

John Rawlsin hyvinvointiliberalismi: metodologista vai moraalista individualismia?

Sirkku Hellsten

Tässä artikkelissa pohditaan, onko tunnetun amerikkalaisen yhteiskuntafilosofin John Rawlsin esittämän hyvinvointiliberalistisen oikeudenmukaisuusteorian tarkoituksena olla vain nykyisiä läntisiä valtarakenteita ylläpitävää poliittista retoriikkaa, onko sen tarkoituksena modernin hyvinvointiyhteiskunnan poliittisesti keskeisen rakenteen deskriptiivinen analyysi vai löytyykö Rawlsin hyvinvointiliberalistisen yhteiskuntateorian taustalta sittenkin jokin laajempi metafyyssinen näkemys tai objektivistinen normatiivinen päämäärä, jota kohti yksittäisten kansalaisten on pyrittävä, jotta hyvinvointidemokratian legitimitetti säilyy.

Rawlsin teorian perusrakenteen hyvin lyhyen kertauksen jälkeen pohdin erityisesti sen metodisia ja metafyyssisiä elementtejä sekä niiden keskeisiä ongelmia. Analysoin nimenomaan sitä, onko Rawlsin yhteiskuntasopimusajattelu lainkaan niin puhtaasti metodologista individualismia, millaisena se yleensä nähdään – vai onko kyseessä sittenkin selvästi teleologisia elementtejä sisältävä 'moraalinen individualismi'.

Kokonaisuudessaan esittämäni argumentti on seuraava: Pysin osoittamaan, että Rawlsin hyvinvointiliberalismissa on perustavanlaatuinen ristiriita sen metodin ja normatiivisen sisällön välillä. Toisin sanoen nykyisessä metodologisessa ja epistemologisessa muodossaan Rawlsin eksplisiittisesti ei-utilitaristinen ja ei-perfektionistinen deontologinen liberalismi ei onnistu tukemaan sitä normatiivista näkemystä individualistisesta moraalista, jota sen kantilainen konstruktio ja sen korostamien arvojen toteutuminen edellyttäisivät. Ehdottamansa yksilön moraalista kehitystä tukevan hyvinvointipolitiikan sijaan se oikeuttaa jo valitsevan poliittisen valtarakenteen ja siten vahvistaa sellaista moraalista ajattelumallia, joka subjektivismin kautta johtaisi käytännössä moraaliseen välinpitämättömyyteen ja yhteiskunnan fragmentoitumiseen pienempiin 'kommunitaristisiin' arvoyhteisöihin, jotka puolestaan ajaisivat omien arvojensa toteutumista, olivatpa nämä arvot sitten demokraattisia tai eivät. Kansalaiset eivätkä silloin mitenkään itsestään selvästi motivoituisi pitämään yllä legitiimiä hyvinvointidemokratiaa ja tavoittelemaan todellista moraalista autonomisuutta ja poliittista osallistumista, jota teorian normatiivinen painotus edellyttää.

Keskeinen syy tähän on siinä, että Rawlsin painottaessa hyvinvointiliberalisminsa puhtaasti poliittista luonnetta, liberalismille keskeisen vapauden käsitteen moninaiset metafyyssiset yhteydet jäävät huomiotta ja erilaisten liberalististen traditioiden normatiiviset vaatimukset pyrkivät helposti sekoittumaan keskenään. Siirtäessään metafysiikan syrjään Rawls ei ota huomioon sitä, että yksilön vapauden vaatimus positiivisessa mannermaisessa mielessä sisältää aina keskeisiä metafyyssisiä perfektionistisia oletuksia, joissa ihminen nähdään olemuksellisesti erilaisena kuin klassisessa liberalismissa. Positiivisen vapauden käsitteeseen sisältyy idea tai oikeastaan ideaali ihmisyyksilöstä autonomisena moraalisenä ja poliittisena toimijana; juuri tästä moraalisenä toimijuudesta ja sen toteuttamisesta yhteiskunnassa saadaan hyvinvointidemokratian keskeinen tavoite; moraalisesti toimivat ja aktiiviset kansalaiset ovat hyvinvointidemokratian legitimitetin edellytys. Tämä käy ilmi jo Rawlsin esittämästä fiktiivisestä yhteiskuntasopimuksen ajatuksesta, jossa tietämättömyyden verhon takaa valitaan oikeudenmukaisen yhteiskunnan periaatteet: alkutilassahan edellytetään valitsijoiden nimenomaan jo olevan autonomiaa, rationaalisia ja kohtuullisia kansalaisia, joilla vielä kaiken lisäksi on sekä oikeudenmukaisuuden taju että moraaliset kyvyt sekä tahto näiden kykyjen käyttämiseen. Näiden metodologisesti käytettyjen ideaalisten päätöksentekijöiden oletetaan valitsevan juuri sellaiset oikeudenmukaisuuden periaatteet, jotka edesauttavat vastaavanlaisten

yksiöiden kehittymistä hyvinvointidemokratian vastuullisiksi ja kriittisiksi kansalaisiksi. Toisin sanoen Rawlsin esittämä alkutila on itseasiassa myös samalla tavoitteena oleva lopputila.

Jotta tähän päästäisiin poliittisessa todellisuudessa, moraalisen ja poliittisen toimijuuden kehittyminen täytyy nähdä jatkuvana prosessina, joka voi joko objektivistista ihmisen moraalista ihannetta tavoitellessaan vahvistaa itseään tai radikaaliin arvo-subjektivismiin ajautuessaan edelleen heikentää itseään. Toisin sanoen mitä paremmin yksittäiset kansalaiset sisäistävät omassa elämässään hyvinvointiliberalismin vaatimuksen oman aktiivisen moraalisen ja poliittisen toimijuutensa kehittämiseksi, sitä legitimiimpi demokratia on. Ja päinvastoin, mitä syvemmälle arvosubjektivismiin ja egoismiin ajaututaan, sen nopeammin demokratia menettää legitimitettinsä.

Näin rawlsilaisessakin näkemyksessä itseasiassa tavoiteltavat arvot näyttävät olevan hyvinkin teleologisia. Ilmeistä on, että tiettyjen ihmisolemuksen kuuluvien ominaisuuksien kuten rationaalisuuden, kohtuullisuuden ja ylipäättään moraalisten kykyjen aktualisoituminen on nähtävä sekä yksilön että yhteisön 'hyvänä'. Tämän näkemyksen tukemiseksi puhtaasti menetelmällinen individualismi ei kuitenkaan riitä, vaan Rawlsinkin teorian taustalle tarvittaisiin selvästi kokonaisvaltaisempi ihmisen moraaliseen olemukseen tukeutuva näkemys. Tällöin Rawlsin hyvinvointiliberalismi ei vastakkaisesta vakuuttelustaan huolimatta esittäisikään sellaista oikeudenmukaisuuden mallia, joka todella irrottautuisi metafysiikasta, teleologiasta ja perfektionismista. Päinvastoin hyvinvointiliberalismin esittämä abstraktin yhteiskuntasopimuksen ajatus perustuisi hyvin selvästi määritellylle näkemykselle ihmisen olemuksellisesta päämäärästä moraalisenä päätöksentekijänä ja poliittisena toimijana. Toisin sanoen Rawlsin teoriassa on ainakin implisiittisesti normatiivinen näkemys siitä, mitä liberalistisessa yhteiskunnassa tulee pitää 'hyvänä elämänä' sekä siitä minkälaisia kansalaisia hyvinvointidemokratian tulee yrittää kasvattaa. Tällöin ollaan selvästi siirrytty metodologisesta individualismista moraaliseen individualismiin.

Poliittisen liberalismin keskeiset elementit

Rawlsin liberalismin normatiivisten näkemysten ja niiden takana vaikuttavien metafyyssisten oletusten tarkastelemisen tekee mielenkiintoiseksi se, että niissä yhdistyvät hyvinkin pragmaattisesti, mutta usein samalla ristiriitaisesti, kaksi hyvin erilaista läntistä individualistista traditiota ja normatiivista näkemystä: empiristinen anglo-amerikkalainen klassinen liberalismi sekä idealistinen ja objektivistinen mannermainen humanismi, jota usein myös sosiaaliliberalismiksi kutsutaan. Anglo-amerikkalaisesta klassisesta liberalismista Rawls on ottanut käyttöönsä individualismin nimenomaan metodina. Samanaikaisesti Rawlsin normatiivinen näkemys kuitenkin perustuu selvästi mannermaisesta liberaalin humanismin 'moraaliselle individualismille', joka tosin usein virheellisesti tulkitaan eräänlaiseksi kollektivismiin kevyemmäksi versioksi. Monien oikeistoliberalistien tai libertaristien näkemyksen mukaan Rawlsin liberalismin esittämä distributiivisen oikeudenmukaisuuden näkemys ei enää edustakaan vapaata markkinataloutta korostavaa klassista liberalismia, vaan on monessa mielessä ajautunut kohti sosiaalidemokratiaa ja sosiaaliliberalismia.

Juuri tämän sosiaaliliberalismia lähellä olevan normatiivisen painotuksen vuoksi Rawlsin oikeudenmukaisuuskäsityksestä käytetäänkin erityisesti amerikkalaisessa keskustelussa usein termiä hyvinvointiliberalismi (engl. Welfare liberalism).

Rawlsin teorian normatiiviset näkemykset eroavatkin selvästi modernin amerikkalaisen libertarismin tai uusliberalismin keskeisistä ajatuksista, joissa painotetaan (mahdollisuuksien) tasa-arvon sijaan yksilöiden yhtäläisiä omistusoikeuksia ja negatiivista vapautta. Negatiivinen vapaus on vapautta jostakin; lähinnä vapautta poliittisten instituutioiden väliintulosta – erityisesti omaisuuden ja resurssien jakoon liittyvissä kysymyksissä. Libertarismin mukaan

valtion on oltava 'yövärtijavaltio', joka ei puutu kansalaistensa elämään muuten kuin lähinnä turvallisuuden ylläpitämiseksi. Moni amerikkalainen libertaristinen teoreetikko kuten esimerkiksi Robert Nozick (*Anarchy, State and Utopia* 1974) näkee jopa verojen maksamisen yksilön negatiivisen vapauden uhkana. John Rawlsin hyvinvointiliberalismi puolestaan puolustaa positiivista vapautta eli vapautta johonkin. Tämä positiivinen vapaus laajemmassa tulkinnassaan tarkoittaa nimenomaan vapautta itsensä toteuttamiseen autonomisena, moraalisenä ja poliittisena toimijana. Positiivisen vapauden saavuttaminen edellyttää tällöin mahdollisuuksien tasa-arvoa ja sallii sen vuoksi valtion osallistuvan ainakin siinä määrin omaisuuden jakoon, että se vaatii resurssien jaossa myös huonompiosaisten oikeuksien huomioonottamista ja heidän asemansa suhteellista parantamista.

Nämä normatiiviset painotukset ovat selvästi yhteydessä Rawlsin teorian uuskantilaiseen rakenteeseen. Rawlsin teorian kohdalla puhutaankin usein nimenomaan deontologisesta liberalismista. Tämä puolestaan viittaa siihen, että Rawls haluaa eksplisiittisesti hylätä kaikki, jopa klassiseenkin liberalismiin sisälle rakennetut, utilitaristiset ja teleologiset piirteet. Kritisoidessaan teleologisia teorioita Rawls ei kuitenkaan erottele konsekventialistista utilitarismia päämäärähakuisesta aristotelismista, vaan niputtaa perfektionismia ja uusaristotelismia eri muodoissaan yhteen joukkoon utilitarististen mallien kanssa. Keskeiseksi ongelmaksi näissä teleologisiksi kutumissaan teorioissa Rawls näkee juuri sen, että niissä päämääränä olevan onnellisuuden nimissä voidaan liian helposti loukata yksilön perustavanlaatuisia oikeuksia. Välttääkseen yksilön uhraamisen ja korostaakseen yksilön oikeuksien loukkaamattomuutta Rawls rakensi hyvinvointiliberalistisen teorian kantilaiselle perustalle ja ihmisten samanarvoisuuden ajatuksille mahdollisesti edes huomaamatta, että myös Kantin humanismin taustalla olevaan metafysiikkaan on selvästi sisäänrakennettu teleologinen aspekti. Rawls kuitenkin siirtää Kantin metafysiikan syrjään ja ottaa Kantilta käyttöönsä puhtaan intellektuaalisen metodin oikeudenmukaisen yhteiskunnan poliittinen perusrakenteen justifioimiseksi.

Rawls pyrkii fiktiivisen yhteiskuntasopimuksen ajatukseen perustuvan metodinsa avulla ikään kuin transsendentaalisen järjen avulla etsimään universaloitavissa olevia yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden periaatteita. Deontologiseksi Rawlsin näkemystä kutsutaan siis juuri sen takia, että autonomisten päätöntekijöiden on valittava oikeudenmukaisuuden periaatteet ikään kuin niiden valitsemisen itsensä vuoksi pikemminkin kuin muiden päämäärien kuten onnellisuuden tai yleisen hyvinvoinnin toteuttamiseksi. Silloin kun oikeudenmukaisuutta on metodin reiluus ja jokaisen rationaalisen päätöksentekijän ajatellaan järkensä avulla päätyvän samoihin oikeudenmukaisuuden periaatteisiin, on myös subjekti asetettu ensisijaiseksi päämääriinsä nähden.

Kuitenkin tämä Rawlsin uuskantilainen lähtökohta aiheuttaa perustavanlaatuisia ongelmia erityisesti Rawlsin myöhemmälle yritykselle yhteiskuntasopimuksessa esitetyn "tietämättömyyden verhon" avulla puhtaasti poliittisia oikeudenmukaisuuden periaatteita. Kirjassaan *Political Liberalism* (1993) Rawls pyrkii osoittamaan, ettei poliittisten periaatteiden ja yhteiskunnallisten instituutioiden oikeuttamisen taustalle tarvita mitään kattavaa filosofista moraalista tai uskonnollista oppia eikä ylipäätään mitään tiettyä, yleisesti hyväksyttyä käsitystä siitä, mikä on 'hyvää elämä'. Päinvastoin poliittisen oikeudenmukaisuuden periaatteiden ja yhteiskunnan perusrakenteen tulee olla itsenäisiä ja siis riippumattomia mistään metafysisistä, moraalifilosofisista tai uskonnollisista näkemyksistä, joiden voitaisiin ajatella olevan koko yhteiskunnan perustana tai yhteisen ajatusmallina.

Sen sijaan oikeudenmukaisuuden periaatteet muodostavat Rawlsin mukaan yksittäisten kansalaisten omaksumien johdonmukaisten, järkevien ja kohtuullisten moraalinäkemysten "limittäisen konsensuksen" (engl. overlapping consensus). Rawlsin tarkoituksena on osoittaa, että ihmiset voivat erilaisista henkilökohtaisista arvoistaan ja moraalikäsitteistään huolimatta saavuttaa poliittisen konsensuksen sellaisista yleisistä järjestäytyneen yhteiskunnan

oikeudenmukaisuuden vaatimuksista, jotka koituvat kaikkien eduksi.

Keskeinen dilemma on siinä, että silloin kun liberalistinen yhteiskuntateoria pyritään esittämään puhtaasti poliittisena ja irrottamaan se metafysiikasta, kaventuu Rawlsin teoria *A Theory of Justice* (1974) -kirjassa esitetystä universaalista oikeudenmukaisuusteoriasta ikään kuin vain yhdeksi yhteisölliseksi oikeudenmukaisuuden malliksi eli läntisen moniarvoisen demokratian justifikaatioksi. Liberalistisen yhteiskuntateorian typistymisen yhdeksi yhteiskuntamalliksi muiden joukossa on kuitenkin siinä mielessä ironista, että korostaessaan liberalismiin poliittisuutta Rawlsin tarkoituksena oli päästä aivan päinvastaiseen tulokseen – eli todistaa liberalististen ja demokraattisten oikeudenmukaisuuden periaatteiden riippumattomuus mistään tietystä yhteiskuntamallista, uskonnollisesta vakaumuksesta, moraalisesta näkökannasta tai kulttuuriperinteestä.

Kommunitaristinen kritiikki

Päästäksemme hyvinvointiliberalismin keskeisten filosofisten ongelmien ytimeen on syytä tarkastella ensin lyhyesti sitä kritiikkiä, jota sellaiset kommunitaristit kuten Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor ja Michael Walzer ovat John Rawlsin käyttämää metodia vastaan esittäneet. Kommunitaristien hyvinvointiliberalismia vastaan esittämän kritiikin keskeisenä lähtökohtana on yhteiskuntasopimuksessa esitetyn fiktiivisen alkutilanteen ja siinä käytetyn ideaalin päätöksentekijän abstraktisuus.

Kommunitaristit korostavat, että liberaalin yhteiskunnan ideaalien päätöksentekijöiden näkeminen "tietämättömyyden verhon" olevina toisistaan irrallisina, yhteisöistään vieraantuneina ja omia etujaan ajavina päätöksenteon yksikköinä luo illuusion demokraattisessakin yhteiskunnassa elävien ihmisten todellisesta vapaudesta. Itse asiassa juuri modernissa moniarvoisessa demokratiassa vallitsevat oikeudenmukaisuuden periaatteet on viime kädessä johdettu kunkin yhteiskunnan jäsenen oman kulttuurisen ja yhteisöllisen identiteetin kautta. Todellisuudessa tällöin korostuu selvästi yksilöiden yhteisöllisyys ja kansalaisten sosiaalisten suhteiden, arvojen ja moraalikäsitteiden merkitys silloin kun valitaan poliittinen järjestelmä ja päätetään siinä vaikuttavasta oikeusjärjestelmästä.

Koska kukaan ei voi piiloutua "tietämättömyyden verhon taakse", ihmisten yhteisöllisyydestä ja sosiaalisista suhteista tulee keskeisiä yhteiskunnan perusrakenteen hyväksymisessä. Silloin kun näitä suhteita ei teorian tasolla huomioda, on myös käytännössä helppo – tahallaan tai vahingossa – yliarvioida erilaisten ihmisten todelliset valinnanmahdollisuudet. Rawlsin alkutilan esittäessä ihmiset samanlaisina, ikään kuin luonnostaan autonomisina ja tasa-arvoisina päätöksentekijöinä, saadaan aikaan objektiivisuuden illuusio. Sen seurauksena me saatamme nähdä itsemme ja usein paljon tasa-arvoisemmassa asemassa olevina ja autonomisempina kuin todellisuudessa olemme. Tämä puolestaan voi johtaa siihen, että autonomian ja samanarvoisuuden nimissä saatetaan onnistua oikeuttamaan myös todellinen sosiaalinen tahdon alistaminen ja eriarvoisuus.

Silloin kun autonomiaa ei nähdä niinkään tavoiteltavana päämääränä vaan jo olemassa olevana 'luonnollisena tosiasiana', ajaututaan helposti joko radikaaliin arvo-subjektivismiin tai kulttuurirelativismiin, jolloin lähes kaikkea tulee sallittua. Kuitenkin silloin kun autonomiaa ei nähdä jatkuvana prosessina kohti kriittistä yksilöllistä moraalisuutta (ei siis vain tietyn, yksittäisen arvo- ja normijärjestelmän sokeaa noudattamista), vaan sen oletetaan olevan kaikkien kansalaisten 'luonnollinen ominaisuus', saattaa moniarvoinen demokratia hyvin nopeasti muuttua erilaisten 'kommunitaristen arvojen' temmelyskentäksi. Toisin sanoen, liberalistisessakaan yhteiskunnassa eivät 'vapaasti valittavat' henkilökohtaiset arvot synny arvotyhjiössä, vaan nekin on omaksuttava jostakin.

Yleensä ihmiset etsivät elämälleen arvoja ja päämäärää jo olemassa olevista arvo- ja normijärjestelmistä. Kuitenkin erilaiset liberaalin demokratian sisällä syntyneet tai sinne muualta tuodut arvo- ja normijärjestelmät saattavat kuitenkin itsessään olla hyvinkin epädemokraattisia tai suvaitsemattomia. Jos liberalismiin ainoa standardi on yhteinen metodi, jonka mukaan me kaikki olemme autonomisia ja keskenään tasa-arvoisia päätöksentekijöitä, ei kenelläkään ole lupaa puuttua toisten 'näennäisesti' autonomisesti valitsemiin arvoihin ja elämäntapoihin. Tällöin kuitenkin sellaiset liberaaliset arvot kuten eettinen pluralismi, suvaitsevaisuus, yksilön autonomia ja tasa-arvo voivat helposti kääntyä radikaaliksi arvo-subjektivismiksi ja tai nihilismiksi. Näin ne vaikuttavat siten itseään vastaan, että niiden nimissä voidaan joskus oikeuttaa jopa suvaitsemattomuus, autonomian tukahduttaminen ja eriarvoisuus. Liberalistisen yhteiskunnan sisälle voi näin syntyä sellaisia pienempiä yhteisöjä, joiden omat näkemykset voivat olla liberalististen arvojen vastaisia.

Jotta Rawlsin esittämä hyvinvointiliberalistinen demokratia pystyisi todella saavuttamaan ja ylläpitämään autonomiaa, tasa-arvoa ja suvaitsevaisuutta kunnioittavaa legitiimää demokratiaa sen on kuitenkin viime kädessä alistettava yhteiskunnan muut arvo- ja normijärjestelmät liberalismiin normatiivisiin moraalisiin vaateisiin. Tämän se voi tehdä vain tuomalla esiin liberaalin humanismin syvempiin metafyyssisiin oletuksiin perustuvat objektivistiset arvovaatimukset eli ajatus ihmisten olemuksellisesta täydellistymisestä autonomisina ja moraalisisina päätöksentekijöinä.

Kaksi kritiikkiä – Kaksi traditiota

Kommunitaristien hyvinvointiliberalismin kritiikki esittää itse asiassa samanaikaisesti kaksi sinänsä mielenkiintoista, mutta keskenään ristiriitaista väitettä. Ensinnäkin kommunitaristit siis väittävät, että liberalistis-individualistinen yhteiskuntateoria on liian abstrakti ja liian kaukana todellisuuden päätöksenteosta eikä sen vuoksi onnistu antamaan normatiivista mallia kaikkia sitovalle oikeudenmukaisuudelle, koska todellisuudessa ihmiset ovat aina erilaisten sosiaalisten yhteisöjen jäseniä ja näiden yhteisöjen arvoihin enemmän tai vähemmän tiukasti sidottuja. Samanaikaisesti kommunitaristit kuitenkin korostavat myös, että moderni länsimainen yhteiskunta koostuu nimenomaan sellaisista liberalistis-individualistisen mallin kuvaamista päätöksentekijöistä, jotka ovat itsekkäitä, toisistaan vieraantuneita ja ei-sosiaalisia; atomistisina oman etunsa ajajia, joille formaalit oikeudet ja materiaalien resurssien reilu jako on ensisijainen moraaliseen ja yhteisölliseen elämään nähden.

Näin kommunitaristien kritiikki voidaan esittää kahden väiteparin avulla. Toisaalta

1) liberalistinen yhteiskuntateoria onnistuu ja ei onnistu kuvaamaan vallitsevia oikeudenmukaisuuden periaatteita; toisaalta 2) liberalistinen yhteiskuntateoria onnistuu ja ei onnistu universalistisen normatiivisen mallin antamisessa.

Koska molemmat väitteet ovat sisäisesti ristiriitaisia, miten niistä kumpikaan voi olla tosi. Herää kysymys kaatuuko kommunitaristinen kritiikki omaan epäjohdonmukaisuuteensa vai mistä hyvinvointiliberalistisessa teoriassa oikein on kyse.

Jos liberalistinen teoria ei kerran onnistu antamaan normatiivista mallia, kuinka sitten on mahdollista, että liberalististen yhteiskuntien kansalaiset vastaavat käytökseltään juuri niitä itsekeskeisiä, atomistisia ja toisistaan vieraantuneita metodologisia subjekteja, joita teoria kuvaa? Mitä tapahtui niille luonnollisille yhteisöllisille arvoille, joita piti kommunitaristien mukaan löytyä myös demokraattisen yhteiskunnan sisällä? Jos mitään yhteisöllisiä arvoja ei olekaan, onko rawlsilainen hyvinvointiliberalismi silloin onnistunut tulkinta tai kuvaus nyky-yhteiskunnan oletetusta nihilismistä ja egoismista?

Toinen mahdollisuus näyttäisi olevan se, että rawlsilainen hyvinvointiliberalistinen ajattelu vahvistaa entisestään omaksumaamme normatiivista mallia, joka oikeuttaa sellaisen yhteiskunnallisen rakenteen, jossa egoismi sekä moraalinen ja poliittinen irrallisuus ja sosiaalinen fragmentoituminen on yleisesti hyväksyttävää ja joskus jopa melkein tavoiteltavaa.

Keskeiseksi ongelmaksi nyt nouseekin se, että Rawlsin teorioissa yhdistyvien kahden individualistisen tradition välinen ero on näin liian syvä puhtaasti filosofisen metodin avulla ylitettäväksi. Angloamerikkalainen empiristinen ja naturalistinen klassinen liberalismi etsii moraalin ja yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden perusteita ja arvoja havainnoimalla "ihmisluontoa" käytännössä eli sellaisena kun "ihmisluonto" ilmenee todellisessa poliittisessa ja yhteiskunnallisessa elämässä. Niinpä se ihan alunperinkin ehdotti moraalin perustaksi ihmisten luonnollisia tarpeita, haluja, tunteita ja taipumuksia.

Tässä klassisessa brittiläisessä liberalismissa moraalin ja oikeudenmukaisuuden lähtökohdaksi tulikin näin jo Thomas Hobbesilta tuttu naturalistinen näkemys ihmisestä itsekeskeisenä saalistajana, joka tähtää vain omaan selviämiseensä ja omien etujensa maksimointiin.

Manner-Euroopassa sen sijaan luonnon lainalaisuuksia ei etsitty niinkään yksittäisten ihmisten aktuaalisten 'ulkoisten' valintojen ja preferenssien avulla, vaan transsendentaalisesta ihmisjärjestä sinänsä. Esimerkiksi saksalaisen idealismin edustaja Immanuel Kant kritisoi angloamerikkalaista empirismia ja korosti markkinavapauden sijaan vapautta metafyyssisenä ilmiönä ja arvona: vapautena kehittyä itsenäiseksi moraalisesti ja poliittiseksi toimijaksi. Manner-Euroopassa yhteiskuntasopimuksen rationalismi ymmärrettiinkin aivan toisella tavalla kuin englantilaisessa taloudellisessa liberalismissa. Mannereurooppalainen rationalismi ilmeni metafyyssisenä idealismina, joka näki puhtaan transsendentaalisen järjen yksilön ja historian kehitystä johtavana voimana. Rawlsin teorian taustan kannalta onkin sinänsä kiinnostavaa esimerkiksi se, että juuri Kant kritisoi brittiläisten empiristien kuten Hobbesin metodologista individualismia ja sen naturalistista lähestymistapaa moraaliin ja yhteiskunnalliseen oikeudenmukaisuuteen.

Myös muut mannermaisien humanismin edustajat kuten Rousseau kritisoivat angloamerikkalainen näkemyksen painotuksia vapaaseen talouteen. Vaikka liberaali humanismi hyväksyykin markkinatalouden sinänsä, se salli perinteisesti valtiolle enemmän valtaa puuttua kansalaistensa elämään. Valtion tehtävänä oli moraalisesti vahvojen kansalaisten kasvattaminen. Tällaisten kansalaisten kehittymistä ei uskottu voitavan turvata 'näkyttömän käden' mekanismilla, vaan vastuullisen markkinatalouden avulla, joka mahdollistaa kansalaisten itsekunnioituksen ja itsensä kehittämisen moraalisena ja poliittisena toimijana.

Tämä tuo esille ne selvät erot, joita manner-Euroopan ja angloamerikkalaisen liberalistisen tradition välillä löytyy ylipäätään niiden suhtautumisessa yksilön moraalisiin kykyihin ja yksittäisten ihmisten mahdollisuuksiin vaikuttaa yhteiskunnan kehittämiseen.

Angloamerikkalaisen näkemyksen esittämä rationaalisuus oli yksilöllisen voiton laskemista ja vahingon minimoimista. Kuitenkin toimiessaan puhtaasti rationaalisen päätöksenteon ehdoin metodologinen individualismi hävittää yksilön vapaan tahdon ja ajautuu reduktionismin kautta determinismiin. Tämä tarkoittaa sitä, että vaikka markkinarationaalisuus korostaa yksilöiden ja markkinoiden vapautta, se samalla alistaa yksilöt markkinamekanismin luonnollisten kausaalisuhteiden hallittaviksi: yksittäiset, poliittisen järjestelmän muodostavat rationaaliset ja itsekkäät kansalaiset ovat ikään kuin tuomittuja oman etunsa ajamiseen ja pahimman mahdollisimman vaihtoehdon välttämiseen.

Mannermainen ja erityisesti kantilainen humanismi näki puolestaan vapauden ideaalin toteutuvan yksilön vapaassa tahdossa ja moraalisessa vastuussa eikä suinkaan

markkinatalouden mekanismeissa. Vapaus oli prosessi, jonka tavoitteena oli kehittää yksilön moraalista toimijuutta. Vaikka ihmisen metafyyssinen ideaali ei olekaan ehkä koskaan yhteiskunnassa saavutettavissa on sitä kohti pyrittävä ja tässä pyrkimyksessä voi yhteiskunta auttaa. Mannermaisessa liberaalissa humanismissa taas palattiin vähintäänkin implisiittisesti osittain teleologiseen malliin eli yksittäisten ihmisten ja kansalaisten moraalisen persoonallisuuden kehittämiseen sekä ihmisen mahdollisuuteen pyrkiä kohti hyvää. Ihmisellä ajateltiin järjen lisäksi olevan myös "tahto hyvään" ja kyky parantaa sekä itseään että yhteiskuntaa kokonaisuutena.

Samalla tavoin Rawlsin hyvinvointiliberalismissa rationaalisille päätöksentekijöille postuloidaan ainakin potentiaalinen "hyvä tahto". Tämä tarkoittaa sitä, että Rawlsin fiktiivinen alkutilanne on ristiriitainen siinä mielessä, että sinänsä itsekkäiden ja toistensa suhteen välinpitämättömien joskin rationaalisten yksilöiden toiminnan motivaationa on uudelleen muotoiltu ajatus kantilaisesta "hyvästä tahdosta".

Selvästi tämä tulee esille siinä, että aivan päinvastoin kuin toinen tunnettu moderni yhteiskuntasopimusteoreetikko David Gauthier (*Morals by Agreement*, 1986), Rawls kieltää sen, että moraalialue ja kohtuuden ajatusta voitaisiin johtaa suoraan rationaalisuudesta sinänsä. Sen sijaan Rawls korostaa alkutilanteessa olevien päätöksentekijöiden olevan paitsi rationaalisia myös kohtuullisia. Toisin sanoen heillä on rationaalisuuden lisäksi myös oikeudenmukaisuuden taju, käsitys hyvästä ja halu tavoitella tätä hyvää nimenomaan sen hyvyyden vuoksi. Näin Rawlsin alkutilanne edellyttää ristiriitaisesti, että itsekkäitä ja rationaalisia päätöksentekijöitä on kuitenkin viime kädessä ainakin implisiittisesti motivoimassa kantilainen 'hyvä tahto', joka ohjaa heitä paitsi yhteisten oikeudenmukaisuuden periaatteiden valitsemisessa myös heidän henkilökohtaisten valintojensa tekemisessä.

Vaikka Rawls haluaa irtautua metafysiikasta, teorian kantilainen yhteys tuo väistämättäkin mukaan teleologisia elementtejä. Moraalisesta toimijuudesta tulee näin ihmisen metafyyssinen idea eli ideaali ihmisolemus, jonka toteutumiseen yhteiskunnassa tulee pyrkiä. Rawlsin moraalisen autonomian vaatimus rakentaa meille tietyn näkemyksen siitä ihmisyydestä, jota järjestäytyneessä yhteiskunnassa pyritään kunnioittamaan ja toteuttamaan. Rawlsin mukaan ihmisellä, ottaessaan ideaalin päätöksentekijän roolin, on kyky autonomiseen moraaliseen arviointiin. Tämän moraalinen autonomia on ihmisen kohtelemista päämääränä sinänsä ja juuri sehän oikeudenmukaisuuden periaatteiden avulla pyrittiin turvaamaan. Valtion puolueettomuuden vaatimuksesta huolimatta yhteiskunnalla on selvä kollektiivinen päämäärä eli yksilön moraalisten kykyjen toteuttaminen.

Toisaalta kaikilla yksilöillä on myös omassa elämässään yhteinen oman ihmisyytensä toteuttamisen päämäärä: moraalisen identiteetin ja moraalisen autonomian kehittäminen. Näin edes liberalistinen yhteiskunta ei voi koskaan olla täysin puolueeton eikä vailla mitään yhteistä päämäärää. Rawlsin teoriassa itse asiassa ylipäätään pelkkä hobbesilainen itsesuojeluvaisto ei riitä järjestäytyneen yhteiskunnan perustaksi, vaan nimenomaan moraalisten kykyjen olemassaolo on edellytyksenä yhteiskuntasopimuksen solmimiselle.

Nämä uskantilaiset yhteydet ovat siirtäneet Rawlsin klassisen liberalismiin ulkoisesta vapaudesta vapauden toteuttamiseen. Yksilön tahto on vapaa silloin, kun hän valitsee sellaiset oikeudenmukaisuuden periaatteet, joihin sekä hän itse että myös muut moraaliset ja poliittiset agentit voivat ja haluavat sitoutua. Tahdon vapaus on siis itse asiassa rajoitteiden ja ehtojen rationaalista ja välttämätöntä valitsemista. Tässä valitsemisprosessissa toteutuu ihmisluonto.

Deontologisen liberalismiin korostama ihmisen vapaus valita omat arvonsa ja päämääränsä ei loppujen lopuksi toteudu niinkään oikeudenmukaisuuden periaatteiden sallimissa rajoissa, vaan näiden periaatteiden välttämättömässä valitsemisessa. Itse tämä valitsemisprosessi on

yhteiskunnan jäsenyyttä ja sen järjestäytymistä – ja viime kädessä ihmisyyden mahdollisuuksien toteuttamista. Omat henkilökohtaiset päämäärät voidaan valita vasta sen jälkeen kun oikeudenmukaisuuden periaatteet on valittu niiden itsensä vuoksi. Näin Rawlsin poliittisesta liberalistisesta tuleekin moraalisesti yhtä vaativaa kuin Kantin kategorisesta imperatiivista.

Rawlsin metodologinen yhteys angloamerikkalaiseen empiristiseen liberalismiin sekä yritys luopua metafysiikasta siirtää kuitenkin tämän teorian normatiivisen rakenteen justifoimiselle keskeisen kantilaisen 'hyvän tahdon' ideaalin syrjään. Tällöin hyvinvointiliberalismi ei enää pysty suoraan tunnistamaan yhteyksiään liberaalin humanismin keskeisiin objektivistisiin arvoihin ja sen normatiivinen suunta hämärtyy.

Sen sijaan sellaiset alunperin metafysiset ideaalikäsitteet kuin tasa-arvo, autonomia, (tahdon) vapaus ja suvaitsevaisuus tulkitaan empiirisesti eli nähden ne pikemminkin jo olemassa olevina tosiasioina kuin tavoiteltavina arvoina.

Keskeinen ongelma tälle empiristiselle tulkinnalle on sen naturalistinen näkemys ihmisluonnosta eli ihmisen moraalisuuden ja moraalisesta vastuusta unohtaminen. Tällöin yksilön potentiaalisen moraalisesta ja poliittisesta toimijuudesta aktualisoimisen tilalle tulee ihmisten oman edun ja yksityisen onnen tavoittelu. Kuitenkin silloin kun kansalaiset vieraantuvat sekä omista moraalista kyvyistään että yhteisten asioiden hoidosta eli politiikasta, hyvinvointivaltio ajautuu kriisiin menettäen samalla legitimitettinsä.

Rawlsin keskeisen kompastuskivenä näyttää näin olevan Kantin moraaliteorian liian vapaa soveltaminen. Rawlsin pragmatismi omaksuu Kantin rationalistisen testin, mutta hylkää sen metafysiikan, johon tämän testin auktoriteetti alunperin perustuu. Rawls pyrkii johtamaan yhteiskunnalliselle oikeudenmukaisuudelle sellaiset periaatteet, jotka ovat kaikkien rationaalisten ja autonomisten kansalaisten välttämättä hyväksyttävissä. Samalla hän kuitenkin hylkää Kantin dualistisen ontologian, joka jakoi tiedollisen ja tietävän subjektin käsitteen metafysisesti kahden erilaisen maailman välille.

Lakia säätävänä tekijänä "olioiden sinänsä" maailmassa subjekti edusti ihmisen ideaa ja ideaalia, joka oli riippumaton luonnon laeista ja ihmisen empiirisen luonteen rajoituksista. Ilmiömaailman jäsenen subjekti taas joutui taistelemaan maailman "houkutusiksi" vastaan soveltaen universaalien moraalilain vaatimuksia parhaalla kyvyllään aina kulloistenkin tilanteiden mukaan. "Olioiden sinänsä" maailmassa subjektin keskeisenä ominaisuutena olivat intellektuaalinen ja moraalinen "hyvä tahto". "Ilmiömaailman" jäsenen subjekti oli kuitenkin taipuvainen itsekäisyyteen ja oman edun tavoitteluun. Näin ero Rawlsin metodologisen individualismin ja Kantin epistemologian välillä on siinä, että Kantin mukaan tieto moraalilaista löytyi ihmisjärjestä sinänsä; tietona ihmisen mahdollisuuksista ihmisenä ja näiden mahdollisuuksien kunnioittamisena.

Rawlsin hyvinvointiliberalismissa tätä erottelua ei tehdä. Sen sijaan Rawls pakkaa valistuksen liberalismiin yhdeksi paketiksi. Tällöin yhteiskuntasopimuksessa käytetty 'metodologinen subjektisti' perustuu toisaalta empiristiselle epistemologialle ja naturalistiselle moraalil- ja ihmiskäsitykselle sisältäen kuitenkin samanaikaisesti myös selvästi metafysisiä oletuksia ideaalista ihmisolemuksesta.

Rawlsin sanoutuessa eksplisiittisesti irti valistuksen metafysiikasta metodologiset subjektit jäävätkin lopultakin vain toistensa kanssa identtisiksi ontoiksi kuoriksi. Tällöin on todellakin hyvin vaikea löytää vastausta siihen kysymykseen, onko Rawlsin metodologisten subjektien tarkoituksena esittää ihmisyyden metafysiinen idea ja ideaali, jonka toteuttamiseen meidän tulisi aktuaalisissa yhteiskunnissa pyrkiä vai esittävätkö ne vain, empiristisen ja deskriptiivisen kuvauksen ihmisluonnosta sellaisena kun se modernissa läntisessä kilpailuyhteiskunnassa ja markkinademokratiassa on perinteisesti ilmennyt. Jos tätä eroa ei tehdä, tosiasiat ja arvot

menevät keskenään sekaisin ja egoistinen oman etunsa maksimoija nähdään helposti sellaisena ihmisedealana, jota meidän nykyaikaisessa kilpailulle perustuvassa markkinayhteiskunnassa tuleekin yrittää toteuttaa. Toisin sanoen mikäli hyvinvointiliberalismin taustalla vaikuttavia objektivistisia arvoja ihmisyyden ideaalista ei tuoda esille, joudutaan helposti radikaalin arvo-subjektivismiin alueelle. Tällöin ihmisten moraalinen identiteetti ja kulttuurillinen tai yhteisöllinen identiteetti menevät helposti keskenään sekaisin.

Yhteisen objektivistisen moraalistandardin puutteessa, hyvinvointiliberalismin metodologisen esittämä empiristinen malli länsimaisesta ihmisestä rationaalisena omaa etuaan maksimoivana egoistina saakin metafyyssisen luonteen ja se nähdään helposti jonkinlaisena normatiivisena modernin kansalaisen ihanteena, jonka toteuttamiseen vapaan talouden kilpailuyhteiskunnassa kaikkien tulisi pyrkiä.

Lopuksi

Rawlsilainen hyvinvointiliberalismi voisi välttää ainakin osan ongelmistaan, mikäli siinä tuotaisiin julki sen laajemmat moraalifilosofiset yhteydet eli siirtyisi metodologisesta individualismista kohti moraalista individualismia. Jos hyvinvointiliberalismin takaa paljastuva humanistinen perusta ja siihen liittyvä teleologinen ajatus ajatuksen ihmisen itseisarvosta autonomisena moraalisen ja poliittisen toimijana tuotaisiin esille, silloin käytännössä hyvinvointidemokratian tehtäväksi ei riittäisikään pelkästään formaalien oikeuksien turvaaminen ja materiaalisten resurssien reilu jako.

Sen lisäksi tavoitteena tulisi olla myös sellaisen yhteiskunnallisen ja moraalisen ilmapiirin aikaansaaminen, jossa yksittäisten kansalaisten moraaliset autonomia ja toimintavalmiudet pääsevät kehittymään. Tämä vaatii moraalisen itsenäisen kriittisen ajattelun korostamista sekä laajempaa yksilön vastuun ajatusta.

Säilyttääkseen legitimitettinsä modernilla hyvinvointivaltiolla olisikin näin hyvin vaikea ja haastava tehtävä pyrkiä tämän moraalisen individualismin eli yksilön moraalisen toimijuuden ylläpitämiseen ja kriittisen kansalaisuuden kehittämiseen eikä suinkaan sen kansalaisten autonomisen moraalisen päätöksentekokyvyn tukahduttamiseen markkinavoimien vaatimusten edessä.

Ilman siirtymistä kohti moraalista individualismia, Rawlsin metodologian ongelmaksi jää Humen lain rikkomisesta seuraava kehämäinen päättely. Metodologisen individualismin käyttäminen poliittisen auktoriteetin justifioimisessa kun on siinä mielessä ongelmallista, että mikäli modernin moraal- ja yhteiskuntafilosofian tarkoituksena on hylätä metafyyssinen spekulatio, ei moraalista ja poliittista auktoriteettia ole perusteltua johtaa myöskään ihmisjärjestä sinänsä. Toisin sanoen ihmisjärjellä ei ole mitään erityistä asemaa, joka oikeuttaisi sen asettamisen kaiken ylimmäksi auktoriteetiksi.

Ainostaan mikäli hyväksytään ajatus ihmisolemuksesta, jota on viime kädessä pyrittävä aina toteuttamaan, voidaan myös järjen auktoriteetti oikeuttaa. Ilman tätä muutokselle ja täydellistymiselle tilaa antavaa aspektia jää poliittinen liberalismi edelleenkin johtamaan siitä, mikä on, sen, minkä pitäisi olla.

Mielenkiintoinen yhteys on tällöin liberalismien ja kommunitarismin normatiivisen suuntauksen välillä, sillä nämä vaatimukset ovat juuri niitä samoja, joita kommunitaristienkin yhteiskuntakritiikki on pyrkinyt ajamaan. Näin Rawlsin hyvinvointiliberalismin ja kommunitaristisen liikkeen väliltä löytyy juuri mannermaisesta liberalistisen humanismin yksi keskeisistä arvoista, joka korostaa nimenomaan sitä, ettei vapaata tahtoa ja moraalista autonomiaa voida saavuttaa ilman vastuuta, eivätkä yksilön oikeudet toteudu mikäli niitä ei tasapainoteta vastaavien velvollisuuksien kautta.

Sekä hyvinvointiliberalismin että sen kommunitaristisen kritiikin normatiiviset juuret, niiden erilaisista metodologisista lähtökohdista huolimatta, voidaan jäljittää individualistisen humanismin ja sosiaaliliberalismin traditioon. Tämän mallin mukaan korostetaan, että valtion tulee turvata myös huonompiosaisille kansalaisilleen sellainen perusturva, jonka avulla myös nämä kansalaiset voivat kehittyä moraalisesti ja poliittiseksi itsenäisiksi päätöksentekijöiksi, mutta oppivat kuitenkin samalla ottamaan vastuun omasta elämästään.

Näin on mielenkiintoista huomata, että samanaikaisesti kun Euroopan poliittinen ja taloudellinen yhdyntymisen ja sosiaalivaltion kriisi ovat vieneet eurooppalaista poliittista ajattelua ja taloudellista filosofiaa yhä selvemmin kohti angloamerikkalaisen liberalismin arvoja, perinteinen amerikkalainen ja englantilainenkin taloudellinen liberalismi on lähtenyt etsimään joko tietoisesti tai osittain varmasti tiedostamattaan laajempaa moraalista sisältöä länsimaiselle individualismille juuri mannereurooppalaisesta traditiosta.

Valtiot. tri Sirkku Hellsten toimii Suomen Akatemian tutkijatohtorina Helsingin yliopiston Filosofian laitoksella. Kirjoitus perustuu esitelmään Suomen Filosofisen Yhdistyksen kokouksessa 19.11.

KIRJALLISUUTTA

- Aristoteles (1991): *Politiikka*. Suomentanut A. M. Anttila. Gaudeamus, Jyväskylä.
- Bernin, Isaiah (1969): *Four Essays on Liberty*. Oxford University Press, Oxford.
- Gauthier, David (1986): *Morals by Agreement*. Clarendon Press, Oxford.
- Hegel, G.W.F. (1991): *Elements of the Philosophy of Right*. Cambridge text in the history of political thought. Edited by Allen W. Wood. Translated by H.B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hobbes, Thomas (1985): *Leviathan*. Toim. Michael Oakeshott. (Alkuperäinen teos 1651.) Collier MacMillan, New York.
- Kant, Immanuel (1990): *Siveysopilliset pääteokset*. Kääntänyt ja selityksin varustanut J.E. Salomaa. (Alkuperäiset teokset 1785 ja 1788). WSOY, Porvoo.
- MacIntyre, Alasdair (1981): *After Virtue*. Duckworth, London.
- MacIntyre, Alasdair (1988): *Whose Justice? Which Rationality?* Duckworth, London.
- Nozick, Robert (1974): *Anarchy, State, and Utopia*. Basic Books, New York.
- Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*. Harvard University Press, Cambridge.
- Rawls, John (1993): *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York.
- Sandel, Michael (1982): *The Limits of Justice*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Sandel, Michael (1996): *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge.
- Taylor, Charles (1973): *Hegel and the Modern Society*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Taylor, Charles (1989): *Sources of the Self: The Making of Moral Identity*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Walzer, Michael (1983): *Spheres of Justice*. Basic Books, New York.