

Poliittinen liberalismi, yksilön oikeudet ja 'hyvä elämä'

SIRKKU HELLSTEN

ABSTRACT
Political Liberalism,
Individual Rights and
'the Good Life'

The social and economic changes in world affairs have issued new challenges for the liberal political theory as well as for the Western European democracies based on liberal values. The recent economic recession has raised the question of the just distribution of dwindling economic resources. On the other hand, European economic and political integration has raised the questions of multiculturalism and tolerance as well as the problems of arising nationalism.

The article shows why the liberal political theory fails to answer these acute social challenges but rather creates more problems on its own. The author argues that when political liberalism, particularly as presented in John Rawls' *A Theory of Justice* and *Political Liberalism*, attempts to give up on teleology and set metaphysics aside, it leads to internal contradictions and nullifies its foundation. Thus, instead of promoting the values of equality, tolerance, and the individual's moral autonomy, political liberalism can also be used to justify actual social and material inequality, intolerance and moral indifference.

Only if political liberalism explicated its implicit perfectionist assumptions about the good life and human potential that is to be actualized in order to reach moral and political autonomy, could it give a normative social ideal and show a direction in solving contemporary social problems.

Johdanto

Pohdin tässä artikkelissa sitä, miksi liberalistinen poliittinen teoria ja toisaalta myös liberalistisille arvoille rakennetut hyvinvointiyhteiskunnat näyttävät ajautuneen kriisiin, vaikka liberalistinen ajattelumalli on neuvostoyhteiskunnan ja kommunismin kaatumisen myötä vihdoin kukistanut viimeisen todellisen ideologisen vastapoolinsa. Keskityn tarkastelemaan liberalistisen oikeudenmukaisuusnäkökulman ongelmia modernin liberalistisille arvoille rakennetun hyvinvointivaltion ajankohtaisten yhteiskunnallisten ongelmien näkökulmasta.

Pohdin ensinnäkin sitä, minkälaisen mallin liberalistinen ajattelu antaa yhä vähenevän materiaalisuuden hyvän jakamiselle. Osoitan, miten ja

miksi liberalistisen oikeudenmukaisuusmallin avulla onnistutaan oikeuttamaan tasa-arvon nimissä myös materiaallinen eriarvoisuus. Nykyisessä taloudellisessa tilanteessa, jossa joudutaan pohtimaan hyvinvointivaltion purkamista ja jo saavutetuista eduista luopumista, liberalismiin ainoa vastaus on 'juustohöylämalli' eli yhteiskunnan antamia etuja poistetaan tasa-arvon nimissä yhtä paljon kaikilta. Käytännössä tämä tarkoittaa, että etuja ja palveluja otetaan pois nimenomaan sieltä, missä se on helpointa, ja niiltä, jotka niitä eniten tarvitsevat. Toisin sanoen liberalistinen oikeudenmukaisuusmalli vaatii huonompiosaisia luopumaan eduistaan tasa-arvon nimissä, mutta se ei vaadi parempiosaisia luopumaan oman etunsa tavoittelusta.

Toiseksi tutkin sitä, miten modernissa hyvinvointivaltiossa liberalismiin korostamiin suvaitsevaisuuden ja valtion puolueettomuuden vaatimuksiin vedoten voidaan usein käytännössä hyväksyä jopa suvaitsemattomuus. Suvaitsevaisuuden ja yksilön autonomian kunnioittamisen vaatimukset näyttävät todellisuudessa helposti toimivan itseään vastaan ja johtavan moniarvoiset ja monikulttuuriset hyvinvointivaltiot eettiliseen subjektivismiin ja moraaliseen välinpitämättömyyteen.

Tarkastelemani liberalistinen yhteiskuntateoria tässä yhteydessä on tunnetun amerikkalaisen yhteiskuntafilosofin John Rawlsin (s. 1921) deontologinen, uskantilainen hyvinvointiliberalismi. Rawlsin teoria on keskeinen sen vuoksi, että siinä kulminoituvat modernin liberalistisen ajattelumallin ja sopimusteoreettisen oikeudenmukaisuuskäsityksen keskeiset metodologiset ongelmat. Rawlsin oikeudenmukaisuusteoriassa tulevat hyvin selvästi esille liberalistisen poliittisen teorian sisäiset ristiriidat, jotka estävät liberalistista oikeudenmukaisuusteoriaa tarjoamasta todellista normatiivista motiivivoimaa omaavaa mallia modernin hyvinvointiyhteiskunnan sosiaalisten ongelmien ratkaisemiseksi.

Poliittinen liberalismi ja hyvinvointivaltion legitimitiitti

John Rawlsin *Oikeudenmukaisuusteoriassa* (1972, suom. 1988) sekä hänen myöhemmässä kirjassaan *Political Liberalism* (1993) on esitetty uskantilainen deontologinen käsitys hyvinvointiliberalismista ja yhteiskunnallisesta oikeudenmukaisuudesta. Viittaaan Rawlsin liberalistiseen yhteiskuntateoriaan poliittisena hyvinvointiliberalismina, sillä *Oikeudenmukaisuusteorian* jälkeen ilmestyneissä kirjoituksissaan Rawls haluaa korostaa liberalistista näkemystä poliittisena teoriana. Resurssien jakoon liittyvissä kysymyksissä Rawls taas on perinteisestä näkökulmasta katsottuna oikeistososiaalidemokraatti.

Rawlsin mukaan hyvinvointiliberalismi on poliittista nimenomaan sen takia, että se on riippumatonta kaikista metafysisistä oletuksista ja yleisistä moraalinäkemyksistä. Samaan aikaan Rawls itse pyrkii sanoutumaan irti alkuperäisen oikeudenmukaisuusteorian taustalla vahvasti

vaikuttaneesta Immanuel Kantin transsendentaalisesta idealismista. Kun liberalismi esitetään poliittisena teoriana eikä yleisenä ja kattavana moraaliteoriana, alkuperäisen teorian mahtipontisuus katoaa ja jäljelle jää vain yksi yhteisöllinen malli oikeudenmukaisuudesta. Rawlsin poliittinen liberalismi ei näin anna mitään selvää uutta mallia oikeudenmukaiselle yhteiskunnalle. Se on pikemminkin länsimaisen perustallaillisen hyvinvointidemokratian intellektuaalinen legitimoitiprosessi kuin universaali normatiivinen malli yhteiskunnalliselle oikeudenmukaisuudelle.¹

Klassisesta liberalismista Rawlsin poliittinen hyvinvointiliberalismi eroaa siinä, että se on tarkoitettu nimenomaan modernin utilitarismin kritiikiksi. Niinpä sen lisäksi, että Rawlsin teoria hylkää teleologisen eli päämäärähakuisen elementin, se pyrkii eroon myös klassisen liberalismiin utilitaristisesta ajattelusta, joka oli selvästi läsnä esimerkiksi Thomas Hobbesin, John Locken ja John Stuart Millin liberalismissa. Sen sijaan Rawls on omaksunut Immanuel Kantin moraalifilosofiasta tutun deontologisen tavan lähestyä oikeudenmukaisen yhteiskunnan perusrakennetta. Rawlsin deontologia asettaa 'oikeudenmukaisuuden' ensisijaiseksi 'hyvään' nähden ja subjektin ensisijaiseksi päämääriinensä nähden. Oikeudenmukaisuuden periaatteet pyritään johtamaan niin, etteivät ne edellytä mitään tiettyä ennalta määrättyä käsitystä päämääristä, arvoista tai siitä, mikä on 'hyvää'. Oikeudenmukaisuuden periaatteet täytyy siis

¹ Rawlsin poliittinen liberalismi jatkaa liberalistisen yhteiskuntasopimusteorian perinnettä. Rawls käyttää oikeudenmukaisuuden periaatteiden johtamiseksi ajatusta fiktiivisestä yhteiskuntasopimuksesta. Yhteiskuntasopimuksen ajatuksen avulla tarkoituksena on legitimoida poliittinen auktoriteetti ja motivoida kansalaiset alistumaan tämän auktoriteetin alaisuuteen. Metodiltaan liberalistinen yhteiskuntasopimusteoria vastaa Descartesin systemaattisen epäilyn menetelmää ja nimenomaan sen ontologista subjektivismia (Reiman 1990, 26–27. Ks. myös Descartes 1983). Siinä missä Descartes halusi löytää tiedolle auktoriteetin, haluavat sopimusteoreetikot samaa analyttistä metodologiaa käyttäen legitimoida poliittisen auktoriteetin. Tämän analyttisen yhteiskuntasopimusajattelun isäksi luonnehditaan usein Descartesin (1569–1659) aikalaista Thomas Hobbesta (1588–1679), joka esitti 1600-luvulla tieteelliseen metodiin perustuvan yhteiskuntateoreettisen näkemyksen oikeudenmukaisuudesta (Hobbes 1962).

valita ilman, että niiden valitsemisen yhteydessä tarvitsee viitata mihinkään kaiken kattavaan moraaliteoriaan tai metafysiisiin (esim. teologisiin tai teleologisiin) oletuksiin ihmisen taroituksesta ja päämäärästä (Rawls 1972; 1980; 1988; 1993; Sandel 1982).

Rawlsin mukaan päämääriin ja seurauksiin perustuvissa teoreettisissa ajattelumalleissa ongelmana on se, etteivät ne voi taata yksilön oikeuksia. Koska ihmiset ovat erilaisia, heillä on myös erilaisia käsityksiä siitä, mitä onnellisuudella tarkoitetaan tai mitä hyvä elämä pitää sisällään. Jos tietty käsitys onnellisuudesta tai hyvästä elämästä olisi määräävä, se kieltäisi joiltain toisilta vapauden edistää omia näkemyksiään. Rawlsin mukaan utilitaristisen ajattelun ongelma on se, että siinä yksilö voidaan uhrata yleisen edun nimissä. Tämän vuoksi onnellisuus tai mielihyvä eivät siis voi toimia oikeudenmukaisen yhteiskunnan ja puolueettoman poliittisen päätöksenteon perustana, vaikka ihmisten halu olla onnellinen tai kyky tuntea mielihyvää olisivatkin sinänsä universaaleja. Tuloksena olisi tällöin yhteisö, jossa jotkut yksilöt pakotetaan seuraamaan muiden omaksumia arvoja. Tällaisessa yhteisössä kaikkien tavoitteet eivät voi olla sopusoinnussa keskenään (Rawls 1972, 161–175; 1993, 13–14, 22–28; Sandel 1982, 3–7). Oikeudenmukaisuuden ensisijaisuus kilpaileviin sosiaalisiin hyveisiin kuten onnellisuuteen, mielihyvään, yleiseen hyvinvointiin, tehokkuuteen tai universaaliin solidaarisuuteen nähden merkitsee näin ollen, ettei näitä hyveitä saa tavoitella epäoikeudenmukaisin keinoin (Aristoteles 1981; 1991; Rawls 1972, 161–175; 1993, 13–14, 22–28; Rorty 1991, 184–186; Sandel 1982, 3–7).

Oikeudenmukaisuus menetelmänä

Rawls näkee oikeudenmukaisuuden vastavuoroisuuteen perustuvana menetelmänä, joka takaa järjestäytyneen yhteiskunnan poliittisille instituutioille oikeudenmukaisen eli puolueettoman perusrakenteen. Rawlsin lähtökohtana oikeudenmukaisuuden periaatteiden valitsemisessa on fiktiivinen alkutilanne. Siinä kuvitellut autonomiset päätöksentekijät valitsevat ne periaatteet, joiden pohjalta perustuslaillisen demokratian perusrakenne voidaan legitimoida. Tähän perusrakenteeseen kuuluvat yhteiskun-

nalliset instituutiot ja perustuslaki, perusoikeudet ja perusvapaudet (Rawls 1993, 11–22, 144–153, 368–371).

Puolueettomuuden turvaamiseksi alkutilanteessa oleva päätöksentekijä tekee valintansa 'tietämättömyyden verhon' takaa. Hän ei tiedä asemaansa yhteiskunnassa, rotuaan, sukupuoltaan, luokkaansa, varallisuuttaan, älykkyyttään, voimiaan tai muita kykyjään. Hän ei myöskään tiedä omaa käsitystään hyvästä, arvoistaan tai päämäärästään. Kuitenkin *a priori* oletuksena on, että alkutilanteessa olevat päätöksentekijät ovat täydellisen rationaalisia sopimusosapuolia, jotka kykenevät osallistumaan yhteiskunnallisten resurssien tuottamiseen (pelkkä yhteisön jäsenyys ei riitä päätöksentekotilanteeseen osallistumiseen). Oikeudenmukaisuuden tehtävänä on taas löytää sellaiset periaatteet, joiden mukaan haittoja ja etuja voidaan jakaa nimenomaan näiden täysivaltaisten resurssien tuottamiseen vastavuoroisesti osallistuvien sopijapuolten kesken (eikä ylipäätään kaikkien yhteiskunnan jäsenten kesken) (Rawls 1980, 546; 1993, 79–80, 304–309).

Hypoteettisissa valintatilanteessa olevat rationaaliset subjektit valitsevat sellaiset moraaliperiaatteet, joiden mukaan he itse joutuvat elämään. Tällöin Rawlsin mukaan kukaan ei voi valittaa siitä yhteiskuntajärjestyksestä, joka näistä valinnoista seuraa. Jokainen verhon takana ollessaan tekee yksin ja itsenäisesti päätöksensä, eikä kenelläkään ole kiinnostusta toistensa intresseihin. Mitään yhteisöllisiä siteitä *a priori* ei oleteta olevan. Rawls uskoo, että tietämättömyyden verhon takana olevat subjektit valitsisivat maximin-periaatteen mukaan. Tämä tarkoittaa, että valitaan yhteiskuntajärjestelmä, jossa jokainen pyrkii välttämään pahinta mahdollista vaihtoehtoa. Toisin sanoen valitaan huonoista vaihtoehtoista paras mahdollinen (Rawls 1972, 17–22, 152–153. Ks. myös Airaksinen 1987, 209–213, 219–222). Oman ja yleisen edun ristiriidan ajatellaan häviävän, koska ihmisten ei tarvitse olettaa olevansa sen enempää altruistisia ja yleistä hyvää ajattelevia kuin he todellisuudessa ovat.

Rawlsin mukaan valintatilanne on reilu, sillä yksilöt sitoutuvat elämään valitsemansa yhteiskuntamuodon toteuttamisessa olosuhteissa. Yhteiskunnan huono-osaisimmatkin täytyy tällöin ottaa huomioon, koska alkutilanteessa ole-

vat päätöksentekijät voivat periaatteessa myös itse joutua huono-osaisimpien asemaan. Rawls vertaakin menetelmäoikeudenmukaisuutta kakun reiluun jakamiseen: jos kakku halutaan jakaa reilun pelin periaattein, vaaditaan kakun leikkaajaa ottamaan itse viimeinen pala. Tällöin kakun leikkaaja joutuu myös päättämään siitä tavasta, jolla saadaan aikaan mahdollisimman reilu lopputulos (Rawls 1980, 521–522; 1993, 72–73).²

Puhdas menetelmäoikeudenmukaisuus ei vaadi yksilöitä noudattamaan mitään ennalta annettuja oikeudenmukaisuuden kriteereitä tai periaatteita, joita vasten tuloksia voitaisiin tarkastella. Keskeistä on menetelmä sinänsä. Rawlsin mukaan oikeudenmukaisuus on näin kuin reilu peli. Pelin moraalinen hyväksyttävyyden ei riipu sen pelaajien tuottamasta lopputuloksesta, vaan oleellista on osallistujien yhteinen käsitys pelin luonteesta ja sen säännöistä.

Rawlsilainen reilun pelin ajatus toimii kuitenkin jopa venäläisessä ruletissa kuten Timo Airaksinen on kirjassaan *Moraalifilosofia* (1987) huomauttanut. Venäläinen ruletti tuottaa karmean lopputuloksen, mutta reilun pelin periaatteena se on moraalisesti hyväksyttävää silloin, kun kaikki osallistujat tuntevat pelin säännöt ja pelaavat näiden sääntöjen mukaan. Lopputulosta ei silloin voida pitää epäoikeudenmukaisena, vaikka se onkin monen mielestä kauhistuttava (Airaksinen 1987, 206–207).

Silloin kun puhutaan yhteiskunnallisesta oikeudenmukaisuudesta reiluna pelinä on kuitenkin syytä muistaa, ettei ihmisillä todellisuudessa ole mahdollisuuksia päättää itsenäisesti siitä, haluavatko he osallistua peliin vai eivät. Osallistumattomuus johtaa yleensä oikeudellisiin toimenpiteisiin ja sääntöjä kiertävä tai ne kieltävä yksilö nähdään järjestäytyneen yhteiskunnan vihollisena ja siirretään sen ulkopuolelle. Venäläinen ruletti voi olla puolueettomuudessaan reilu peli silloin, kun siihen osallistuminen on vapaaehtoista. Yhteiskunnan jäse-

nyttä ei kuitenkaan voida koskaan pitää suoraan autonomisesti tehtynä vapaaehtoisena valintana (MacIntyre 1984, 23–35; Sandel 1982, 15–59, 104–122).

Ihmiskunnan tulevaisuuden kannalta tuntuisi pessimistiseltä ratkaisu, joka takaa vain menetelmien reiluuden mutta ei arvioi lopputuloksen hyvyyttä. Jos yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden toteuttaminen johtaa samanlaiseen lopputulokseen kuin venäläinen ruletti eli reilun pelin ehdoilla pelaajat tai joukkueet (yksilö, ryhmä tai valtio) eliminoidaan yksi kerrallaan pelikentältä, ovat ihmislajin tulevaisuuden näkymät hyvin rajalliset.

Oikeutta ilman kohtuutta

Minkälaisen mallin liberalistinen oikeudenmukaisuusajattelu antaa yhä niukempien materiaallisten resurssien jakamiselle? Klassisen liberalismin syntymisen aikoihin luonnonvarat nähtiin ehtymättöminä eikä talouden kehitykselle nähty rajoja. Liberalistiseen ajatteluun onkin sisäänrakennettu oletus jatkuvasta taloudellisesta kasvusta ja yhä uusien etujen jakamisesta. Taloudellinen tilanne on kuitenkin muuttunut. Luonnonvarat on havaittu hyvin rajoitetuiksi, eikä taloudellinen kasvu ole enää itsestäänselvyys. Niinpä siinä missä ennen jaettiin yhä uusia etuja ja palveluja, joudutaan nyt pohtimaan, keneltä ja minkälaisin perustein voidaan etuja ja palveluita ottaa pois. Ainoa vastaus, jonka poliittinen liberalismi voi tarjota yhä niukempien materiaallisten resurssien jakamiselle, on yksinkertaisesti se, että pois otetaan vain sieltä, missä se on helpointa, eli niiltä, joilla on ennestään vähiten. Liberalistisen ajattelun mukaan ei ole epäoikeudenmukaista tai moraalitonta ottaa pois huonompiosaisilta tai jättää osaa ihmisiä yhteiskuntasopimuksen ulkopuolelle. Päinvastoin se on rationaalisen, vastavuoroisuuden perustuvan sopimuksen ehto. Näin yksityisten ihmisten hyvinvointi voidaan uhrata tasa-arvon ja yksilön oikeuksien loukkaamattomuuden edessä.

Moderni deontologinen liberalismi korostaa nimenomaan yksilön oikeutta valita omat arvonsa ja päämääränsä. Tämä edellyttää valtion puolueettomuutta erilaisten 'hyvän' käsitysten ja ihmisten eettisten vakaumusten suhteen. Puolueettoman valtion tehtävänä on luoda sellaiset

² Rawls ei kuitenkaan pohdi yhteiskunnan tuotannollista prosessia eli sitä, kuka on kakun leiponut ja kuka hankkinut siihen tarvittavat raaka-aineet. Tämä näkemys, että yhteiskunnan materiaalliset resurssit satavat 'kuin manna taivaalta . . .' on esimerkiksi liberalistien jyrkästi kritisoima lähestymistapa. Ks. esim. Nozick 1974, 198.

institutionaaliset kehykset, jotka takaavat yksilöiden autonomian toteutumisen. Yksilön autonomia toteutuu poliittisen liberalismien mukaan parhaiten sellaisessa valtiossa, jossa materiaallinen hyvinvointi on taattu mutta joka ei pakota ihmisiä hyväksymään mitään tiettyjä yhteisiä perusarvoja tai mallia 'hyvälle elämälle'. Hyvinvointivaltiota siis rakennetaan näiden yksilön autonomian turvaavien neutraalien kehysten aikaansaamiseksi. Kehyksiä ei kuitenkaan ole varaa saada koskaan valmiiksi, sillä ilman mitään muita yhteisiä päämääriä kuin materiaallisen hyvinvoinnin kohottaminen, täydellistynyt hyvinvointiyhteiskunta fragmentoituisi lopullisesti (Walzer 1980, 23–53). Silloin kun mitään selvää päämäärää tai 'hyvän elämän' mallia ei haluta määritellä, yhteiskunta on tuomittu jatkuvan taloudellisen kasvun, yhä korkeamman materiaallisen elintason ja omien etujen loputtomaan tavoitteluun. Syynä tähän on se, että vaikka hyvinvointiliberalismi ei eksplisiittisesti tavoittele mitään utopiaa, voidaan täydellistynyt hyvinvointivaltio nähdä tämän ajatusmallin ideaalina. Sen lopullinen saavuttaminen tekisi kuitenkin sen tavoittelemisen periaatteet tyhjiksi. Ilman mitään muuta yhteistä tavoitetta kuin taloudellinen kasvu ja materiaallinen elintaso rawlsilainen hyvinvointiyhteiskunta ei voi koskaan todellisuudessa olla täysin oikeudenmukainen eli valmis. Toisin sanoen ilman mitään käsitystä siitä, minkälainen on se 'hyvä elämä', jota oikeudenmukaisuuden avulla tavoitellaan, oikeudenmukaisuudesta tulee pelkkä menetelmä ilman sisältöä. Tällöin ajaututaan oikeuteen ilman kohtuutta.

Deontologisen liberalismien kriitikon Michael Walzerin mukaan 'normaalioloissa' eli juuri suhteellisen niukkuuden vallitessa rawlsilaisen hyvinvointiliberalismin periaatteille rakennetulle valtiolle on käytännössä tyypillistä dialektiikka, jossa hyvinvointiyhteiskunnan tasapaino löytyy ja luhistuu vuorotellen. Uusi tasapaino saavutetaan tuottamalla enemmän hyvinvointia yhä useammalle ja toisaalta luomalla uusia syitä ja sanktioita näiden toimenpiteiden toteuttamiseksi. Täydellistyäkseen hyvinvointivaltio tarvitseekin erilaisten eturyhmien organisoitumista, koska järjestäytymättömien ryhmien vaateita ei kuulla valtokeskuksissa. Valtion sisällä muodostuu näin jatkuvasti uusia omia etujaan ja omia päämääriään ajavia ryh-

miä, joiden asemaa valtio pyrkii parantamaan (Walzer 1980, 23–53).

Rawlsilainen näkemys hyvinvointivaltiosta luo itse asiassa teoreettisen perustan edunvalvontayhteiskunnan oikeutukselle. Liberalistinen hyvinvointiyhteiskuntakin tarvitsee aina köyhiä ja huonompiosaisia, joiden aseman parantamiseen se voi keskittyä. Yhä uudet ja entistä suuremmat vaatimukset johtavat kuitenkin vähitellen siihen, että valtiosta ja poliittisesta toiminnasta tulee vain hyvinvoinnin hallintoa. Valtion muuttuessa yhä laajemmaksi hallinnolliseksi virastoksi poliittinen toiminta rappeutuu. Poliittikka eli yhteisten asioiden hoitaminen ei enää ole kansalaisten kiinnostuksen ensisijainen kohde, vaan ihmiset keskittyvät mieluummin oman yksityisen hyvinvointinsa lisäämiseen vaatien valtiolta yhä enemmän palveluja ja etuja. Jo saavutetuista eduista luopuminen on vaikeaa, koska materiaallisen hyvinvoinnin ajatellaan johtavan entistä parempaan elämään. Muita mallejahan hyvälle elämälle ei ole haluttu antaa (Walzer 1980, 23–53).

Pyrkiessään periaatteessa parantamaan huonompiosaisten asemaa, liberalistinen hyvinvointiyhteiskunta voi oikeuttaa myös parempiosaisten yltäkylläisyyden ja kulutuksen. Tämä toimii taloudellisessa kasvuvaiheessa. Kuitenkin sellaisessa taloudellisessa tilanteessa, jossa kasvu on hidastunut tai pysähtynyt ja jo saavutettuja etuja joudutaan leikkaamaan, yksilön oikeudet (ja nimenomaan omistusoikeudet) ovat niin vahvat, ettei niitä enää voi loukata edes huonompiosaisten hyvinvoinnin kohottamisen (tai ylläpitämisen) nimissä. On ikään kuin unohdettu, että yksilön oikeuksien tarkoituksena on turvata mahdollisuudet nimenomaan niille, jotka ovat alunperin heikommassa asemassa. Valtion puolueettomuuden ja tasa-arvon vaatimukset ylikorostuvat, ja huonompiosaiset joutuvat luopumaan eduistaan tasa-arvon ja parempiosaisten oikeuksien loukkaamattomuuden nimissä. Toisaalta koska materiaallisen hyvinvoinnin turvaaminen on jätetty nimenomaan valtion tehtäväksi, ei ihmisten enää tarvitse myöskään pitää huolta toisistaan eikä auttaa toisiaan kuten joskus aikaisemmin (Walzer 1980, 23–53). Näin sekä päättäjillä että muilla kansalaisilla on ikään kuin oikeus keskittyä vain oman etunsa ajamiseen.

Helposti joudutaan myös tilanteeseen, jossa

todellisuudessa ne, jotka eivät pysty vastavuoroisesti osallistumaan etujen jakamiseen, voidaan oikeutetusti jättää sopimuksen ulkopuolelle. Toisin sanoen ne, joilla ei ole sopimuspyydälle mitään tarjottavaa, eivät myöskään saa sieltä mitään. Päinvastaisesta tarkoituksestaan huolimatta yksilön oikeuksien loukkaamattomuus ja yksityisen onnen ja hyvinvoinnin korostaminen näyttävätkin johtavan eriarvoisuuden korostumiseen ja yhteiskunnan arvojen ja tavoitteiden fragmentoitumiseen. Seurauksena on vähitellen poliittisen yhteisön toimintakyvyttömyys ja yhteiskunnan kriisi.

Keskeinen ongelma tässä yhteydessä on, että se, mikä näyttää teoriassa hyvältä, ei aina toimi käytännössä. Rawlsin abstraktin yhteiskuntasopimuksen ehdot eivät ota huomioon sitä, että ihmiset eivät todellisuudessa ole vapaita yhteisönsä arvoista ja muista ympäristönsä vaikutuksista. Kaikki eivät automaattisesti pysty osallistumaan yhteiskunnalliseen yhteistyöhön. Täysin itsestä riippumattomat seikat kuten vammaisuus, onnettomuudet tai vaikkapa huonot sosiaaliset lähtökohdat voivat vaikuttaa siihen, miten ihmiset voivat sopimukseen vastavuoroisesti osallistua.

Valtion puolueettomuus ja suvaitsevaisuus

Deontologisen liberalismin toinen sisäinen ristiriita näyttää löytyvän suvaitsevaisuuden, valtion puolueettomuuden ja yksilön autonomian korostamisesta. Näiden arvojen ylikorostuminen johtaa siihen, että ne kääntyvät toteutumistaan vastaan. Toisin sanoen yksilön moraalisen autonomian ja suvaitsevaisuuden vaatimuksen nimissä voidaan onnistua hyväksymään myös suvaitsemattomuus ja yksilön tahdon alistaminen moniarvoisen yhteiskunnan erilaisten pienempien yhteisöjen sisällä.

Liberalistinen ideologia saattaa yksilön oikeuksien nimissä suojella esimerkiksi pieniyhteisön identiteetin säilyttämistä sen yksittäisten jäsenten todellisen autonomian turvaamisen kustannuksella. Jos joku väittää vapaaehtoisesti noudattavansa sellaisen pieniyhteisön tai vähemmistöryhmän arvoja ja toimintaperiaatteita, jotka sinänsä kohtelevat yksilöä alistavasti (eli toimivat vastoin liberalismin keskeisiä arvoja kuten tasa-arvoa ja yksilön autonomian kunnioittamista), on liberalistisen valtion vaikea puut-

tua asiaan. Niin kauan kuin yksilö vetoaa oikeuksiinsa ja autonomiseen asemaansa, voidaan asioihin puuttuminen nähdä helposti yksilön oikeuksien ja autonomian loukkauksena. On kuitenkin syytä muistaa, että jos liberalistinen valtio itse kohtelisi vaikkapa jonkun tietyn uskonnollisen yhteisön jäseniä, siten kun tässä samassa yhteisössä kohdellaan esimerkiksi naisia tai toisinajattelijoita, tätä pidettäisiin automaattisesti moniarvoisen liberalistisen demokratian loukkaamisena (Green 1995, 263–264).

Suvaitsevaisuuden ongelmat ovat tulleet selvästi esille viime aikoina siirtolaisuuden, pakolaisuuden ja muun kansainvälisen vuorovaikutuksen lisääntyessä. Liberalistiseen perinteeseen perustavalle yhteiskunnalle tyypillinen holhoamisen pelko on saanut yhä useammat ihmiset ajattelemaan, että suvaitsevaisuuden ja moniarvoisuuden vaatimus tarkoittaa nimenomaan erilaisten arvojärjestelmien ja elämäntapojen kritiikitöntä hyväksymistä. Käytännössä tämä kritiikitön hyväksyntä johtaa toisaalta eettiseen relativismiin, moraaliseen välinpitämättömyyteen ja toisaalta jopa suvaitsemattomuuden nousuun.

Näyttää siltä, että moniarvoisessa hyvinvointiyhteiskunnassa suvaitsevaisuuden ja valtion puolueettomuuden ajatukset ovat saaneet ihmiset sekoittamaan kaksi aivan erilaista ajattelumallia keskenään: moniarvoisuutta korostavan eettisen pluralismin ja eettisen relativismin. Eettisen relativismin mukaan kaikki moraaliväitteet ja arvostelmat ovat historiaan, yhteisöön tai kulttuuriin sidottuja, eikä yhteisön ulkopuolisilla ole oikeutta puuttua toistensa arvojärjestelmiin. Jokaisen yhteisön säännöt ja käytännöt ovat yhtä hyviä, eikä yhteisön 'ulkopuolisilla' ole oikeutta puuttua toistensa arvoihin ja normeihin. Eettinen relativismi johtaa kuitenkin viime kädessä sisäiseen ristiriitaan ja kaikkien elämäntapojen ja näkemysten kritiikitömään hyväksymiseen eli siihen, että suvaitsevaisuuden nimissä hyväksymme myös suvaitsemattomuuden. Tällöin ei olisi mitään syytä kieltää myöskään totalitarismia, orjuutta, rasismia, natsismia tai muita suvaitsemattomia ja ihmisiä alistavia näkemyksiä. Näin kaiken hyväksyminen tarkoittaisi sitä, että silloin ei tarvitse pohtia moraalialia eikä tehdä eroa hyvän ja pahan välillä. Kaiken hyväksyminen onkin helppo ratkaisu, joka itse asiassa johtaa lopul-

ta täydelliseen välinpitämättömyyteen toisia ihmisiä kohtaan (Ks. esim. Airaksinen 1987, 103–104; Rescher 1993; Walzer 1990).

Liberalismi ajautuu helposti tähän eettiseen relativismiin nimenomaan sen takia, että silloin kun ei ole mitään yhteistä käsitystä siitä, mitä pidetään 'hyvänä elämänä', ei myöskään ole mitään universaalia eettistä standardia, johon pohjaten erilaisia tapoja, normeja ja toimintamalleja voitaisiin arvostella. Tällöin erilaisia elämäntapoja tai käyttäytymismalleja ei voida moraalisiin eikä rationaalisiin perusteisiin verrata keskenään. Erilaisten ihmisten ja erilaisten elämäntapojen vertailuperusteeksi jäävät vain sattumanvaraiset mielipiteet ja ennakkoluulot. Ainoaksi välien selvittelyn tavaksi jää voimakkaista tunteista (isänmaallisuuden tunne, kansallistunne, yhteisöllisyyden ja yhteenkuuluvaisuuden tunne ja näiden tunteiden puolustaminen) liikkeelle lähtevä pelko ja väkivalta. Ollaan ikään kuin palattu 'kaikkien sotaan kaikkia vastaan'.

Liberalismin periaatteille rakennetuissa hyvinvointiyhteiskunnissa eettisen pluralismin vaatimuksen tulisi kuitenkin tarkoittaa sitä, että erilaisten näkemysten kannattajat voivat käydä keskenään dialogia, joka auttaa heitä ymmärtämään toisiaan. Erilaisista arvo- ja uskomusjärjestelmistämme huolimatta meidän ei tarvitse suhtautua torjuvasti tai välinpitämättömästi erilaisiin moraaliarvostelmiin ja kulttuuriperinteisiin vain sen takia, ettemme ymmärrä niitä.

Tämä ihmisten erot huomioon ottava lähestymistapa on kuitenkin ristiriidassa Rawlsin deontologisen teorian ja sen käyttämän filosofisen metodin kanssa kuten Nicholas Rescher on todennut. Puolustaessaan oikeudenmukaisuutta 'erilaisuudelle sokeana puolueettomuutena' sopimusteoreettinen metodi pyrkii abstrahoimaan yksilöstä alkutilanteesta kaikki 'sattumanvaraiset' tekijät ja ominaisuudet. Tällöin Rawlsin metodologisista subjekteista tulee vain abstrakteja toistensa klooneja. Sopimusteoreettinen metodi päättyy teorian tasolla perspektiivittömään 'ei kenenkään näkökulmaan'. Eettisen moniarvoisuuden säilyttäminen tarvitsee kuitenkin käytännössä empaattisen 'kenen tahansa' näkökulman (Nagel 1980; Rescher 1993, 21–43).

Erilaisten uskomus- ja arvojärjestelmien tunnistaminen ja huomioon ottaminen auttavat

meitä eettisten ja poliittisten konfliktien ratkaisussa ja tekevät näkökulmastamme objektiivisemmän kuin liberalistisen teorian käyttämä abstrakti ja keinotekoinen 'ei kenenkään' näkökulma. Liberalistisen yhteiskunnan moniarvoisuuden vaaliminen edellyttäisi inhimillisten erojen sekä erilaisten uskomus- ja arvojärjestelmien ja niiden taustalla vaikuttavien syiden ja tavoitteiden ottamista huomioon moraalisia konflikteja ratkottaessa ja yhteisiä poliittisia periaatteita etsittäessä. Rawlsin filosofinen metodi kuitenkin vaatii niiden jättämistä rationaalisen päätöksenteon ja poliittisen konsensuksen muodostamisen ulkopuolelle (Rescher 1993, 21–43. Ks. myös Rorty 1991; Sandel 1982; Walzer 1980; 1990).

Monikulttuurisuuden ja suvaitsevaisuuden ongelmat liittyvät myös nationalismiin nousuun. Liberalismin yritys luoda intersubjektiivisessa mielessä universaali käsitys poliittisesta oikeudenmukaisuudesta ilman mitään metafysisiä taustaoletuksia luo käytännön ongelmia myös kansainvälisellä tasolla. Tässä yhteydessä voitaisiin itse asiassa puhua kahden erilaisen nationalistisen ajatusmallin yhteentörmäyksestä.³

Läntisen maailman demokratiaan ja yksilön oikeuksien puolustamiseen vetoavaa, poliittisen liberalismiin erinomaisuutta korostavaa, kansallisvaltioiden rajat ylittävää nationalismia voidaan kutsua englantilaiseksi nationalismiksi. Englantilainen nationalismi korostaa tietyn valtion taloudellisen ja poliittisen järjestelmän erinomaisuutta muihin nähden. Liberalismin edellyttämän oikeudenmukaisuuden periaatteiden yleistettävyyden vaatimuksen nähdään johtavan liberalistisen teorian normatiivisuuteen ja näin oikeuttavan myös muiden (yksilöiden, kansojen ja valtioiden) vakuuttamiseen liberalistisen demokratian ja markkinatalouden ylivoimaisuudesta.

Englantilaisen poliittisen nationalismin kanssa törmää yhteen kuitenkin erityisesti kansallisvaltioille tyypillinen nationalismin suuntaus, jota voidaan kutsua saksalaiseksi nationalismiksi. Saksalainen nationalismi korostaa puolestaan tietylle kansalle tai kulttuurille ominaisia

³ Tämä jako erilaisten nationalismien muotojen välillä on Heta ja Matti Häyryn esittämä. Häyry ja Häyry 1993. Ks. tässä yhteydessä myös Rawls 1993, 213–247.

piirteitä, perinteitä, toimintamalleja ja normeja. Tämän saksalaisen nationalismin filosofisena perustana voidaan pitää esimerkiksi hegeliläisen kansanhengen ajatusta tai Rousseau esittämää kansallista yleistähtoa. Englantilaisen nationalismin taustalta taas voidaan helposti tunnistaa liberalistisen demokratian ajatuksen ajaminen ja esimerkiksi juuri Rawlsin esittämän limittäistä konsensusta tavoittelevan julkisen järjen ajatus (Rawls 1993, 7, 10, 212–220; Rousseau 1987).

Selvimpiä käytännön esimerkkejä englantilaisesta poliittisesta nationalismista ja niistä ongelmista, joihin toisinajattelun tukahduttaminen demokratian ja yksilön vapauden nimissä voi johtaa, ovat vaikkapa kansainväliset selkkaukset, joissa Yhdysvallat on muiden läntisten demokratioiden tukemana esiintynyt maailmanpoliisina, joka pelastaa muita valtioita liberalistisen demokratian vastaisilta voimilta. Toisaalta myös Yhdysvaltojen sisäinen, aikanaan hyvin laajakin, kommunistien vaino oli hyvä esimerkki tästä liberalistisen poliittisen järjestelmän ja suvaitsevaisuuden vaatimusten yhteentörmäyksestä. Suomessakaan ei ole aina katsottu hyvällä, jos maamme ainakin näennäisesti demokraattista järjestelmää on jyrkästi arvosteltu.

Liberalistiselle ajattelumallille tyypilliset suvaitsevaisuuden rajoja koskevat ongelmat tulevatkin hyvin esille Euroopan integraatiokehityksessä (Häyry ja Häyry 1993, 143, 149–152). Euroopan yhdentymisen nähdään korostavan sellaisia julkisia liberalistisina pidettyjä arvoja kuten vapaata markkinataloutta ja yksilön vapautta, johon nähdään kuuluvaksi oikeus oman kansallisen identiteetin säilyttämiseen. Tämä 'vapauden lisääminen' tuntuu kuitenkin toteutuakseen vaativan yhä tiukempia sanktioita sekä yhä enemmän yhteisiä normeja ja standardeja. Näin markkinoiden vapauttamisesta alkanut yhdentymiskehitys on johtamassa eri maiden lainsäädännön ja poliittisen päätöksenteon samankaltaistamiseen taloudellisen edun ja yksilön oikeuksien nimissä. Tämä kehitys on helppo nähdä uhkana yksittäisten valtioiden kansalliselle kulttuurille ja poliittiselle itsemääräämisoikeudelle.

Euroopan yhdentymiskehitys korostaa entistä enemmän nimenomaan yksilön vapautta, yksilön oikeuksia ja yksilön autonomiaa sekä talou-

dellisen kasvun merkitystä yhteisöllisyyden ja kansallisen itsemääräämisoikeuden kustannuksella. Näin Euroopan integraatiokehitys tavallaan vahvistaa individualismia ja oman edun ajamista. Samalla kuitenkin poliittinen päätöksenteko siirtyy yhä kauemmas yksittäisten kansalaisten ulottuvilta. Poliittiset päätökset siirtyvät yhä etäisimpiin valtakeskukseen, joihin tavallisten ihmisten vaikutusmahdollisuudet eivät ulotu. Valtakeskuksissa loppujen lopuksi kuitenkin kuunnellaan vain omia intressejään ajavia eturyhmiä, jotka tässä tapauksessa ovat yleensä valtioita mutta joskus myös pienempiä valtioiden sisäisiä ryhmittymiä. Etujen ja intressien ajamiseksi samalla tavoin ajattelevien ja samoja päämääriä tavoittelevien yksilöiden täytyy muodostaa yhteisiä etuja ajavia ryhmittymiä ja liittoja. Näin myös ihmisen yhteisöllisyys ja yhteisten arvojen kaipuu korostuu.

Tässä ollaan kansainvälisellä tasolla päädytty siihen samaan dialektiikkaan, joka oli ilmeistä myös hyvinvointivaltion sisäiselle toimintapolitiikalle. Liberalistinen ajattelumalli luo tilanteen, jossa liberalistisen yhteiskuntateorian oletusten toteutuminen käytännössä luo 'kommunitarismia' eli yksilöiden kiinnittymistä yhä tiukemmin pienempiin selvemmin identifioitavissa oleviin yhteisöihin. Liberalistisen valtion tendenssinä on muodostaa pieniä perinteisiä yhteisöjä uusiksi demokraattisen päätöksenteon areenoiksi. Pienempien yhteisiä arvoja ja toimintamalleja omaavien yhteisöiden kiinteys ja yhteenkuuluvaisuuden tunne kasvavat sitä mukaa kuin poliittinen päätöksenteko ja hyvinvoinnin hallinto viedään yhä etäämmälle yksittäisten kansalaisten vaikutusmahdollisuuksista. Tämä tarkoittaa sitä, että esimerkiksi tietyksi kansallisuudeksi identifioituvat yksilöt eivät ole käytännössä halukkaita luopumaan omasta yhteisöllisestä identiteetistään edes suuremman yksilöllisen vapauden ja taloudellisen kasvun saavuttamiseksi. Näin taloudellinen ja poliittinen integraatio saattavat itse asiassa lisätä kansallisen yhteenkuuluvuuden tunnetta.

Liberalistinen 'hyvän elämän malli'

Ainakin näennäisesti normatiivinen liberalistinen yhteiskuntateoria ei näytä antavan mitään selkeätä ratkaisua modernin hyvinvointidemokratian ajankohtaisiin yhteiskunnallisiin kysy-

myksiin. Päinvastoin sen johdonmukainen seuraaminen tuntuu luovan vain yhä uusia ongelmia. Liberalistisen teorian ja poliittisen todellisuuden välinen ristiriita kulminoituu siinä filosofisissa menetelmissä, joka abstrahoi metodologisen subjektin todellisuudesta ja pyrkii samalla olemaan määrittelemättä 'hyvän' käsitystä. Kuitenkin ainakin osa liberalistisen teorian sisäisistä ristiriidoista voitaisiin välttää, jos deontologinen liberalismi omaksuisi perfektionistisen lähtöasetelman. Toisin sanoen mikäli poliittisessa liberalismissa luovuttaisiin deontologiasta ja tuotaisiin julki ne oletukset 'hyvästä elämästä' ja niistä päämääristä, joita hyvinvointidemokratian avulla pyritään turvaamaan.

Deontologisen liberalismiin esittämät oikeudenmukaisuuden periaatteet pitävät aivan selvästi sisällään tietyn käsityksen siitä, mitä pidetään hyvänä ja tavoiteltavana elämänä. Rawlsinkin teorian taustalla on selvä käsitys niistä yhteisistä piirteistä, jotka yhdistävät kaikkia ihmisiä huolimatta heidän henkilökohtaisista arvoistaan ja käsityksistään hyvästä elämästä. Yksilön oikeuksien ja tasa-arvon korostamisen edellytyksenä on jo sinänsä ajatus, että kaikissa ihmisissä on pohjimmiltaan jotain yhteisiä tekijöitä, joista voidaan periaatteessa olla yksimielisiä, vaikka tarkemmat kuvaukset hyvän elämän sisällöstä vaihtelisivatkin. Nämä tekijät, jotka ovat kaikkien ihmisten mielestä arvokkaita hyvän elämän rakenteellisia osia, liittyvät inhimilliseen toimintaan ja toimintamahdollisuuksien turvaamiseen. Erityisen selvästi tämä näkökulma korostuu poliittisen liberalismiin vaatimuksissa. Rawlsin ajatus yksilöstä sosiaalisena mutta autonomisena päätöksentekijänä sisältää selvästi ajatuksen niistä toimintamahdollisuuksista, jotka ovat ihmiselämälle ensisijaisen arvokkaita ja joita ilman me emme pitäisi elämää edes elämisen arvoisena. Näitä toimintamahdollisuuksia ovat paitsi elämän fysiologisten tarpeiden tyydyttäminen myös järjen käyttö, omasta kohtalosta päättäminen, vallinnan mahdollisuus erilaisten toimintojen välillä ja toisaalta yhteisön täysivaltaisena jäsenenä eläminen ja itsekunnioituksen säilyttäminen. Rawlsin perushyvien ensisijaisuuden oikeuttaminen edellyttää siis, että Rawlsilla itsellään on jo käsitys siitä, millaisista toiminnoista hyvä ihmiselämä koostuu (Sen 1990).

Kun Rawls *Oikeudenmukaisuusteoriassa* määritteli perushyvät lähinnä asioiksi, joita rationaalinen omaa hyötyään maksimoiva ihminen normaalisti tavoittelee erilaisten elämänpäämääriensä toteuttamiseksi, määrittelee hän ne nykyään sellaisiksi asioiksi, jotka turvaavat ihmiselle mahdollisuuden kehittää moraalisia kykyjään ja tavoitella omaa käsitystään hyvää. Rawlsin *Political Liberalism* -teoksen mukaan perushyvät kuten perusoikeudet ja -vapaudet, mahdollisuuksien vapaus, valta ja valtuudet, tulot ja varallisuus sekä itsekunnioituksen sosiaalinen perusta ikään kuin määrittelevät ihmisten perustarpeet kuvaten niitä asioita, jotka ovat välttämättömiä edellytyksiä ihmisen moraalisten kykyjen kehittymiselle (Rawls 1972, 260; 1993, 307–309).

Huolimatta siitä, että liberalismi ei halua julkisesti määritellä 'hyvän' käsitystä, ihmisillä ajatellaan kuitenkin selvästi olevan itsellään käsitys siitä, mikä on hyvää ja nimenomaan sen hyvyyden vuoksi tavoiteltavaa. Rawls edellyttää, että autonomisilla subjekteilla on moraalisen kyvyn lisäksi myös motivaatio tavoitella valitsemaansa hyvää. Vaikka Rawls korostaa yhteiskunnallista konsensusta ja järjestäytyntä yhteiskuntaa keinoina yksilöiden omien päämäärien toteuttamiselle, ovat nämä keinot itseisarvoinen päämäärä sinänsä.

Rawlsin teoriassa ei tuoda selvästi julki mitään yhteisöllisiä päämääriä tai ihmisen päämäärää sinänsä, mutta puolueettoman yhteiskunnan rakentaminen on selvästi sellainen kollektiivinen päämäärä, jota kaikkien tulisi tavoitella. Jotta tämän kollektiivisen päämäärän tavoittelemisen ei jäisi tyhjäksi, on konsensuksen muodostaminen ja yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden periaatteista sopiminen sidottu edelleen korkeimpaan tavoiteltavaan päämäärään eli yksilön autonomian toteutumiseen, moraalisten kykyjen aktualisoitumiseen ja moraalisen identiteetin muodostamiseen. Rawls ei kuitenkaan ilmaise selvästi näiden päämäärien merkitystä ja kiinteää yhteyttä keinoihin.

Rawls joutuu tällöin oikeudenmukaisuuden määrittelyn kohdalla samaan ristiriitaan, josta hän syyttää utilitaristeja hyvän määrittelyn kohdalla. Jos oikeudenmukaisuus on ensisijainen hyvään nähden ja sen periaatteiden tulee olla kaikkien hyväksyttävissä riippumatta siitä, mitä itse kukin ajattelee hyvän elämän sisältävän,

joudutaan joidenkin käsitykset oikeudenmukaisuudesta alistamaan yhteiskunnan hyväksymän näkemyksen – eli yhteiskunnallisen konsensuksen – nimissä. Ne, jotka kyseenalaistavat nämä yleisesti hyväksytyt oikeudenmukaisuuden vaatimukset, uhkaavat – ristiriitaista kyllä – poliittisessa mielessä liberalistisen yhteiskunnan korostamaa vapautta ja yksilön autonomiaa.

Valtion puolueettomuuden vaatimuksesta huolimatta yhteiskunnalla onkin selvä kollektiivinen päämäärä eli yksilön moraalisten kykyjen toteutumista tukevan neutraalin kehityksen rakentaminen. Toisaalta kaikilla yksilöillä on myös yhteinen ihmisyyden päämäärä: moraalisen identiteetin ja moraalisen autonomian kehittäminen. Kuten Rawlsin kommunitaristiset kriitikot Michael Sandel ja Michael Walzer ovat todenneet, edes liberalistinen yhteiskunta ei näin voi koskaan olla täysin puolueeton ja vailla mitään yhteistä päämäärää (Sandel 1982, 1–7; Walzer 1980, 48–50; 1990, 7–9).

Rawlsin mukaan juuri ihmisen moraaliset kyvyt ovat edellytyksenä yhteiskuntasopimuksen solmimiselle. Juuri tämä tekee ihmisten moraalista kyvystä sen itsesarvoisen ihmisen olemuksen, jonka toteutumiseen meidän tulee järjestäytyneessä yhteiskunnassa pyrkiä. Moraalisten kykyjen kehittyminen on edellytys autonomiselle päätöksenteolle ja sitä kautta yhteiskunnan täysvaltaiselle poliittiselle jäsenyydelle. Viime kädessä juuri tämä täysivaltainen poliittinen jäsenyys on se ihmisen päämäärä, jossa toteutuvat hyvin aristoteelisessa muodossa ihmisen olemus poliittisena eläimenä – eli yksilön yhteisöllisyys ja järjen käyttö hyveen mukaan (Kant 1990, 127–137; Rawls 1980, 515–572).

Rawlsin sopimusteoriassa itse asiassa jo se, että puhutaan ihmisen mahdollisuuksista valita itselleen hyvä tai paras mahdollinen elämä, sisältää implisiittisen ajatuksen siitä, että päämääränä on nimenomaan hyvän valitseminen eikä minkä tahansa elämän valitseminen. Huonon elämän valitsemista ei ilmeisestikään Rawlsin mukaan voida pitää kovin rationaalisenä valintana. Toisin sanoen liberalistinen valtio on siis neutraali nimenomaan erilaisten hyvän käsitysten suhteen muttei suinkaan minkä tahansa elämänpäämäärien ja tavoitteiden suhteen.

Ongelmana on kuitenkin se, että silloin kun

tätä oletusta ei tuoda selvästi esille eikä hyvän käsitteen merkitystä täsmennetä, jää helposti epäselväksi se, että kaikilta ihmisiltä todella itse asiassa vaaditaan pyrkimystä hyvään eikä mihin tahansa tavoitteisiin, joita he ovat itselleen asettaneet. Rawlsin näkemyksen taustalla on siis selvä perfektionistinen elementti eli ajatus siitä, miten ihmisen ideaali ja sen toteuttaminen toimivat yhteiskunnan rakentamisen moraalisenä päämääränä (Galston 1991, 120–121). Rawlsin kuten muidenkin deontologisten liberalistien ongelmana on se, ettei teorian perfektivististä – eli täydellistymiseen pyrkivää – aspektia haluta tuoda julki. Kuitenkin mikäli yksilön autonomiaa pidettäisiin pikemminkin potentiana kuin jo aktualisoituneena ominaisuutena, olisi liberalistisella yhteiskuntateorialla paremmat mahdollisuudet reagoida myös todellisuudessa vallitseviin epäoikeudenmukaisuuksiin ja yksilöiden tahdon nujertamiseen.

Kuitenkin liberalistisessa sopimusteoreettisessa ajattelumallissa demokratia on legitimoitu nimenomaan autonomisten ja täysin rationaalisten kansalaisten itsehallintona. Näin legitimoitiin ja toimivan demokratian rakentaminen edellyttää juuri sitä, että myös todellisuudessa onnistutaan turvaamaan yksilöiden autonomian kehittyminen. Pelkkä abstrakti ajatus ihmisten luonnollisesta tasa-arvosta ja autonomiasta ei riitä, silloin kun ihmisiä todellisuudessa kohdellaan eriarvoisina eikä heillä ole samanlaisia mahdollisuuksia kehittyä autonomiseksi päätöksentekijöiksi. Mikäli tätä mahdollisuutta ei turvata eivätkä kansalaiset ole autonomiaa ja tasa-arvoisia, on demokratiasta tullut eliittien valtaa ja se on menettänyt legitimititeettinsä.

Lopuksi

Poliittinen liberalismi ja sen käyttämä sopimusteoreettinen metodi eivät nykyisessä muodossaan onnistu näyttämään suuntaa akuuttien yhteiskunnallisten ongelmien (kuten materiaalisien eriarvon tai suvaitsevaisuuden vaatimuksen) ratkaisemiseksi. Fiktiivisessä valintatilanteessa oleva täydellinen mutta keinotekoinen ja todellisuudesta irrallinen yksilö jää liian abstraktiksi päätöksentekijäksi voidakseen ratkaista todellisen yhteiskunnan ongelmia. Ilman mitään julki tuotua mallia siitä, mitä liberalistinen yh-

teiskunta tavoittelee – eli ilman mitään hyvinvoinnin tai hyvän elämän määrittelyä – liberalistinen poliittinen teoria ajautuu sisäisiin ristiriitoihin. Rawlsin liberalistisen yhteiskunta-teorian normatiivinen todistusvoima jää näin hyvin heikoksi. Rawlsin teoriassa tätä ongelmaa voitaisiin kuitenkin korjata siten, että Rawls toisi esiin teoriansa taustalla vaikuttavat perfektionistiset oletukset siitä, mikä on ihmiselle hyvää elämää, jota yhteiskunnassa pyritään toteuttamaan. Vain tällöin Rawlsin poliittiseen liberalismiin voitaisiin palauttaa sellainen normatiivinen elementti, joka voisi auttaa todellisten yhteiskunnallisten ongelmien ratkaisussa.

Nykyisessä muodossaan Rawlsin liberalistinen poliittisen oikeudenmukaisuuden teoria onnistuu lähinnä kuvaamaan niitä vallitsevia piirteitä ja toimintamalleja, jotka ovat tyypillisiä modernille oikeudenmukaisuusajattelulle ja hyvinvointiyhteiskunnan toimintaperiaatteille. Niinpä Rawlsin oikeudenmukaisuusteorian kenties suurin saavutus on se, että kun aikojen kuluessa omaksumamme oikeudenmukaisuuskäsitys esitetään teorian muodossa ja puristetaan näin keinotekoiseen johdonmukaisuuden muottiin, on meidän helpompi jäljittää myös laajemmalti modernin ajattelun epäjohdonmukaisuuksia ja ristiriitoja. Vasta näiden keskeisten ajatuksellisten virheiden ymmärtäminen antaa mahdollisuuden myös uusien ratkaisujen etsimiseen.

LÄHTEET

- Airaksinen, T. (1987): *Moraalifilosofia*. WSOY, Juva.
- Aristoteles (1981): *Nikomakhoksen etiikka*. Suom. ja selitykset laatinut S. Knuutila. Gaudeamus, Helsinki.
- Aristoteles (1991): *Politiikka*. Suom. A.M. Anttila, selitykset laatinut J. Sihvola. Gaudeamus, Helsinki.
- Descartes, R. (1983): *Principles of Philosophy*. Kääntäneet ja selitykset laatineet Valentine Rodger Miller ja Reese P. Miller. (Alkup. *Principia philosophiae* 1636). D. Reidel Publishing, Dordrecht.
- Galston, W. (1991): *Liberal Purposes. Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Green, Leslie (1995): Internal Minorities and Their Rights. Teoksessa Will Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures*. Oxford University Press, Oxford. s. 179–274.
- Hobbes, T. (1962): *Leviathan*. Toim. Michael Oakeshott. (Alkup. 1651). Collier MacMillan, New York.
- Häyry, H. ja M. Häyry (1993): Reason or Nation? Two Types of Nationalism in Today's Europe. *International Journal of Moral and Social Studies* 8:2, s. 143–154.
- Kant, I. (1990): Social Contract as an Idea of Reason. Teoksessa Michael Lessnoff (ed.), *Social Contract Theory*. (Alkup. 1785). Basil Blackwell, Worcester.
- Locke, J. (1980): *Second Treatise of Government*. Toim. C.B. Macpherson. Toinen painos. (Alkup. 1690). Hackett, Cambridge, Indianapolis.
- MacIntyre, A. (1984): *After Virtue*. Toinen painos. University of Notre Dame Press, Indiana.
- Nagel, T. (1980): *The View from Nowhere*. Clarendon Press, Oxford.
- Nozick, R. (1974): *Anarchy, State, and Utopia*. Basic Books, New York.
- Rawls, J. (1972): *A Theory of Justice*. Oxford University Press, Oxford. *Oikeudenmukaisuusteoria*. Suom. Terho Pursiainen. WSOY, Helsinki 1988.
- Rawls, J. (1980): Kantian Constructivism in Moral Theory. *The Journal of Philosophy* LXXVII:9, s. 515–572.
- Rawls, J. (1988): Justice as Fairness: Political not Metaphysical. *Philosophy and Public Affairs* 17:4, s. 251–276.
- Rawls, J. (1993): *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York.
- Reiman, J. (1990): *Justice and Modern Moral Philosophy*. Yale University Press, New Haven.
- Rescher, N. (1993): *Pluralism*. Clarendon Press, Oxford.
- Rorty, R. (1991): *Objectivity, Relativism and Truth*. Philosophical Papers Volume 1. Cambridge University Press, Cambridge.
- Rousseau, J.-J. (1987): *The Social Contract*. Kääntänyt C. Cress. (Alkup. 1762). Hackett, Indianapolis.
- Sandel, M. (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Sen, A. (1990): Justice: Means versus Freedom. *Philosophy and Public Affairs* 19:2, s. 111–121.
- Walzer, M. (1980): *Radical Principles. Reflections of an Unreconstructed Democrat*. Basic Books, New York.
- Walzer, M. (1990): The Communitarian Critique of Liberalism. *Political Theory* 18:1, s. 6–23.