaph. of Mor 401).

Paradoksaalisesti Kantin tunnettu, rationaalisesti argumentoitu kategorinen imperatiivi ei käytännöllisenä ohjeena ole kovinkaan kaukana Hume moraalisista aistista ja sentimenteistä johdetusta hyväntahtoisuudesta. Selityksenä tälle käytännön tason yhdenmukaisuudelle voi esittää sen, että kumpikin otti annettuna luontaisena moraalina kristillisen tradition vuosisataisen opetuksen. Tämän mukaisesti Hume esitti empiristisen ja Kant rationalistisen perustelun samalle kristillistä juurta olevalle opille hyvästä tahdosta tai lähimmäisen rakkaudesta.

Kant jakaa imperatiivisen velvollisuuden toisten ihmisten onnellisuuden edistämiseen kahteen osaan, fyysiseen ja moraaliseen hyvinvointiin. Tarkemmassa analyysissä velvollisuus fyysisen hyvinvoinnin edistämiseen on argumentti Smithiä vastaan. Kant sanoo, että jokainen ihminen on riippuvainen toisten ihmisten avusta. Jotta voitaisiin varmistaa, että kaikki saavat apua toisiltaan, on jokaisen velvollisuus auttaa toisiaan. Smithin lähtökohta on samanlainen, mutta hänen johtopäätöksensä poikkeaa Kantista: koska jokainen on riippuvainen toisista ihmisistä, jokaisen tulisi vedota toisten ihmisten itserakkauteen tehdäkseen toisille hyödylliseksi auttaa itseään.

Kantin määrittämä velvollisuus edistää toisten ihmisten moraalisia hyvinvointia liittyy taas läheisesti Locken kannanottoihin. Kun Locke halusi suojella yksilöitä toisten ihmisten halulta pitää huolta heidän sieluistaan, Kant katsoo, että on jokaisen ihmisen velvollisuus ottaa huomioon toisten ihmisten sielun tasapaino ja moraalinen hyvinvointi.

Kantin ero klassiseen traditioon on siinä, että Kantin määrittämä velvollisuus toisten ihmisten moraaliseen hyvinvointiin on vain negatiivinen: »Ei tule tehdä mitään, mikä ihmisluonnon mukaisesti saattaisi houkutelaa häntä johonkin sellaiseen, mistä hänen omatuntonsa voisi jälkeensä soimata häntä. . . » (Metaph. of Mor. 394).

Kant suuntaa kritiikkiin Humen, Smithin ja myöhempien utilitaristien ja hedonistien ajatteluun, mutta hän erottautuu selvästi myös Aristoteleesta (Metaph. of Mor. 404). Tietoisesti tai sattumalta Kant myös valitsee tematiikan, jolla hän ottaa etäisyyttä Augustinukseen. Kant kiittää apatiaa hyveellisen ihmisen ominaisuutena: »Tunne kuuluu aina aistillisuuteen riippumatta siitä millainen objekti sen on herättänyt. Todellinen hyveen voima on ihmismieli levossa.» (Metaph. of Mor. 409). Augustinus omasta puolestaan demonstroi apatian käsitteen avulla, miksi hänen oman aikansa platonistinen rationalismi on pohjimmiltaan syntiä (City of God 566).

Kant ei esittänyt eksplisiittistä poliittista teoriaa mutta poliittiset johtopäätökset hänen teoriastaan ovat ilmeiset. Tämä johtuu siitä, että hänen moraalifilosofiansa käsittelee hyveitä ja oikeusteoriaa rinnakkain osina yleisempää velvollisuuksien teoriaa (Metaph. of Mor 379). Tämän yleisen teorian ja sen osien yhteisenä lähtökohtana on rationaalinen päättely. Lähin poliittisen teorian johtopäätös Kantin praktisesta filosofiasta on rationaalisesti johdettu valtio tai hallitus.

Kantin implisiittinen viestintäteoria on kaksiosainen. Ensiksi Kantin mukaan ihmisellä on velvollisuus ottaa huomioon toisten ihmisten hyvinvointi niin, ettei kukaan houkuttele toisia ihmisiä mihinkään mikä olisi vastoin tämän velvollisuuksia. Aivan ilmeisesti tämä asettaa toisaalta huomattavia velvollisuuksia viestien lähettäjälle ja toisaalta tuntuja rakenteellisia ehtoja viestintäjärjestelmälle. Yksityisen viestin lähettäjän osalta Kantin ajattelu merkitsisi velvollisuutta olla lähettämättä sellaisia viestejä, jotka edistäisivät sellaisia paheita, joita viestin lähettäjä ei toivoisi omassa elinympäristössään. Toiseksi Kantin rationaalinen filosofia on ollut keskeinen osa läntisen valistuksen pyrkimystä edistää ihmisen rationaalista käyttäytymistä ja rationaalisti ohjattua yhteiskuntaa viestimällä tässä yhteiskunnassa ra-

tionaalia informaatiota ja kritisoidulla klassisella ja kristillistä traditiota.

Yhteisiä ongelmia

Kokonaisuutena kukin varhaisen uuden ajan kolmesta poliittisen teorian pääsuuntauksesta johti erilaiseen viestintäpoliittiseen ajatteluun. Locken liberalismissa, Hume—Smith-passionismissa ja Kantin rationalismissa on kuitenkin eräitä tärkeitä yhteisiä piirteitä. Missään näistä teorioista yhteiskunnan tasapaino ei rakennu järjen ja tunteen koordinoimiselle, sielun tasapainolle tai hyveille. Lockelle ihmisen sielusta tai hyveistä kiinnostunut hallitus näytti jopa vaaralta ihmisen vapaudelle. Humen mielestä sisäinen moraalinen aisti ja Kantin mielestä sisäinen riippumaton järki voivat muodostaa luontaisesti oikean ja yleispätevän moraalisen arvostelman. Tästä syystä mikään näistä moderneista virtauksista ei tunnista tarvetta viestiä jotakin, mikä voisi edistää sielun tasapainon tai hyveiden rakentumista klassisesta tai kristillisessä merkityksessä — yksinkertaisesti siitä syystä, etteivät ne tunnista tällaista tunnetta ja järkeä yhdistävää sielua tai hyvettä. Tähän liittyen taas esimerkiksi retoriikan, poetiikan tai draaman kasvatuksellinen eli sivistävä merkitys on jäänyt modernissa yhteiskunnassa taka-alalle. Kantin viimeistelemää tietoteorian, etiikan ja estetiikan toisistaan irrottamista seuraten taide ja kulttuuri laajemminkin ovat modernissa teoriassa ja käytännössä irrallisia elämän alueita. Tässä suhteessa moderni on selvästi klassisen vastakohta.

Hyveen ja sielun vähättelyn takana on sekä Locken että Hume—Smith-liberalismissa perustavampi yhteinen oletamus. Locke olettaa että ihmisessä on alkuperäinen luontainen sielun tasapaino. Tähän liittyen hän sanoo, että ihmiset ovat alkuperäisessä luonnontilassa luontaisesti rationaaleja ja hän neuvoo ihmisiä perustamaan hallituksen, joka voisi puolustaa tätä alkuperäistä rationaalista vapautta muiden ihmisten mahdollisia tunnekuohuja ja intressejä vastaan. Myös Humen ja Smithin käsityksen mukaan ihmisluontoon kuuluu alkuperäinen luontainen tasapaino, mitä ilmentää ihmisen sisäinen moraalinen aisti. Tätä Locken sekä Humen ja Smithin yhteistä lähtökohtaa kutsutaan seuraavassa »luonnollinen tasapaino» — olettamukseksi. Sitä vastaa Kan-

tin teoriassa ajatus ihmisen luontaisesta kyvystä itsenäiseen rationaaliin ajatteluun.

Viimeisen kolmensadan vuoden ajan Descartesin »uusi ajattelun metodi» ja siihen nojaavat eettiset ja poliittiset virtaukset ovat vähitellen valanneet sekä eurooppalaista että koko ihmiskunnan kulttuuria. Klassiset ja kristilliset traditiot pitivät pitkään puoliaan humanistisessa tutkimuksessa, kasvatuksessa, taiteessa ja kirkossa. Etiikan ja politiikan muutosten pääjännitteenä oli aluksi tradition ja modernin taistelu. Tämän jälkeen pääkonflikti on siirtynyt modernin sisälle rationalismin ja Hume—Smith-passionismin väliseksi kamppailuksi. Näyttää siltä, että varhainen joukkoviestintä itse asiassa imi itseensä tämän kulttuurin dynamiikan ja alkoi sitten kiihdyttää ja laajentaa tätä prosessia. Erityisesti tämä näyttää pitävän paikkansa sähköisessä viestinnässä, jonka globaali kehitys näyttää samalla olevan modernin projektin levittäytymistä koko maapallon laajuiseksi. Descartesin modernin projektin todellinen testi tulee olemaan tilanne, jolloin tämä projekti on eri muodoin hajoittanut klassisen ja kristillisen tradition muovaaman sanaston ja kieliopin luonnollisista kielistä ja laajemminkin kulttuurista. Tällöin siis moderni joutuu elämään omin neuvoin, toisin sanoen puhtaasti rationaalien ja puhtaasti emotionaalisten käsitteiden varassa.

Marxilainen kokeilu

Marxilaisen teorian käytännöllisestä soveltamisesta saadut kokemukset tarjoavat hyvän esimerkin. Kuten tunnettua, marxilainen rationalismi ei seuraa suoraa Kantin filosofiasta. Tavallaan läheisempi suhde sillä on Platonin rationalismiin. Platon halusi valistaa yksilöt tietoisiksi aistimaailman takana olevista rationaaleista ideoista saadakseen näiden yksilöiden toiminnan vastaamaan rationaalista ja teleologista maailmanjärjestystä. Myös marxilainen päävirtaus pyrkii valistamaan ihmiset rationaaleiksi olettaen tämän koordinoivan ihmisten toiminnan samansuuntaiseksi, ei tosin universumin vaan, yhteiskunnan rationaalisen teleologian kanssa.

Tämän tutkimuksen ulkopuolelle jää Kantin, Hegelin ja Marxin rationalismin suhteiden analyysi. Vallankumoukselliseen prosessiin liittyvä luontaisesti ja tunnetusti huomattava määrä tun-

netta. Tästä huolimatta voidaan sanoa, että modernissa maailmassa marxilainen valtio- ja hallintomalli edustaa puhtainta yritystä toteuttaa rationaalialia politiikkaa ja rationaali yhteiskunta. Jos tämä pitää paikkansa, edellä esitetty analyysi avaa mahdollisuuden tutkia marxilaisen valtion tai yhteiskunnan ajankohtaisia ongelmia.

Mitä enemmän kulttuuri ja yhteiskunta puhdistetaan aineksista, jotka yhdistävät järkeä ja tunnetta yksilöllisellä tai yhteiskunnan eri tasoilla, sitä enemmän tämä yhteiskunta ja sen yksilöt joutuvat toimimaan puhtaasti rationaalien käsitteiden varassa. Tällöin toteutuva rationaali etiikka ja politiikka näyttävät todellakin johtavan siihen mitä Kant ihaili rationalistisen moraalilin vaatimuksena ja ilmauksena, nimittäin apatiaan. Tai seurataksemme Aristotelen ja Augustinuksen rationalismin kritiikkiä: pelkkä järki ei johda mihinkään. Rationaaliseen traditioon nojaavan yhteiskunnan ongelmana näyttää siis olevan järjen ja tunteiden koordinoimattomuus yhteisön eri tasoilla ja sektoreilla, yksilöstä valtion ja taloudesta politiikkaan.

Liberalismi itsensä haasteena

Tällä hetkellä Hume—Smith-passionistinen malli näyttää toimivan huomattavasti paremmin kuin rationalistin kilpailijansa. Sekä viestinnässä että muilla yhteiskunnan alueilla ihmisten itserakkauden viritäminen ja kiihottaminen näyttää antavan huomattavan käyttövoiman, jota nykytilanteessa palvelee erityisen tehokkaasti myös uusi rationaalinen informaatio ja informaatioteknologia. Rationalististen teorioiden ongelmat ovat kuitenkin varoitus myös Hume—Smith-tyyppisille passionistisille malleille. Rationalistiset ja passionistiset teoriat ovat loppujen lopuksi kaksi eri puolta samaa Descartesin jälkeistä aatehistoriaa.

Tavanomainen tapa asettaa vastakkain moderni ja klassinen teoria on kertoa valistustarina: kuinka uuden ajan valo syrjäytti pimeyden. MacIntyren ja Panglen tutkimusten voima on siinä, etteivät ne ota tätä näkökulmaa annettuna lähtökohtana.

Näkökulman valinta on kriittinen myös sekä Locken että Hume—Smith-liberalismille. Edellä osoitettiin, että varhainen liberaali teoria rakentui olettamukselle ihmisen luontaisesta tasa-

painosta. Lockelle ihminen on luontaisesti rationaali ja Hume sekä Smith olettivat ihmisen luontaisen tasapainon perustuvan synnynnäiseen moraaliseen aistiin. Tästä syystä myös Locken liberaali demokratia ja Smithin markkinatalous rakentuvat ihmisen sielun luontaisen tasapainon olettamukselle. Jos luontaisen tasapainon oletta-
 tus on riittävä kuvaus ihmisen tilanteesta, sekä liberaali teoria että käytäntö ovat tulevaisuudessa turvassa: toisaalta ihminen ei tarvitse hyveiden tai sielun tasapainon rakentumista varten erityistä viestintää; toisaalta minkäänlainen viestintä ihmisen elinaikana ei voi horjuttaa oletettua ihmisen luontaista tasapainoa.

Kriittinen kysymys on, onko sielun luontainen tasapaino koko totuus ihmisen tilanteesta. Toisin sanoen, mitä seuraa, jos ihmisen tai yhteiskunnan havaittu tasapaino on tulosta pitkästä kulttuurin kehityksestä ja jos ihmisen ja yhteisön tasapaino on itse asiassa hauras ja myös mahdollinen taantumaan — kuten klassinen ja kristillinen traditio näyttää oletta-
 van. Tämä merkit-
 sisi sitä, että ihminen tarvitsee sivistykseksi tai kulttuuriksi luonnehdittua viestintää kehittyäkseen koordinoimaan järjen ja tunteet tasapainoiseksi sieluksi. Jos tämä pitää paikkansa, keskeinen ongelma näyttää olevan se, että Descartesin jälkeiset viestintäpoliittiset mallit näyttävät joh-
 taneen viesteihin, jotka mieluummin hajottavat kuin tukevat hyveitä ja sieluja. Tämä johtuu siitä, että hyveet ja tasapainoiset sielut ovat ilmausta järjen ja tunteiden yhdistämisestä tai koordinaatiosta, mutta Descartesin jälkeinen kommunikaatio on taipuvainen luomaan ja välittämään puhtaasti rationalistisia tai passionistisia sanomia, jotka vetoavat erikseen järkeen ja tunteisiin.

Jos siis ihmisen psykye eli sielu on tavalla tai toisella riippuvainen viestinnästä, liberaali teoria ja käytäntö kohtaa kaksi haastetta:

- viimeisen kolmen sadan vuoden aikana erilaiset Descartesin jälkeiset virtaukset ovat asteittain murentaneet kulttuurin klassisia ja kristillisiä perusteita, joiden tehtävänä on ollut koordinoida järki ja tunteet hyveiksi ja tasapainoisiksi sieluiksi.
- jos viestintä vaikuttaa tavalla tai toisella hyveiden ja tasapainoisten sielujen muodostumiseen, Descartesin jälkeinen kulttuurin jakautuminen toteutuu nyt lisääntyvällä voi-

mallalla modernissa viestinnässä, joka jakautuu yhä selvemmin passionistiseen joukkoviestintään ja tuotantoa palvelemaan tieteellis-rationalistiseen viestintään.

Tässä taustassa liberalismien ongelma voidaan luonnehtia seuraavasti: Locken poliittinen demokratia ja Smithin markkinatalous rakentuvat olettamukselle ihmisen luontaisesta tasapainosta. Kuitenkin samojen traditioiden tuottama passionistinen ja rationalistinen viestintä näyttävät horjuttavan juuri tätä samaa ihmisen tasapainoa. Tästä syystä on liberalismien itsensä kannalta elintärkeää arvioida uudelleen viestintäpolitiikkansa.

Historiallisesti liberalismi on kantanut erityistä huolta marxilaisesta rationalismista, joka pyrkii rajoittamaan ilmaisun, välityksen ja vastaanoton vapautta viestinnässä. Nyt kun toinen passionistinen eli kaupallinen äärimmäisyys näyttää etenevän nopeasti viestinnässä liberalismien ja liberaalien eteen nousee uusi kysymys — yksinkertaisesti siitä syystä että klassinen ja kristillinen traditio ovat jossakin suhteessa oikeassa viestinnän sekä hyveiden ja sielun tasapainon keskinäisestä vuorovaikutuksesta. Tästä syystä keskeisiä ajankohtaisia kysymyksiä ovat mm. seuraavat:

- tulisiko moraalinen hyvinvointi lisätä liberalismien määrittämiin ihmisoikeuksiin, jotta voitaisiin puolustaa demokraattisen kansalaisuuden ja mm. ekologisesti kestävä talouden vaatimien hyveiden kehittymistä yhteiskunnassa?
- kuinka liberaalissa demokratiassa tulisi edistää viestintäkulttuuria, joka tukee hyveiden ja tasapainoisten sielujen kehittymistä?

Nämä eivät ole uusia kysymyksiä. Uutta on se, että nämä ongelmat ovat jatkossa elinkysymyksenä liberaalin demokratian ja talouden esityslistalla. Työjärjestyksen muita kohtia ovat klassisen ja kristillisen tradition uusi kohtaaminen vapaan ja oikeamielisen ihmisen sekä demokraattisen ja oikeudenmukaisen politiikan tueksi.

LÄHTEET

- Aristoteles. *Nikomakhoksen etiikka* (suom. Simo Knuutila). Gaudeamus. Helsinki 1989.
 Aristotle. *Poetics*. W.W. Norton & Company. New York 1982.

- Aristotle. *Politics*. Harvard University Press. Boston MA 1932
- Augustine, St. *City of God*. Penguin Books. Bungay, Suffolk 1986
- Augustine, St. *One the Trinity*. The Nicene and Post-Nicene Fathers. New York 1887.
- Cochrane, C.N. *Christianity and Classical Culture*. Oxford University Press 1957.
- Descartes. *Discourse on Method*. The Bobbs-Merrill Company. Indianapolis 1956.
- Descartes. *Meditations on First Philosophy*. The Bobbs-Merrill Company. Indianapolis 1960.
- Hume, D. *A Treatise of Human Nature*. 2 vols. Longmans, Green. London 1875.
- Hume, D. *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. The Oxford University Press. Oxford 1972.
- Kant, I. *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. The Bobbs-Merrill Company. Indianapolis 1950.
- Kant, I. *The Metaphysical Principles of Virtue*. The Bobbs-Merrill Company. Indianapolis 1964.
- Locke, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. The Clarendon Press. Oxford 1975.
- Locke, J. *Two Treatises of Government*. Cambridge University Press. New York 1963.
- MacIntyre, A. *After Virtue*. Lynn Gerald Duckworth & Co. Guildford and King's 1985.
- McGrath. *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*. Cambridge University Press. Cambridge 1986.
- Pangle, T.L. *The Spirit of Modern Republicanism*. The University of Chicago Press. Chicago 1988.
- Plancher, W.C. *A History of Christian Theology*. The Westminster Press. Philadelphia, Pennsylvania 1983.
- Plato. *Gorgias*. Oxford University Press. 1959.
- Plato. *Laws*. 2 vols. Harvard University Press. Boston MA.
- Plato. *Republic*. 2 vols. Cambridge University Press. New York.
- Smith, A. *The Theory of Moral Sentiments*. Vol. I—II, (6th ed.). London 1790.
- Smith, A. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Vol. I—IV, (4th ed.) London 1828.