

Reports from the Department of Philosophy  
Vol. 35

# **E PLURIBUS UNUM**

**Scripta in honorem Eerik Lagerspetz  
sexagesimum annum complentis**

Edited by  
*Marko Ahteensuu*

University of Turku  
Finland

Copyright © 2016 Marko Ahteensuu  
& Contributors (Individual Chapters)

## SERIES EDITORS

Olli Koistinen  
Juha Räikkä

Department of Philosophy  
University of Turku  
FIN-20014 Turku  
Finland

ISSN 1457-9332  
ISBN 978-951-29-6395-9 (PRINT)  
ISBN 978-951-29-6396-6 (PDF)

Painosalama Oy – Turku, Finland 2016



# Sisällysluettelo

<b>Alkusanat</b>	<b>vii</b>
<b>1. Law and the Practical Reason</b> <i>Aulis Aarnio</i>	<b>1</b>
<b>2. Biohacking and Citizen Engagement with Science and Technology</b> <i>Marko Ahteensuu &amp; Heike Blockus</i>	<b>16</b>
<b>3. Milloin puolueettomuutta tarvitaan?</b> <i>Kaisa Herne</i>	<b>35</b>
<b>4. Ajatuksia esineellistymisen käsit- teen rehabilitoimiseksi</b> <i>Heikki Ikäheimo</i>	<b>47</b>
<b>5. Sartren ja Heideggerin humanismi -kiista eli epätodennäköinen dialogi</b> <i>Leena Kakkori &amp; Rauno Huttunen</i>	<b>60</b>
<b>6. Conceptual Actions and Objectivity in Kant</b> <i>Olli Koistinen</i>	<b>76</b>
<b>7. Häpeästä ja itsetietoisuudesta</b> <i>Jussi Kotkavirta</i>	<b>83</b>
<b>8. Yhteisiä kokemuksia</b> <i>Olli Lagerspetz</i>	<b>99</b>
<b>9. Mitähän professori Riker sanoisi tänään? Poliitiikan teorian ja sosiaa- lisen valinnan jälleennäkeminen</b> <i>Hannu Nurmi</i>	<b>114</b>
<b>10. Mietteitä bioetiikasta, politiikasta ja omatunnosta</b> <i>Markku Oksanen</i>	<b>125</b>

<b>11. Kansalaisen episteeminen kompetenssi demokratian toteuttamisessa</b>	<b>143</b>
<i>Maija-Riitta Ollila</i>	
<b>12. Moraalisesti oikean ja väärän suhteesta moraalisiin velvollisuuksiin</b>	<b>159</b>
<i>Arvi Pakaslahti</i>	
<b>13. Edvard Westermarck ja objektiivinen moraal</b>	<b>165</b>
<i>Juhani Pietarinen</i>	
<b>14. Justice and Stability</b>	<b>176</b>
<i>Juha Räikkä</i>	
<b>15. Sopimusten tulkinnasta</b>	<b>183</b>
<i>Seppo Sajama</i>	
<b>16. Sattuma ja harkinta demokraattisessa päätöksenteossa</b>	<b>200</b>
<i>Maija Setälä</i>	
<b>17. Onko aito ruoka parempaa?</b>	<b>217</b>
<i>Helena Siipi</i>	
<b>18. Abortti, oikeus ja velvollisuus: Terveystieteiden tutkimuskeskuksen lakisääteisestä oikeudesta kieltäytyä osallistumasta raskauden keskeytyksiin vakaumuksellisista syistä</b>	<b>229</b>
<i>Tiia Sudenkaarne</i>	
<b>19. Ambedkar and the Imperative of Integration</b>	<b>249</b>
<i>Lars Vinx</i>	
<b>20. MPs as Slack Maximizers: Do MPs Hide in the Crowd?</b>	<b>262</b>
<i>Matti Wiberg</i>	

# Alkusanat

Tämä teos on kollektiivinen onnittelu professori Eerik Lagerspetzille hänen 60-vuotissyntymäpäivänään 5.3.2016. Kirja koostuu näistä alkusanoista ja kahdestakymmenestä artikkelista. Kirjoittajina toimii Eerikin väitöskirjan ohjaaja, kollegoita, nykyisiä ja entisiä oppilaita, ystäviä sekä lähisukulainen. Onpa mukana yksi tuntematonkin. Kirjoitusten aiheet vaihtelevat suuresti: käytännöllisestä järjestä uuden CRISPR-Cas9-geenitekniikan käytön hyväksyttävyyteen, Kantista Sartreen, puolueettomuudesta häpeään, sopimusten tulkinnasta sattuman rooliin demokraattisessa päätöksenteossa, abortin oikeutuksesta kansanedustajien käyttäytymisen mallintamiseen – vain joitakin mainitakseni. Kirjoitusten kielinä ovat suomi ja englanti, vaikkakin kirjan nimi on latinaksi. Palaan tähän tuonnempana.

Eerik on käytännöllisen filosofian professori Turun yliopiston filosofian yksikössä. Hän väitteli samaisesta yliopistosta valtiotieteiden tohtoriksi 1989, jonka jälkeen hän on työskennellyt myös Jyväskylän yliopistossa. Jatko-opiskeluaikanaan Eerik vieraili Oxfordin yliopiston Balliol Collegessa professori Joseph Razin ohjauksessa. Eerikin tutkimus koskee muun muassa instituutioita ja sosiaalista ontologiaa, demokratiakäsityksiä ja yhteiskuntasopimusteoriaa, äänestysmenetelmiä ja julkisen valinnan teoriaa yleisemmin, päätöksenteon rationaalisuutta sekä monien oikeusajattelijoiden teorioita. Eerik onkin kansainvälisesti tunnettu tutkija. Hänen uusin kirjansa *Social Choice and Democratic Values* (2016) ilmestyi juuri Springeriltä.

Tämän teoksen toimittaminen on ollut antoisa prosessi. Käsillä olevan lopputuloksen lisäksi siihen sisältyi lukuisia, innostavia keskusteluja kirjoittajien kanssa. Suurkiitos vielä kaikille osallistuneille! On ollut ilo ja kunnia työskennellä teidän kanssanne, ja siinä samalla ainakin allekirjoittanut oppi paljon. Ehdotus latinankielisestä kirjan nimestä tuli professori Juha Räikältä – kiitos siitä. Myös emeritusprofessori Hannu Nurmen äänestysmenettelyitä koskevan artikkelin otsikko tarjosi inspiraatiota. Ajatuksena on, että nimi yhtäältä kuvaisi tätä kirjaa sekä sen syntyprosessia ja toisaalta tarjoaisi linkin, vaikka vain ohuenkin, Eerikin tutkimusintresseihin (demokratiaan, aggregaatioon, kansan tahtoon, yhteiskuntasopimukseen ja perustuslain kirjoittamiseen, äänestysmenetelmiin jne.). Lisäksi fraasi ”*e(x) pluribus unum*” löytyy eri muodoissaan joidenkin filosofien teoksista. Esimerkiksi kirkkoisä Aurelius Au-

gustinus (354-430) toteaa *Tunnustukset*-teoksensa neljännessä kirjassa seuraavasti:

Yhteiset, milloin vakavat, milloin leikilliset keskustelut, keskinäinen hyvántahtoisuus, yhteiset lukuhetket hauskojen kirjojen ääressä (...) Me milloin opetimme toisiamme, milloin opimme toisiltamme. Kaipasimme kovin poissaolevia ystäviä ja iloitsimme saadessamme heidät jälleen seuraamme. Näin ja monella muulla tavalla sydänten antaessa ja saadessa rakkautta, joka ilmeni kasvojen hymynä, ystävällisinä sanoina, silmäyksinä, lukemattomina miellyttävinä piirteinä, mielemme oli sytytetty samaan hehkuun, ja meistä *monesta* oli tullut *yksi*. (Augustinus 2003, 123-4; kursivointi lisätty.)

Kirjan nimen tarkoituksena on suunnata huomio näihin varhaisiin viittauksiin sekä edellä mainittuihin miellelyhtymiin ja konnotaatioihin fraasin nyttemmin tunnetumman symboliikan ja käyttöyhteyden sijasta.

Hyvä Eerik, parhaimmat onnittelut merkkipäivänäsi ja antoisia lukuhetkiä!

## **Kirjallisuus**

Augustinus (2003). *Tunnustukset*. Suom. Otto Lakka (suomennoksen alkuteksti: Augustini Confessiones. Bruder, C.H. [ed.]. Leipzig; 1919 sekä uudempi laitos 1969). Helsinki: Sley-kirjat.

Tukholmassa 7.2.2016  
Marko Ahteensuu

# 1. Law and the Practical Reason

*Aulis Aarnio*

University of Helsinki and Tampere  
[aulis.aarnio@kolumbus.fi](mailto:aulis.aarnio@kolumbus.fi)

Law is by its nature a teleological phenomenon. It exists for a certain purpose, a certain goal. The said goal may be the realisation, upholding or suspension of a specific state of affairs. This premise has been expressed in clear terms by *Georg Henrik von Wright*. He holds that every (legal) norm receives its ultimate binding force from a certain goal. The claim is in a key position in two areas of von Wright's thought, in the logic of norms and in reasoning based on so-called practical imperatives. In spite of the central position of the logic of norms (deontic logic) and the ontology of norms in von Wright's thought, I shall set them aside for the time being. Instead, I will focus on examining the problem of practical reason and, more specifically, the question on how practical reasoning and teleology relate to the foundations of law and legal thought.

What the teleological thesis means is that man's practical reason is always directed toward a goal, and for this reason, his actions can be understood and explained from a setting of goals and means. This also goes for law, but we should not understate the problems raised by extending the teleological thesis to cover an institutional phenomenon like law. Goal-oriented activity is always intentional and requires an agent who sets the goal and acts in order to reach it. There must exist the *will* of realising the goal. In the case of law, it is natural to think as lawyers traditionally do and see this as concerning the *will of the legislator*. The answer brings forth more problems than it solves.

How is the will of the legislator construed or which facts are to be used to base a claim on the content of said will? These problems are closely related to all critique of will theories. It can be formulated as a question: Who or what is behind the will when discussing the will of the legislator? *Karl Olivecrona*, among other Scandinavian realists, held the question as falsely formulated. There exists no such thing as the will of the legislator.



To distance himself from will theory, Olivecrona set up to defend the so-called theory of free imperatives. However, a move like this does not solve the ontological problem regarding the foundation of law. We can still ask the question: If the case is so, then how do free imperatives exist?

If we still wish to hold on to law's teleology and to the fact that the will of the legislator is in some ways relevant as the foundation for law's binding force, we must be able to provide grounds for a solution to the so-called problem of the collective agent. In what follows, I will try to achieve this by starting from von Wright's theory of practical reasoning and especially his theory of action. After these examinations, I will present my own characterisation of law's teleology and a preliminary answer to the ontological problem on how law exists when supported by the assumption of teleology. First, I will analyse the problem of collective action in the light of three sub-questions:

- (1) What is the structure and the status of the general theory of action introduced by Georg Henrik von Wright;
- (2) is this theory applicable to such performative acts as judicial decisions or passing a statute; and finally,
- (3) is it possible at all to speak about action in connection with such highly institutionalised collective agents as collegial courts or legislator?

To elaborate these problems, some conceptual clarifications are necessary.

Legal activities like judicial decisions can be analysed from at least three angles, namely from a descriptive, justificatory and teleological point of view. In the (heuristic) description, either the context of discovery or the procedure leading from the reasons to the action is presented. An example of a scientific discovery which is often mentioned is the well-known story of Newton's discovery of the law of gravity, whereas the "question and answer-method" used by Agatha Christie elucidates heuristically the detective's thinking procedure in finding the murderer. This kind of logic of discovery has in recent years been developed on a general level e.g. by Jaakko Hintikka. The "logic of discovery" in the latter case may be either structural (legal-logical) as in Hintikka's theory or psychological, i.e. it may describe either the "moves" from one argument to another and finally to the conclusion, or be interested in the internal psy-

chological mechanisms causally guiding the decision-maker to utilise the reasons. Depending on perspective, the matter can be seen from the point of view of either individual or social psychology.

In the following, the focus of the presentation is on *the explanation of the legal behaviour*. In this regard, a special problem is encountered. The reasons (R) in the justificatory procedure are not necessarily reasons for action at all, but norms, facts or values supporting *ex post* the normative consequence, and therefore the so-called theoretical syllogism is a useless tool when one tries to understand, for instance, judicial decision-making procedure or the passing of laws in the legislative procedure. When explaining a legal activity like a judicial act or legislation, the focus lies on an act. Somebody has acted in a certain way, and our task is to understand this activity. For this purpose, one needs a theory formulated in other than justificatory terms. This theory can be called the theory of action.

Keeping this in mind, one encounters, for instance, the following types of questions:

- (1) What is the theoretical structure of the explanative approach as far as human behaviour is concerned?
- (2) Is it possible to interpret judicial and/or legislative activities as intentional behaviour?
- (3) Is the general theory of action applicable to individual behaviour only, or does it also suit collective agents?

The first question deals with the basic notions of action theory itself and their use in the explanation of human behaviour. The second refers to the limits of intentional behaviour in judicial life, and the third presupposes an answer to the classical problem of ontological, epistemological and methodological individualism.

According to Peter Winch, understanding social behaviour necessarily presupposes established rules or rule-like standards. This is the very element that creates interactive ties between different events and modes of behaviour. If a person's behaviour cannot be said to follow any socially established practice, there is no basis for understanding this behaviour. However, at least the following of a rule seems to exclude any purposiveness to human behaviour. To follow a rule is like going along the rails, as Wittgenstein put it. Is it therefore impossible to govern "normatively guided" behaviour by means of the concept of action?

If one has a disposition to follow given rules, one may behave intentionally without making any purposive choices between alternative options. This is even clearer in a case when the agent follows the rules “blindly”, i.e. with no volitive concern as regards the norms.

This is linked with the distinction between institutionalised and intentional behaviour. According to von Wright, behaviour is institutionalised if, and only if, and individual has the disposition to follow a rule “mechanically”. The agent has internalised the rules of the game and even in applying them he acts without questioning their interpretation.

Not only social habits but also many other forms of social behaviour, for instance obeying traffic rules, are internalised. In the field of law, I have called these routine cases. With regard to them, the following of the rule and purposiveness are mutually exclusive. When a person has internalised a rule which forbids him to cross the street when the traffic lights are red, he does so “automatically” and not due to his purpose to follow those rules. Internalised behaviour is not accompanied by purposive deliberation. Here, one can speak, so I believe, about a strictly norm-oriented behaviour, or from a slightly different perspective and in keeping with the Weberian terminology, about norm-rationality (*sensu stricto*).

However, the reflective “following the rule” can normally be considered intentional. This is even clearer in the case of “following a principle”. Principles are only standards open to weighing and balancing. The reflective following a norm (either rule or principle) is goal-rational. The agent is forced to weigh up the consequences of his action and to make a choice between certain alternatives available in each case. In doing so, the agent intentionally directs his action according to the goals using the framework given by the norms as his means. In the following, the focus will be on this type of intentional (legal) behaviour using the behaviour of Parliament as an example.

The term “action” means here effecting a change in the world or preventing it. The description of an action can thus be given describing all the changes in the world consisting of generic states of affairs. Their existence is not relative to a certain time or place (for example, the sun shines). At a given moment, every generic state of affairs either prevails or does not. A description of a state of the world ( $m_1$ ) at the moment ( $t_1$ ) thus depends on whether a state of affairs (a) ‘constituting’ the world is present or absent.

Reality does not actually consist of separate parts. There exist numerous dependencies between the ‘parts’ of the world. The atomistic world-picture leads, in its extreme, to a distribution of the world. The simplified

model is, however, of great theoretical value, and therefore, the atomistic picture serves well the purposes of the theory of action.

An event is to be understood as a change in the state of the world:  $m_i \rightarrow m_j$ . The different states of the world can be temporally arranged into a successive series, i.e. into the history of (this) world. According to von Wright, the transition can be logically described with connective T. Thus,  $a(Ta)$  means no change. Consequently,  $a(T \text{ non-}a)$  is “a disappears”  $\text{non-}a T a$  means “a appears” and  $\text{non-}a T \text{ non-}a$  the same as “a fails to appear”. The logic of change can actually be seen as a formal theory of connective T which co-ordinates states of the world over a time span, provided that inquiry is confined to finite changes in the system and that it happens within a discrete period of time.

A mere theory of change as such is an inadequate tool in describing individual actions in the world. Action is an active interference with the course of world history. A certain world history results from an action if and only if the world would have been different without the agent’s activity. We must know not only how the world actually changes, but also how it would have been changed from one occasion to the next, if there had been no interference by an agent with the course of history.

In this regard, an action can be characterised as a change (from the initial state  $F_i$ , to end state  $F_e$ ) taking place with regard to the counterfactual state ( $F_e$ ). Using the connectives “T” and “I” the notion of action can now be logically expressed in the formula:  $a_i T(a_j I a_c)$ . “I” is here “instead of” and the formula can thus be read: “ $a_i$ , and then  $a_j$  due to the agent, instead of having  $a_c$ , owing to nature”.

Yet, the impact of an action on world history can be demonstrated in the form of a specific path of activity, i.e. in the form of a topological life-tree starting from a certain initial state ( $F_i$ ). The life-tree indicates the possibilities at the agent’s disposal in the world, actually limited on many different grounds.

The description of the life-tree is not enough for the notion of action. We also have to answer the question: Why did the person act as he did? And this question presupposes information about the agent’s goals, generally about his intentions. Understood in this way, the concepts of “goal” and “consequence” are referentially identical only in a special sense. The aim to achieve a certain state of affairs makes the consequence a goal, but not vice versa; not all consequences are the goals of an agent.

Nonetheless, setting a goal does not necessarily lead to its successful realisation. An act may also fail. The achievement of a goal usually only fully succeeds in routine actions.

By taking the goal into account, the theory of action is supplemented by a volitive addition, the aspect of human will. Unless the agent interferes in the course of events, the state of world  $S_1$  will come about. The agent himself wants to bring about state  $S_2$ , which differs from state  $S_i$ . To bring about  $S_2$  the agent has to take measures which, in his understanding, will ensure success. If the world still remains in the state  $S^1$ , the agent has failed.

The action thus presupposes, besides the goals, two kinds of beliefs (1) the assumption concerning the counter-factual state  $F_e$ , and (2) evaluations of the alternative end-states (E).

Every current strategy is deficient. The agent does not know for certain III, initial state, nor is he sure of the consequences. Therefore, the theory of action necessarily has stochastic features. The action leads from one stochastic state to another. In analysing the notion “doing”, the aspect of “interfering in the world” is important. This human aspect presupposes the agent being aware not only of his goals but also of the state of world. Let us call these two intentional epistemic presuppositions. The latter covers the initial state at the await of the action as well as a forecast of how the world would look any interference.

In this regard, the analysis of “doing” may concern either a prospective or a retrospective point of view. Prospectively, the focus lies on planning: The agent has fixed certain goals and he then plans the “moves inside the life-tree” choosing proper means to reach the goal or at least to maximise the chances of reaching it. The retrospective aspect, in turn, looks at the past. The subject matter of the analysis is an existing behaviour, something which has already happened. The task is to understand this behaviour as an action, to give it an intentional (teleological) explanation. In the following, only the retrospective aspect will be dealt with.

Schematically, this kind of an understanding / explanation is a form of practical reasoning, and here “practical reasoning” does not, as in the case of the justification of judicial decisions, concern norms or values but an action: A did T because he sought to bring about E and thought that T is necessary as regards reaching E. It is practically necessary for A to perform T under the condition that the premises at issue (goal and epistemic assumption) are valid.

Practical reasoning can thus be formulated in the form of a so-called practical inference (or syllogism; cf. the theoretical one):

P<sub>1</sub>: A aims at E

P<sub>2</sub>: A considers T to be necessary for E C: A undertakes to do T

The practical inference can be read: “The starting point, that is, its major premise, refers to a matter that is desired, aimed at; the minor premise associates with this matter an individual act, as a means leading approximately to the end; the conclusion consists of adopting the means to achieve the end”.

In other words, the minor premise is based on a technical norm. It expresses what has to be done if a certain state of affairs prevails. Practical syllogism and the notion of the technical norm are thus closely connected to each other. From the major and minor premises follow not only a normative consequence (A ought to do T), but a fact: A undertakes T. This is the most radical difference between the theoretical and practical syllogisms.

A practical syllogism, formulated in this way, does not violate the distinction between *Is* and *Ought* (*Sein* and *Sollen*). The premises P<sub>1</sub> and P<sub>2</sub> both refer to facts, not to norms or evaluative standpoints. Hence, the factual consequence results from facts. On the other hand, the practical syllogism gives an answer to an old philosophical problem: How is knowledge transformed into human action.

However, there are problems as far the bindingness of the inference is concerned. In other words, does the practical inference actually proceed from intentions to action, or is it logically conclusive, as von Wright asks. According to von Wright, “A intends to do T” can be translated into an expression “A does T intentionally”. This is certainly so taking into consideration the time dimension: A now intends to do T. As von Wright says, the expression is here rendered in the language of doing. The conclusion can easily be put in the form “A does T”. A cannot intend “to do now” and, at the same time, not to do T. A has an intention to do something at the present moment.

It is not necessary to take into account here either non-expected or hidden consequences (dysfunctions). The agent’s behaviour can be understood only on the basis of the material, which was available for him at the moment of action. Thus A, at any rate, undertakes to perform T. Although “undertaking” would seem to save the conceptual framework, A may still be prevented while he undertakes to do T.

The focus of this presentation lies on the behaviour of Parliament. Are there theoretical reasons to define this kind of behaviour as an action in the sense of the general theory of action? The legislative procedure as such can certainly not be understood as a proper action in terms of von Wright’s theory. It is more an activity consisting of numerous individual actions. However, at least in some cases the “final step” of the procedure,

passing the statute, seems to be intentional, but not exactly similar to, for instance, running to the railway station or opening a window or raising one's hand in a classroom.

Legislation is a performative act in the true Austinian sense, and in this it is similar to, for instance, sentencing a person to prison. Both of these, a statute and the sentence, are performed by the decision-maker himself. Giving a penalty or passing a statute can be compared to a donation: A gift of a watch is performed by the act of donation. In a similar way, the statute is constituted by the decision.

Judicial decision-making is merely norm-oriented only in such routine cases as, for instance, fining a person for illegal parking. In so-called difficult cases, the judge always has only a normative framework available. The core of the decision-making process then focuses on uncertainty either about the content of a norm or about the evidence.

In these, not uncommon cases, the judge's behaviour is as intentional as that of the person running to the railway station. Especially in cases of so-called consequential reasoning, the judge orientates himself according to certain systemic or social goals. The same holds true as far as the legislation is concerned.

The performative character of passing a statute is thus not an obstacle to applying the general theory of action to this type of human activity. It differs, of course, from simple forms of our like raising one's hand in a classroom, but it is still intentional activity. Something is, literally, done by Parliament.

It is possible to speak about collective action if and only if every individual belonging to the collective agent shares at least to a certain degree the same intention with the others. There must be a shared "we-intention" prevailing in the group, i.e. every individual is conscious about the intentions of the others and also knows that every single member of the group presupposes the others to be committed to that very intention. A mere (*ad hoc*) number of people at the market or on the street does not constitute a collective agent.

There are, however, different types of collective agents (and actions) depending on the degree of institutionalisation of the agents. At the one end of the scale are so-called group actions. In the cases of individual actions, there is only one agent: A is running to the railway station and the outsider is curious to know why he is doing so. However, it is also possible for several persons together to perform the same action. This can be called a group action if and only if the above presupposition of a shared intention prevails.

The description of a group action is of a similar type to the description of individual actions: The group X changed the state of the world in the way Y. The understanding of a group action is, however, more complicated. Let us take an example: A, B and C are pushing A's car on the street. All of the persons may have the same intention to act and the same beliefs on the facts of the case. All of them – A, B and C – want to get the engine to start in order to visit their friend, and they believe that pushing the car is, on that occasion, the necessary condition to start the engine.

However, the co-agents' intentions may, in details, also differ from or be even partially contradictory to each others. A as the owner of the car wants to visit his friend, B intends to help A, and C is only there for fun, although all of them believe that pushing the car is necessary to start the engine. This means that there is not necessarily a perfectly homogeneous intentional basis to understand the group behaviour. In some cases this may have consequences as far as the division of labour inside the group is concerned.

Group actions are often also analysed referring to the agent's retrospective responsibility with respect to actions. Then, a group action can respectively be thought of in terms of a composite or conjunction of the actions of two or more different agents. It is perfectly conceivable, however, that the group action includes the action of an individual agent who fails to share responsibility for the outcome of the group action. A person whose actions fail to constitute a causal contribution to the outcome cannot be said to be responsible for it, either. In the present contribution, the group actions and the problem of responsibility due to this type of action are left out of account.

## **The Notion of Collective Action**

Depending on the degree of institutionalisation, the collective agents may also be more structured than mere groups. This is the case for example as far as the General Assembly of the IVR is concerned. There is a valid Constitution of the IVR which defines the structure of the Assembly as well as individual actions and activities within it.

In this case it is possible to distinguish between different levels of agents on the basis of their roles inside the collective agent.



(1) Executive agents have shared intentions concerning their activities, and they have certain shared mutual beliefs on, for instance, the goals and tasks of the organisations. According to the Constitution of the collective agent, the participation of the executive agents is also jointly necessary for the functions of that organisation. Without such joint actions there will not be any General Assembly of the IVR.

(2) Some agents are only contributory but in this role jointly necessary for the collective agent. Their actions are controlled by the executive agents who also formally direct their intentions and beliefs concerning the actions.

(3) In addition to these two groups of agents there may be different other types of agents belonging to the collective agents but not being necessary for it in the same way as the executive and contributory agents are. They may be passive members of the association, paying only the fee but not taking part in the activities, or absolute free-riders such as some individuals using the social resources without taking any societal responsibility.

Some collective agents are even more structured than the General Assembly of the IVR. Let us mention as examples the (Finnish) Parliament and the (Finnish) Supreme Court. The Parliament is Parliament due to the Finnish Constitution in the same way that the General Assembly is the highest organ in the IVR on the basis of the IVR Constitution. Yet the Supreme Court is not only thus based on the Constitution but is also collegial due to the strictly defined procedures to make proposals and decisions. The behaviour of every single judge in the Supreme Court is norm-based so that his actions are necessary to a valid decision. In both cases, there are executive and contributory agents but no perfectly neutral members, much less free-riders.

In the following, only these kinds of highly institutionalised actions, especially those made by Parliament, are the subject-matter of this contribution.

According to the legal language, for instance, Parliament “behaves” in certain way, it makes decisions and gives valid laws, it has “goals”, “purposes” and “intentions” and it is said to “believe” certain matters to be necessary or sufficient with respect to the decisions etc. What does all this mean from the point of view of the theory of action? Is it at all possible to

apply the basic notions of von Wright's general theory of action to this kind of collective agent, and if it is possible, in what sense is the collective agent “doing” something and doing it “intentionally”?

### **An Ontological Point of View**

According to my ontological assumptions a collective agent like the Finnish Parliament is not an independent entity. It consists of individuals functioning in certain social roles. In this regard, the Finnish Parliament is a collective constituted by individual members of Parliament (200 persons) all functioning in a certain social role defined by Finnish statutory law (especially by the Constitution) and by the political tradition of the country.

The social role is thus an intermediate link between an individual A and the collective called Parliament, because only such an A who has the role of a Member of Parliament can be an element of the institutional entity “Parliament”.

However, this is not my point as far as the ontology of collective agents is concerned. One can ask at least one more question: What combines the social roles so that one can speak about “giving law”, “having a goal”, “intending something”, etc., or what makes, for instance, two hundred people sitting in the City Hall of La Plata participants of the XVIII World Congress of the IVR? Here again, I suppose, Eerik Lagerpetz gives help to us.

Such an entity as “The Finnish Parliament” can be compared to phenomena like “money”, “faculty of law”, “marriage”, etc. As we will see later on, the mutual belief is reflexive, or if one likes, circular. The beliefs referred to in the *analysans* refer, in their turn, back to these beliefs. The reflexivity is, however, not a weakness of the definition. As Lagerpetz points out, every individual sees the behaviour of all others as a part of his own environment with which he or she has to cope.

What about a situation when there prevails in the (Finnish) Parliament not only an agreement about certain decisions but a significant disagreement among its members? Can one speak in this very situation about shared mutual beliefs at all? To my mind, yes.

For the constitution of a collective agent the shared mutual beliefs are the necessary condition. The members of the collective agent have to share beliefs concerning what that collective agent, say the Finnish Parliament, or the General Assembly of the IVR, is. Without this kind of

“agreement” or “convention” there a collective agent does not exist because in the case of full disagreement the situation would be similar to everybody warring against everybody. There has to be at least “agreement” concerning the “hard core” of the agent and that “agreement” must cover at least the majority of the members.

It is quite another problem whether the (Parliamentary) members agree as far as a certain decision ( $D_i$ ) in a certain problem ( $P_i$ ) is concerned. This disagreement does not concern the constitution of the agent but the content of the decision concerning for example the commercial law.

What is said now about the ontology has an important consequence as far as the epistemological and methodological perspectives are concerned. The “will of Parliament” is only in a very vulgar sense the brute sum of the “wills” of individual Members (200) of Parliament. This could be the case if and only if all the Members of Parliament (1) actually have that special “will” (intent to achieve  $E$ ); (2) express this “will” in a non-contradictory way, and (3) there are no interfering factors preventing an individual member from realising his “will”.

In the majority of Parliamentary decisions this is not the case. Therefore this type of vulgar epistemological or methodological individualism does not hold true. On the contrary, there exists a scale of situations, and these situations are not at all like the above simple example.

In an extreme case, a Member of Parliament may even sleep throughout the whole procedure. In this case, an individual intention or will of that member does not actually exist.

Thus, the principle of moral symmetry, discussed by Georg Henrik von Wright in his “The Varieties of Goodness”, cannot be applied here either. Von Wright describes this man’s sense of symmetry in the following words: “If my wants are satisfied at the expense of another man’s, then why not his wants at my expense”. Parliamentary decision-making is not comparable to moral decisions.

Normally, members of Parliament are divided into (political) groups having asymmetric, even contradictory intentions and, concerning the subject-matter, different epistemic beliefs. In such a system an individual “will” is not significant because in Parliamentary voting individuals normally follow the orders and rules of their group instead of their own intentions.

Using von Wright’s terminology, the action is rather parasitic than symmetric. Von Wright defines a parasitic action as follows: “If  $X$  adds to the greater advantage of getting his share also the smaller advantage of

skipping his due, he will necessarily deprive some of his neighbors of their share in the greater good”.

This parasitic nature of political relations is typical both of the formation of the “will of the group” and that of the Parliamentary “will”. Neither of these “group wills” is normally the same as an individual will or a number of such wills.

Taking all this into account, the above conventionalist view touches the epistemological and methodological core of our problem. It is difficult, even impossible, to identify Parliamentary “will”, “goal” or “purpose” by reducing it simply to individual volitive acts. Parliamentary “will” is epistemologically always only a result of a political procedure, and speaking about the “will” presupposes the analysis of that procedure from a systemic point of view as for example Werner Krawietz in many contexts has done.

Methodologically it is thus not so important to try to grasp the individual “wills” of Members of Parliament but to analyse the procedure formulating the “collegial will of the Parliament”. As far as the explanation (understanding) of this procedure is concerned, it may, so to speak, be either norm-oriented or intention-oriented.

A norm-oriented Parliamentary procedure can be understood by referring merely to the norms regulating it. For instance, in order to understand why Parliament followed a certain order in passing the statute, one may only refer to the wording of the Constitution, according to which no other procedure was possible, and this very fact provides a sufficiently exact basis for our understanding.

However, there are still numerous cases (perhaps even the majority) where it is perfectly inadequate only to refer to certain norms. In these cases Parliament did not only intentionally follow certain norms but intentionally took the material decision A and not B. The alternative A was chosen deliberately.

Behaviour is in these situations intention-oriented (purposive) in the sense of deliberation, and there seem to be no problems at all to connect such notions as “goal” and “belief” to a collective agent, too, and say, for instance:

The Finnish Parliament behaved in such-and-such a way, because it wanted to achieve the goal E and believed the statute S to be a necessary means to realise this goal.

The “behaviour” of a collective agent, like the Finnish Parliament, also consists in this case of a series of activities, which in their turn are con-

stituted by a number of individual actions. Despite this complexity, one has good reasons to speak about “the action of Parliament” if the notion of “action” is understood as a general description of the “total” behaviour of the agent, for instance, of “passing a certain statute”.

## Conclusion

In cases of deliberation, the lawgiver’s behaviour can thus be understood on the motivational and epistemic basis, too, i.e. on the basis of shared mutual beliefs, and this, again, makes it possible to interpret statutes referring to the “intention” or “purpose” of the lawgiver.

Hence, the general theory of action is applicable to collective action, although with certain reservations. The difficulty of the application is not in the structure of the theory as such, or in its so-called “individual character”. As far as, for example, the theory of legislation is concerned, the future theoretical and empirical challenge will be in the analysis of notions like “agent”, “motive” and “belief”.

## Bibliography

Aarnio, Aulis (1999). “Law and Action”. – Meggle, Georg and Wojcik, Andreas (eds.), *Perspectives in Analytical Philosophy: Actions, Norms and Reality*. Berlin.

Aarnio, Aulis (2011). *Essays on the Doctrinal Study of Law*. New York.

Lagerspetz, Eerik (1995) *The Opposite Mirrors. An Essay on the Conventionalist Theory of Institutions*. Dordrecht.

Lagerspetz, Eerik (2009). *Oikeusajattelun vuosisata*. Turku.

Winch, Peter (1958). *The Idea of Social Science and Its Relation to Philosophy*. London, 2nd ed.

von Wright, Georg Henrik (1968). *An Essay on Deontic Logic and the General Theory of Action*. Helsinki.

*Law & the Practical Reason*

von Wright, Georg Henrik (1971). *Explanation and Understanding*. New York.

## 2. Biohacking and Citizen Engagement with Science and Technology

*Marko Ahteensuu & Heike Blockus*

Royal Institute of Technology (KTH); Ecole des Neurosciences de Paris  
[mataah@utu.fi](mailto:mataah@utu.fi); [heike.blockus@gmail.com](mailto:heike.blockus@gmail.com)

### Introduction

**B**iohacking (aka DIYbio; do-it-yourself biology) refers, roughly speaking, to hobbyists founding molecular biology labs and doing biological engineering outside academia or other institutionalized settings. The fast-increasing community of biohackers has attracted public and academic attention, but as Seyfried and his colleagues put it, the mainstream media has presented biohacking “mostly in an exaggerative manner, highlighting its hope, hype, and horror” (Seyfried, Pei and Schmidt 2014, 549).

Central to this has been the framing of biohacking as a *biosafety* and a *biosecurity* issue.<sup>1</sup> The former refers to the possibility of unintentional harmful consequences: biohacking is considered to involve the risk of accidents in home and community labs, such as a hazardous environmental release of genetically modified organisms. The latter is concerned with

---

<sup>1</sup> For newspapers articles see e.g. Zimmer 2012; Whalen 2009; Hessel and Goodman 2012. In academic discussion Bennett and colleagues (2009), for example, emphasize that the conditions of the life sciences have changed dramatically since the mid-70s when discussion and development of the regulatory framework for genetic engineering started. They note that traditional genetic engineering and the emerging synthetic biology are no longer possible only for experts working in academia or biotechnology companies. In their view synthetic biology, including DIYbio, brings about a broad range of dangers, and implies extra urgency to systematic, rigorous risk assessment and management. Bennett and his colleagues suggest that DIYbio is something like a “black swan”. It can result in highly dangerous events although their probability may seem very low. (Ibid.; see also Heavey 2013.)

## *Biohacking*

the potential for intentional misuse. In particular, there have been worries that bioterrorists might use the information available on the Internet and tools for biohacking to create (synthetic) pathogens or organisms that produce toxins.

Parallel to this “risk framing”, several academics and many biohackers themselves have embraced biohacking as citizen engagement with science and technology. This coupling is especially clear in Denisa Kera’s paper where she contends that “[t]he [sic] DIYbio grassroots projects present the true ‘participatory turn in science policy’ and ‘upstream involvement’” (Kera 2014, 32).

It should be emphasized that the engagement is not limited to science policy directing scientific studies that are then conducted by scholars in universities and other research institutes. Furthermore, the engagement does not reduce to the discussion of the use or regulation of a technological innovation. According to Kera, the DIYbio projects aim at involving various stakeholders and citizens in the whole process of scientific inquiry from planning a study to the interpretation of results via data collection and testing (*ibid.*).

Kera’s argument carries a subtle tension. On the one hand, she claims that biohacking presents an instance of citizen engagement with science and technology, and the DIYbio projects embody, she reasons, the participatory turn. On the other hand, she seems to suggest that biohacking radicalizes and forms a novel, more inclusive form of engagement as, in her view, biohacking implies a step further than the call for the participatory turn in science policy. (*Ibid.*)

In any case she is not alone in the view that biohacking holds promise not only for scientific or technological innovation, but also for the society as a way of educating interested citizens, engaging people in (the latest) science and technology, and thereby democratizing science. *Table 1* (“below”) summarizes some similar, although perhaps more modest, statements by others.

In what follows we will discuss this “engagement framing” of biohacking, which, besides the “risk framing”, provides another lens into this movement with some surprising implications. The question: what – if any – mode of citizen engagement with science and technology characterizes biohacking? We begin with describing the history and current



state of the still rather poorly known biohacking movement, which is followed by our assessment of the differences between biohacking and the traditional forms of citizen science and participatory approaches in science and technology. It is argued that although biohacking does not fit well into these traditional categories, it seems to outperform them in regard to many of their very objectives. Needless to say, both citizen science and participatory approaches come in a great variety of forms and change over time. The same applies to biohacking (projects). Sara Angeli Aguiton (2010) and Sara Tocchetti (2014) have argued that “multiplicity/ambiguity” of discourses and practices is a foundational element of the biohacking network. Consequently, the conclusions drawn here are qualified and tentative at best.



<sup>2</sup> References to the direct quotations in the listed order: Grushkin, Kuiken and Millet 2013, 24; Landrain 2013; Meyer 2012, 2; Wolinsky 2009, 684; Seyfried et al. 2014, 548; Jason Bobe (co-founder of *DIYbio.org*); Wikipedia <http://en.wikipedia.org/wiki/DIYbio> (accessed Jan. 14th, 2015); DIYbio code <http://diybio.org/about-2/> (accessed Jan. 25th, 2016). Wikipedia Articles – whether or not (always) reliable sources of knowledge – are arguably relevant as many people who are interested in the topic get their first information from them.

## **Biohacking – Taking Things apart and Putting Them back Together in Better Ways**

Biohacking is a fairly recent phenomenon. Its origin has commonly been attributed to the founding of the *DIYbio.org* network by Jason Bobe and Mackenzie Cowell in the United States in 2008. The idea, however, was discussed earlier in a few articles starting from the first years of the 21st century (Carlson 2002; Dyson 2002).<sup>3</sup> In 2005 Rob Carlson exemplified the ease of putting together a home laboratory and predicted the advent of garage biology in his article “Splice It Yourself” published in the *Wired* magazine.

Biohackers appear to be a fast-growing community. Despite its youth, biohacking has already spread around the world. The exact number of biohackers worldwide is difficult to estimate, but the *DIYbio.org* website alone mentions 26 local groups, labs or hackerspaces (i.e. community-operated physical places where people can meet and work on their projects) in Europe, 35 in the United States and Canada, and 11 elsewhere.<sup>4</sup> They include, for example, La Paillasse (Paris), BiologiGaragen (Copenhagen), MadLab (Manchester), BioArt Laboratories (Eindhoven), Nano-SmanoLab (Ljubljana), Hackteria (Switzerland/Slovenia), Genspace (New York), and MIT DIYbio (Cambridge, Mass.).

These biohacking communities are mostly concerned with education events such as public talks, courses, and demonstrations at exhibits. Common projects may not be cutting-edge science, but rather involve basic molecular biology experiments (Callaway 2013; for the kinds of experiments conducted by biohackers, see a survey by Grushkin et al. 2013). Yet there are several projects that are advanced.<sup>5</sup> One example of this is *Amplino*, which is the attempt to develop an affordable, quantitative PCR (polymerase chain reaction) device for mobile malaria diagnosis. The device can be taken to locations where it is badly needed and where

---

<sup>3</sup> More generally, it might be argued that DIYbio is only the last development in a long tradition of amateur biology and biochemistry.

<sup>4</sup> <http://diybio.org/local/> (accessed Jan. 25th, 2016).

<sup>5</sup> They, but also biohacking more generally, have attracted wide media attention. Several newspapers and magazines have featured articles on biohacking/DIYbio. Besides the ones already mentioned, these include, for example, *The Economist* (Sept. 6th–12th, 2014), *Newsweek* (June 26th, 2014), *New Scientist* (2011; 210[2807]: 50), *Le Monde* (Sept. 4th, 2009), and *The Guardian* (March 18th, 2009 and Nov. 18th 2015).

access to high-end diagnostic equipment is sparse.<sup>6</sup> Another noted case with a more leisure/design implementation is the Glowing Plant Project(s) where a *Luciferase-luciferin* gene is inserted into a plant (*Arabidopsis thaliana*) to make it glow.<sup>7</sup>

Biohackers have also developed creative *workarounds* (a term used, for example, by Meyer 2012) to replace standard laboratory equipment which is too expensive for personal use. These include, for example, a “self-made” microscope, a centrifuge, and a 37 degree Celsius incubator (Ledford 2010; for a list of DIYbio alternatives for major experimental steps and lab equipment needed to realize synthetic biology projects, see Landrain 2013). The workarounds are often tens, even several hundred, times cheaper than the corresponding standard equipment and yet fulfill their purpose satisfactorily.

Besides founding a laboratory in one’s own garage or kitchen, the community labs and hackerspaces (listed above) also provide a way to work with the needed equipment that is usually out of reach for non-scientists. This is combined with advice and help from other biohackers, in most cases instructors who typically have academic training. According to a *Woodrow Wilson Center* survey, most biohackers nowadays conduct their experiments in community labs (46 per cent) or hackerspaces (35 per cent), and only eight per cent of them experiment exclusively at home (Grushkin et al. 2013). In light of these findings it might be more appropriate to speak about *doing-it-together* (ibid.) than doing it yourself.

Despite the ease to grasp its general idea, the exact demarcation of biohacking can be tricky owing to some terminological matters and other closely related phenomena. Firstly, both insiders and outsiders commonly equate biohacking and DIYbio; this paper makes no exception, but a couple of remarks are in order. Although DIYbio members often call themselves biohackers, biohacking broadly understood includes many other kinds of activities too, such as interventions to one’s bodily functions by meditation, nutrition or medicine as well as the design and installment of non-biological body-enhancements. In this sense DIYbio may be considered part of a larger movement called biohacking. Alternatively biohacking might be taken to refer to doing biology with the hacker ethic that embraces the key general principles of sharing, openness,

---

<sup>6</sup> <http://www.amplino.org/> (accessed Jan. 14th, 2015).

<sup>7</sup> For a list of the most representative DIYbio and DIYbio-related ongoing projects directly or indirectly targeted toward resolving health issues, see Landrain et al. 2013.

## ***Biohacking***

decentralization, free access (to computers and technology), and world improvement (Levy 1984). This is, however, an oversimplification (for a critical discussion see Delfanti 2013).

Secondly, there are a number of related phenomena, which may overlap with biohacking, but “should” nevertheless be distinguished from it. The closely related communities or activities include, for example, the maker movement, crowdsourcing in biological sciences (e.g. FoldIt and EteRNA), iGEM (genetically engineered machine) competitions for high school and college undergraduates, crowdfunding, biopunk, and trans-humanism.

Lastly, ‘hacking’ and ‘hacker’ generally carry a negative connotation of a criminal activity, in particular, accessing information without permission and stealing information.<sup>8</sup> Notwithstanding this, biohackers themselves typically emphasize another sense of the term ‘hacking’ which is concerned with tinkering and novel designs, understood as taking things apart to scrutinize them and finally putting them back together in new, better ways.

### **Does the “Engagement Framing” of Biohacking Hold Critical Scrutiny?**

It is reasonable to distinguish between two traditions of citizen engagement with science and technology even though they may be partially convergent in practice. In particular, the traditions in question are citizen science and participatory approaches in science and technology. We will next briefly introduce each of them together with our arguments for why biohacking fits poorly into these traditional categories.

#### **Citizen Science**

The many definitions of citizen science that have been put forth may be grouped into two conceptions. Under a narrow understanding, a citizen

---

<sup>8</sup> As an example *Oxford Advanced Learner’s Dictionary* defines ‘hacker’ as “a person who secretly finds a way of looking at and/or changing information on somebody else’s computer system without permission”. Noteworthy is, however, that it has become increasingly common to speak about ethical hacking as well. Ethical computer hackers can work for companies and other organizations revealing vulnerabilities in their computer system and network security.

scientist is a *volunteer* who contributes to the data gathering as part of scientific inquiry, whereas planning the study, analyzing data and writing scientific papers are tasks for trained scientists who are in charge of these research projects (for narrow definitions see e.g. Silvertown 2009; Cohn 2008). Under a broader understanding, a citizen scientist may contribute not only to collecting or processing data but also to all phases of a scientific research project ranging from asking questions to formulating hypotheses and testing them, and to interpreting the results.<sup>9</sup>

A paradigm of citizen science is the Christmas bird count run by the National Audubon Society, and it exemplifies the narrow understanding, which is more common. The bird count was introduced by Frank Chapman in December 1900 as an alternative to the traditional Christmas hunt and has developed into an important source of data on bird species in North America. Nowadays citizen science projects are indeed common in population ecology, conservation biology and restoration biology, but also in many other contexts (see e.g. Editorial 2015).

What, then, makes biohacking different from citizen science? There are, we believe, at least the following reasons. First, the projects and experiments undertaken by biohackers are not part of a research project in an institutional or a professional setting, which is the case in citizen science. Citizen science under both narrow and broader definitions is part of the research conducted in universities and other research institutes. Neither are the biohacking projects initiated and supervised by scientists within academic institutions and simply executed by the citizens although a biohacker may have followed an academic track prior to or alongside their DIYbio endeavors.

It is nevertheless noteworthy that biohackers and synthetic biologists have institutional and personal connections. Notable academic synthetic biologists have informally served as mentors to some biohackers, especially through their sponsorship and promotion of the iGEM competitions. Moreover, many regional biohacking groups collaborate with academic and governmental institutions, such as the Federal Bureau of Investigation in the United States. This undoubtedly has the potential to foster new practices and links between professional scientists, officials and

---

<sup>9</sup> E.g. *OpenScientist*, Sept. 3rd, 2011.

<http://www.openscientist.org/2011/09/finalizing-definition-of-citizen.html> (accessed Jan. 25th, 2016). Sometimes the term ‘citizen scientist’ has also been used to refer to academic scientists who participate actively in public debates on scientific and technological developments. Lastly, what we call participatory approaches has been considered one understanding of citizen science.

## *Biohacking*

amateurs. Citizen cyberlabs where non-academics design scientific experiments that they then conduct in professional labs with the help of research personnel provide one example.<sup>10</sup>

It is in fact some professional scientists and companies who are the most suspicious of biohackers and whose opinions might present an obstacle for novel ways of collaboration and fostering scientific and technological innovation in a democratic way. Joe Alper (2009, 1078) puts a common attitude in a nutshell: “[t]his is a joke, right?” While appreciating the worries related to biosafety and biosecurity, we would like to emphasize that active collaboration with professional scientists, companies and regulatory officials would most probably help to mitigate the risks of biohacking and not to drive the movement underground. The receptiveness of the biohacking community to collaboration is summarized by Landrain and his colleagues who conclude,

besides seeing DIY biologists as people who are hacking, tinkering with scientific equipment and having fun while doing so, why not conceive them as actors that can be fruitfully integrated into research practices? (...) DIY biology certainly has the potential to provide the key means for rethinking modern and traditional biology by both moving biotechnology out of the laboratory and moving it into people’s everyday lives. (Landrain 2013.)

Another reason why biohacking does not qualify as citizen science under either its narrow or broad definitions is that the community of biohackers is not confined to laypeople and non-scientists, while citizen science is strongly associated with amateurs. Many biohackers are students of life sciences, have academic degrees and even hold academic positions besides their involvement in the biohacking community. According the *Woodrow Wilson Center* survey (Grushkin et al. 2013), biohackers are more educated than the general population and 19 per cent of them have received a doctorate degree.

Thirdly, in biohacking the volunteering aspect of citizen science is missing. Biohackers, when not concerned with educational aims and basic molecular biology experiments, initiate their own projects and objectives. In other words, they do not participate in a study planned by others. Furthermore, both citizen science and biohacking are typically

---

<sup>10</sup> <http://citizencyberlab.eu/> (accessed Jan. 25th, 2016).

not-for-profit, but as noted above, some DIYbio projects are innovation-driven and aim at commercialization.

## **Participatory Approaches in Science and Technology**

Participatory approaches, as elucidated by Martin Lengwiler in his review, refer to “the involvement of non-scientists, laypeople, or citizens in science and technology” (Lengwiler 2008, 187).<sup>11</sup> They come in many forms, which vary in regard to the depth of the involvement and the phase at which the involvement takes place. Specifically, laypeople may be considered passive recipients of information, their views can be actively sought, public representatives may participate in the decision-making process itself (e.g. in an advisory committee), or decisions can be made on the basis of reciprocal communication between scientists and decision-makers on the one hand and laypeople on the other (e.g. Arnstein 1971). The phase of involvement may range from opening up a debate to framing the relevant questions and setting agendas, to decision-making pertaining to the use or regulation of a technological innovation, and finally to seeking merely an (*ex post facto*) acceptance for the policy choices made (e.g. Stirling 2008; Kleinman 2000).

Participatory approaches have become common in a diverse range of contexts ranging from environmental planning to the governance of technological risk. Established mechanisms for participation include, for example, referenda, public hearings/inquiries, public opinion surveys, negotiated rule making, consensus conferences, citizens’ juries/panels, citizen/public advisory committees, and focus groups (Rowe and Frewer 2005).

Why should biohacking not be considered part of the participatory tradition? The reasons for this are three-fold. First, biohacking projects are not set up by experts or officials within institutional settings. Participatory approaches arguably encourage genuine exchange of ideas and meaningful two-way communication between experts and laypeople as well as engagement of citizens early on and throughout the process, but most participatory projects, it has been argued, are still top-down exer-

---

<sup>11</sup> Here we employ the notion ‘participatory approaches in science and technology’ as an umbrella term to cover a variety of different phrases, such as ‘public engagement’ (Rowe and Frewer 2005), ‘the participatory turn’ (Jasanoff 2003) and ‘participatory governance of science and technology’ (Chilvers 2012).

## *Biohacking*

cises in which experts or officials define both the depth and phase of the engagement (e.g. Powell and Colin 2008). In short, participatory approaches retain the distinction between experts and laypeople, and they are initiated, organized and facilitated by the former. Biohacking, in contrast, may be thought to challenge the very expert/laypeople distinction. It can be genuinely a bottom-up process and it takes place outside an institutional setting.

The second reason has to do with the difference between science and science policy. In participatory approaches the laypeople's contribution pertains almost exclusively to policy or value issues, not matters of fact. Lengwiler (2008) notes that although research fields differ substantially in both the depth and phase dimensions, participation in the decision-making of actual research practices and engaging laypeople directly in research and technological development (e.g. for challenging the methods and approaches taken by scientists) is rarely observed or argued for. Biohacking, in its turn, involves actually undertaking scientific experiments, not merely participating in science and technology policy.

Lastly, participatory approaches are solely targeted at non-experts, while biohackers are not confined to laypeople or some relevant (mini-) publics. As noted, some biohackers are students, have academic degrees and hold academic positions. Yet in the DIYbio community everyone is evaluated solely on the basis of one's hacking, not by one's academic position or degrees. In a way then biohacking is concerned with intellectual freedom and creativity rather than intellectual property-hunting and degrees.

### **Convergence of Ends though Through Different Means**

In the preceding two sections we showed how biohacking differs from the traditional forms of citizen science and participatory approaches in science and technology. It may be tempting to infer that the "engagement framing" of biohacking must, therefore, be unfounded or at least misleading, but we suggest a different conclusion. Specifically, biohacking may play part in redefining what citizen science and participatory approaches will and can be. This is because biohacking seems to outperform the traditional forms of citizen science and participatory approaches in regard to many of the very aims the forms have been stated to have



(for the objectives of public participation see e.g. Rowe and Frewer 2005; Fiorino 1990; Ahteensuu and Siipi 2009; Powell and Colin 2008).

Educating the public presents an important aim for both citizen science and participatory approaches. Simply put, it comprises increasing scientific knowledge as well as enabling deeper understanding of the scientific process. Education also plays a prominent role in biohacking and, for example, both ethical codes of the European and North American delegations state educating the public about biology, biotechnology and their societal implications as one of the central aims (or principles).<sup>12</sup> In practice, the DIYbio community organizes public talks, series of lectures and events at exhibits. Where biohacking sets apart from most citizen science and participatory approaches is that biohackers initiate, plan and undertake the science projects themselves and, hence, participate in every phase of these projects. Biohackers seem to engage in science and technology in the most direct way that is possible – by doing it. This hands-on aspect of biohacking most probably results in more extensive and deeper learning in the process than the traditional forms of citizen engagement.

A similar argument may be constructed for several other objectives as well. Empowerment of citizens and democratization of science and technology policy are important aims for participatory approaches. Whilst the traditional forms of citizen engagement may prevail in the end as rather top-down led exercises (despite the attempts towards the opposite), biohacking can be considered a grass-root led and bottom-up movement despite its connections with academic science. In regard to transparency and availability of information, biohacking promotes the values of open access and sharing. Biohackers go as far as to claim that knowledge, tools and resources should be available for anyone to conduct biological engineering and they try to make it happen. Given the strong educational component as well as the possibility of “deep” participation, biohacking might also fare well in enhancing consensus in society and establishing citizens’ trust in (or perhaps better, facilitating citizens’ working with) science and technology.

Admittedly, some other tenets of participatory approaches, such as genuine two-way communication, may provide less common ground. There is communication between biohackers, officials and academics

---

<sup>12</sup> <http://diybio.org/codes/> (accessed Jan. 25th, 2016).

## *Biohacking*

and this could even result in novel forms of collaboration, but two-way communication in itself does not correspond to biohackers' primary motivation to do DIYbio (while reciprocal communication is a key motivation to undertake participatory exercises).

### **Agora Science**

Seyfried and his colleagues (2014) characterize DIYbio as embodying the following key features: (i) interdisciplinarity, (ii) primarily a not-for-profit endeavor, (iii) design and use of cost-effective tools and equipment, (iv) focus on open source and open science innovation, and (v) democratization and self-empowerment as the biggest difference to conventional research activities. We will briefly comment on each of these features, respectively. As will become clear from our remarks, another (though overlapping) portrayal of biohacking might be more accurate.

Firstly, it is true that biohacking is interdisciplinary in a sense that it combines methods, knowledge and insight from many academic disciplines, especially molecular biology, engineering and information technology. Yet, it is not interdisciplinary in the sense of comprising scientists from different departments working together. Biohackers can be, and often are trained scientists (although not necessarily of biological sciences), but they also include amateurs, students and artists. What delineates biohacking is that it takes place outside academia or other institutionalized settings, such as industry.

Secondly, some biohacking projects include a clear entrepreneur or start-up element for economic profit and sustainability. Two examples of this are the Glowing Plant Project and Cambrian Genomics, a biohacking company aiming at affordable laser printing of DNA (deoxyribonucleic acid). Setting these examples aside, it is noteworthy that being primarily not-for-profit endeavor (which holds in regard to most parts of the community) is not what sets biohacking apart from, but rather aligns it with basic academic research. (Admittedly, even the basic scientific research seems to have become increasingly economically-oriented as a result of increased competition and external funding.)

Thirdly, it is true that workarounds present a contribution that may potentially affect institutionalized science in the long run as well. However, biohacking projects are not constrained to develop them, but rather creative workarounds enable the biohacking projects in the first place. A shared idea among biohackers is that free access to information and shar-

ing tools of biotechnology within the community can spur innovation and scientific progress, and ultimately is to the betterment of society. This is exemplified by audacious projects that aim at discovering new drugs, creating bacteria that produce hormones for medical treatments, alleviating the predicted energy crisis, and creating novel biosensors, biomaterials and techniques for bioremediation.

Fourthly, Seyfried and colleagues helpfully set biohacking apart from “Big Bio” with regard to multinational biotechnology companies by pointing to open source and open science innovation. This knowledge sharing does not, however, distinguish biohacking from traditional (basic) scientific research.

Fifthly, self-empowerment can also happen in academia, for example, when principal investigators choose their research focus. Nevertheless, this is usually coupled to the institution’s hierarchical setting.

On these grounds we propose that biohacking marks the emergence of *agora science*, which is characterized by the lack of institutional setting (formal organizations), the hands-on imperative, and open access and sharing.<sup>13</sup> Biohacking takes place outside academia and includes no formal entry requirements. Central to it is the idea that everyone should have a possibility to participate and contribute, regardless of their academic or sociocultural background. As noted, biohackers engage in DIYbio projects outside their jobs, companies and institutional labs. The hands-on imperative was described by Steven Levy as follows:

Hackers believe that essential lessons can be learned about the systems – about the world – from taking things apart, seeing how they work, and using this knowledge to create new and more interesting things. They resent any person, physical barrier, or law that tries to keep them from doing this. (Levy 1984, 40.)

Finally, biohackers embrace the aim of making available the knowledge, tools and resources for anyone to conduct biological engineering in accordance with the hacker ethic principle that all information should be free. Biohackers cherish open and equal access, and oppose bureaucracy and secrecy: all information and innovations should be free and available to everyone, not governed by patents or other exclusive

---

<sup>13</sup> ‘Agora’ roughly means an open arena for exchange and negotiation. Besides being used for markets, it was also a place for public meetings in ancient Greece.

## *Biohacking*

rights. Admittedly, while biohacking embodies hands-on imperative, and open access and sharing, it has been argued that reducing biohacking simply to the application of these ideas to life sciences and considering it as a continuation of earlier practices would do injustice to it (Meyer 2014; for a detailed discussion see Delfanti 2013).<sup>14</sup>

## **Conclusion**

Parallel to the common “risk framing” of biohacking, some academics and many biohackers themselves embrace biohacking as a way to educate citizens, engage people in (the latest) science and technology, and democratize science. We set forth a preliminary assessment of this alternative “engagement framing” and argued that biohacking fits poorly into the traditional categories of citizen science and participatory approaches in science and technology. It was suggested that biohacking may never-

---

<sup>14</sup> Surprisingly, agora science embodies norms that are instrumental in realizing the aim of science as a new reliable knowledge-producing endeavor, while it has been argued that part of institutional science has moved away from these norms. More specifically, biohacking (as agora science) aligns well with many norms of the Mertonian ethos for science: communalism (or as originally stated, communism), universalism, disinterestedness, and organized skepticism (see esp. Chapter 13 of Merton 1973 [first published in *Journal of Legal and Political Sociology* in 1942]). Although Merton suggested his four institutional norms as a description and analysis of the practices in actual science – in particular, its often unspoken “prescriptions, proscriptions and permissions” (ibid, 269) – not as criteria for what constitutes (good) science, the mores are arguably normative appealing because they are instrumental in realizing the aim of science, i.e. production of new, reliable knowledge. John Ziman, for example, has argued that at least part of institutional science has moved away from the Mertonian norms and towards what he calls post-academic research (Ziman 1998; see also Ziman 2000). Ziman characterizes post-academic research as follows. Knowledge and innovation are no longer commonly owned, but governed by copyrights and patents. Scientists cannot reach confidential or otherwise secret information and may have to pay for knowledge and the use of techniques. This all means that the availability of knowledge is not guaranteed. Moreover, science has become more place-oriented, trying to solve specific practical problems. It is not so much concerned with producing general knowledge and understanding. Scientists are encouraged to find and undertake commissioned research, and they may be supervised as if they were not autonomous individuals. Finally, instead of curiosity, (external) funding directs the choice of research topics: a scientist is hired as a problem-solving expert, not as an individual creating something new. (For another, critical analysis of Mertonian norms and ethic of hackers, see Delfanti 2013.)

theless play part in redefining what engagement will and can be, as it seems to outperform the traditional forms of citizen science and participatory approaches in regard to many of their very objectives.<sup>15</sup> Lastly, we proposed that biohacking marks the emergence of *agora science*, which is characterized by the lack of institutional setting (formal organizations), the hands-on imperative, and open access and sharing.

This reflection was based on published documents: academic and grey literature, newspaper articles, and DIYbio websites. We hope that it will pave the way and provide inspiration for subsequent empirical studies on the “engagement framing” of biohacking. Joel Winston’s (2012) case study with implications for citizen science is an example towards this direction. However, up to now most references to the biohacking’s potential for citizen engagement with science and technology have been fragmentary and there are very few works that have discussed it in a more systematic fashion.

## Acknowledgments

Comments of the members of the *Turku Practical Philosophers’ Club* (Philosophy Unit, University of Turku) on an earlier version of this paper were much appreciated. We would also like to thank Huw Webb and two anonymous reviewers of *Science, Technology, & Human Values* for helpful comments, and Susanne Uusitalo for checking the language.

## References

Ahteensuu, M. and Siipi, H. (2009). “A Critical Assessment of Public Consultations on GMOs in the European Union”, *Environ Values* 18: 129–152.

---

<sup>15</sup> In a sense using the very word ‘engagement’ and phrasal verb ‘engage in’ may be slightly misleading as they seem to imply that there is something (*science*) unchangeable and external in which one (*biohacker*) can take part, instead of being constitutive of it. Science, needless to say, allows different definitions and here we are considering it a type of *activity* aimed at producing knowledge, rather than understanding it as the collection of accepted theories, results and observations at a given time or as something that only takes place within academia.

## ***Biohacking***

Alper, J. (2009). “Biotech in the Basement”, *Nat Biotechnol* 12(Dec.): 1077–1078.

Angeli Aguiton, S. (2010). *Un vivant ‘sexy et à peu près faisable’*. *Anthropologie d’un concours d’ingénierie génétique*. Master’s Dissertation. École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

Arnstein, S.R. (1971). “A Ladder of Citizen Participation”, *Journal of the Royal Town Planning Institute* (April).

Bennett, G., Gilman, N., Stavrianakis, A. and Rabinow, P. (2009). “From Synthetic Biology to Biohacking: Are We Prepared?”, *Nat Biotechnol* 27: 1109–1111.

Callaway, E. (2013). “Glowing Plants Spark Debate”, *Nature* 498(June 6th): 15–16.

Carlson, R. (2001). “Open Source Biology and Its Impact on Industry”, *IEEE Spectrum* (May).

Chilvers, J. (2012). “Reflexive Engagement? Actors, Learning and Reflexivity in Public Dialogue on Science and Technology”, *Sci Commun* 35: 283–310.

Cohn, J.P. (2008). “Citizen Science: Can Volunteers Do Real Research?”, *BioScience* 58: 192–197.

Delfanti, A. (2013). *Biohackers: The Politics of Open Science*. PlutoPress.

Dyson, F. (2002). “In Praise of Amateurs”, *New York Rev Books* (Dec. 5th).

Editorial. (2015). “Rise of the Citizen Scientist”, *Nature* 524(Aug. 20th). doi:10.1038/524265a.

Fiorino, D.J. (1990). “Citizen Participation and Environmental Risk: A Survey of Institutional Mechanisms”, *Sci Technol Human Values* 15: 226–243.

Grushkin, D., Kuiken, T. and Millet, P. (2013). *Seven Myths & Realities about Do-It-Yourself Biology*. Woodrow Wilson International Center for Scholars.

Heavey, P. (2013). “Synthetic Biology Ethics: A Deontological Assessment”, *Bioethics* 27: 442–452.

Hessel, A. and Goodman, M. (2012). “Hacking the President’s DNA”, *The Atlantic* (Oct. 24th).

Jasanoff, S. (2003). “Technologies of Humility: Citizen Participation in Governing Science”, *Minerva* 41: 223–244.

Kera, D. (2014). “Innovation Regimes Based on Collaborative and Global Tinkering: Synthetic Biology and Nanotechnology in the Hackerspaces”, *Technology in Society* 37: 28–37.

Kleinman, D.L. (2000). “Democratizations of Science and Technology”. – Kleinman, D.L. (ed.), *Science, Technology, and Democracy*. Albany: State University of New York Press, 139–166.

Landrain, T. (2013). “Do-It-Yourself Biology: Challenges and Promises for an Open Science and Technology Movement”, *Syst Synth Biology*. doi:10.1007/s11693-013-9116-4.

Ledford, H. (2010). “Life Hackers”, *Nature* 467(Oct. 7th): 650–652.

Lengwiler, M. (2008). “Participatory Approaches in Science and Technology: Historical Origins and Current Practices in Critical Perspective”, *Sci Technol Human Values* 33: 186–200.

Levy, S. (1984). *Hackers: Heroes of the Computer Revolution*. Doubleday Publishing Group.

Merton, R.K. (1973). *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*. The University of Chicago Press.

Meyer, M. (2014). “Hacking Life? The Politics and Poetics of DIY Biology”. – Bureaud, A., Malina, R., Whiteley, L. (eds.), *Meta-Life: Biotechnologies, Synthetic Biology, ALife and the Arts*. MIT Press.

Meyer, M. (2012). “Build Your Own Lab: Do-It-Yourself Biology and the Rise of Citizen Biotech-Economies”, *Journal of Peer Production*.

## ***Biohacking***

Powell, M.C. and Colin, M. (2008). “Meaningful Citizen Engagement in Science and Technology: What Would It Really Take?”, *Sci Commun* 30: 126–136.

Rowe, G. and Frewer, L.J. (2005). “A Typology of Public Engagement Mechanisms”, *Sci Technol Human Values* 30: 251–290.

Seyfried, G., Pei, L. and Schmidt, M. (2014). “European Do-It-Yourself (DIY) Biology: Beyond the Hope, Hype and Horror”, *Bioessays* 36: 548–551.

Silvertown, J. (2009). “A New Dawn for Citizen Science”, *Trends Ecol Evol* 24: 467–471.

Stirling, A. (2008). “‘Opening up’ and ‘Closing Down’: Power, Participation, and Pluralism in the Social Appraisal of Technology”, *Sci Technol Human Values* 33: 262–294.

Tocchetti, S. (2014). “The DIYbio Network: What Kind of Work We Are Doing Now and What Kind of Work We Want to Do”. Available on:

[https://cns.asu.edu/sites/default/files/tocchettis\\_synbiopaper\\_2014.pdf](https://cns.asu.edu/sites/default/files/tocchettis_synbiopaper_2014.pdf) (accessed Jan. 25th, 2016).

Whalen, J. (2009). “In Attics and Closets, ‘Biohackers’ Discover Their Inner Frankenstein”, *The Wall Street Journal* (May 12th).

Winston, J. (2012). *New Perspectives on Biohacking: A Study of the London Biohacking Group*. Master’s Dissertation. Imperial College London. Available on: [http://www.openthesis.org/document/view/601416\\_0.pdf](http://www.openthesis.org/document/view/601416_0.pdf) (accessed Jan. 25th, 2016).

Wolinsky, H. (2009). “Kitchen Biology”, *EMBO Reports* 10: 683–685.

Ziman, J. (2000). *Real Science: What It Is, and What It Means*. Cambridge University Press.

Ziman, J. (1998). “Why Must Scientists Become More Ethically Sensitive Than They Used to Be?”, *Science* 282(Dec. 4th): 1813–1814.



Zimmer, C. (2012). “Amateurs Are New Fear in Creating Mutant Virus”, *The New York Times* (March 5th).

### 3. Milloin puolueettomuutta tarvitaan?

*Kaisa Herne*

Tampereen yliopisto  
[kaisa.herne@staff.uta.fi](mailto:kaisa.herne@staff.uta.fi)

Monet tunnetut ajattelijat pitävät puolueettomuutta tärkeänä moraalialia tai oikeudenmukaisuutta koskevalle pohdinnalle (esim. Smith 1759; Kant 1785; Mill 1861; Hare 1963). Osa kirjoittajista liittyy puolueettomuuden normatiiviseen argumenttiin eettisen harkinnan ja päätöksenteon ihanteesta (Kant 1785; Mill 1861; Hare 1963) toiset taas kuvaavat käytännön moraalista pohdintaa (Smith 1759). Adam Smithiä seuraten, moraalissa pohdinnassa asettaudutaan puolueettomaan asemaan ja tarkastellaan asiaa tasapuolisesti kaikista mahdollisista näkökulmista. Puolueettomuus siis vaatii irrottautumista omasta näkökulmasta. Omat tarpeet ovat yleensä hyvin selvillä, joten puolueettomuus edellyttää nimenomaan asettautumista toisten asemaan ja asian pohtimista heidän kannaltaan. Miltä minusta tuntuisi, mitä toivoisin ja mitä tavoittelisin, jos olisin maahanmuuttaja, pienyrittäjä, pitkäaikaissairas, työtön, vanhus, yksinhuoltaja? Miten toivoisin muiden kohtelevan minua? Puolueettomuuden vaatimus muistuttaa kristillisen etiikan kultaista sääntöä tai Kantin kategorista imperatiivia.

Kirjallisuudesta löytyy monia erilaisia muotoiluja puolueettomuuden määritelmästä (esim. Piper 1991; Gert 1995; Karni 1998; Hirose 2013). Puolueeton päätöksenteko ei riipu päätöksentekijän erityisistä suhteista. Puolueeton päätöksentekijä ei suosi oman sisäryhmänsä (*in-group*) jäseniä, esimerkiksi sukulaisiaan, ystäviään tai muita läheisiään, suhteessa ulko-ryhmään (*out-group*). Puolueettomuus määritellään aina suhteessa johonkin ryhmään (Gert 1995). Esimerkiksi erotuomarin pitää olla puolueeton nimenomaan suhteessa joukkueisiin, joiden pelissä hän toimii erotuomarina; vanhemman omien lapsiensa kesken. Erotuomari ei toimi moraalisesti väärin kannattaessaan oman maansa maajoukkuetta, kun se ei liity toimintaan erotuomarina. Vanhempi ei toimi väärin, vaikka antaa lapsilleen vähemmän rahaa kuin pitää itsellään. Pääasia on, että erotuomari

on puolueeton erotuomarin tehtävässä toimiessaan ja että vanhempi antaa kullekin lapselleen saman verran olettaen, että hänellä ei ole perusteluja syitä poiketa tasajaosta.

Monet ajattelijat suhtautuvat puolueettomuuteen kriittisesti ja pitävät sitä huonona perustana eettiselle ajattelulle. Puolueettomuutta pidetään tunteettomana ylätason oikeudenmukaisuutena, joka ohittaa ihmisten erityiset suhteet läheisiinsä. Esimerkiksi feministisenä ajattelijana tunnettu Iris Marion Young (1986) arvostelee puolueettomuuden vaatimusta ja väittää, että se ei ota huomioon sympatiaa, empatiaa ja myötätuntoa moraalisen toiminnan motiiveina. Marilyn Friedman (1989) puolestaan pitää puolueetonta eettistä teoretisointia liian epärealistisena. Friedmanin mukaan puolueeton oikeudenmukaisuus ei auta eettisten päätelmien tekoa, koska kukaan ei pysty sen vaatimaan ajatteluun. Feminististä ajattelua pietäänkin usein puolueettomuuden vastakohtana, koska ensimmäisessä korostuvat suhteet läheisiin, hoiva ja välittäminen (esim. Gilligan 1982), jälkimmäisessä taas yleiset periaatteet, järki ja rationaalisuus.

Ongelmana puolueettomuutta koskevassa kritiikissä on usein se, että puolueettomuuden roolia ei täsmennetä. Puolueettomuus on kuitenkin erilaisessa roolissa esimerkiksi kuvitteellisessa sopimustilanteessa ja lainsäädännön soveltamisessa, vaikka molemmissa tilanteissa onkin kyse samasta teoreettisesta käsitteestä. Millaisissa yhteyksissä puolueettomuuden käsitettä sitten käytetään? Miten esitetty kritiikki sopii puolueettomuuden eri rooleihin? Erotan tässä artikkelissa puolueettomuuden erilaisia käyttötarkoituksia ja pohdin, miten hyvin puolueettomuuden kritiikki sopii näihin.

## Ensimmäisen ja toisen asteen puolueettomuus

Brian Barry (1995) kirjoittaa *Justice as Impartiality* teoksessaan eri tavoista ymmärtää puolueettomuus. Barry (1995, 11) erottaa *ensimmäisen* ja *toisen asteen* puolueettomuuden, jotka kriitikot hänen mielestään sekoittavat. Barry itse tarkastelee nimenomaan toisen asteen puolueettomuutta, millä hän tarkoittaa puolueettomuuden kriteerin soveltamista eettisten sääntöjen laatimiseen. Barry viittaa toisen asteen puolueettomuudella esimerkiksi Rawlsin (1971) alkutilanteen kaltaiseen ajatusrakennelmaan, jonka avulla Rawls perustelee määrittelemänsä oikeudenmukaisuusperiaatteet. Alkutilanne on puolueeton, koska päätöksentekijät ovat tietämättömyyden verhon takana, missä kukaan ei tiedä, minkä tyyppiset periaatteet ovat erityisesti omalta kannalta edullisia. Kuten Buchanan ja Tullock

## ***Puolueettomuus***

(1962) asian ilmaisevat, pelisäännöistä on sovittava ennen pelin alkua, eli ennen kuin tiedetään, millaiset säännöt olisivat omalta kannalta edullisia.

Ensimmäisen asteen puolueettomuus koskee puolestaan moraalisten tai oikeudenmukaisuutta koskevien periaatteiden sisältöä. Ensimmäisen ja toisen asteen puolueettomuuden välistä eroa voidaan havainnollistaa esimerkiksi vanhempien ja lasten välisestä suhteesta. Kun määritellään vanhemmuutta koskevia moraaliperiaatteita, ei voida suosia nimeltä mainitun vanhemman lapsia, mutta toisaalta periaatteet voivat salliä kaikille vanhemmalle yhtäläisen oikeuden antaa erityisasema omille lapsilleen suhteessa muihin lapsiin.

Barryn keskeinen väite on se, että Rawlsin (1971) oikeudenmukaisuusteoria ja T. M. Scanlonin (1982; 1998) moraaliteoria käsittelevät nimenomaan toisen asteen puolueettomuutta. Ne kuvaavat tilannetta, jossa oikeudenmukaisuus- tai moraaliperiaatteet määritellään. On tärkeää, että periaatteet määritellään puolueettomasti, mutta puolueettomassa tilanteessa valittavat säännöt voivat salliä erityiset suhteet ja suosimisen, kunhan se on yhtä lailla sallittua kaikille vastaavassa asemassa oleville.

### **Puolueettomuus teoreettisena perusteluna**

Barryn (1995) *Justice as Impartiality* -teos käsittelee puolueettomuutta nimenomaan osana normatiivista teoretisointia, määrätyn oikeudenmukaisuus tai moraalinäkömyksen perusteluna. Puolueettomuus liitetään kuvitteelliseen päätöksenteko- tai pohdintatilanteeseen, jossa oikeudenmukaisuusnäkömyks muotoillaan. Määrättyjä oikeudenmukaisuusperiaatteita perustellaan siten, että ne *olisivat tulleet* valituksi puolueettomassa tilanteessa. Puolueettomuus luo ihanneolosuhteet periaatteiden valitsemiselle. Argumentin mukaan eettisistä periaatteista pitää päättää puolueettomassa tilanteessa, koska se takaa eri osapuolien tasa-arvoisen vaikutuksen periaatteisiin. Puolueettomassa tilanteessa valitut periaatteet eivät voi (perusteettomasti) suosia ketään osapuolta.

Kuvitteellisessa päätöksenteossa puolueettomuus voidaan saavuttaa useammalla eri tavalla. Tunnetuin tapa mallintaa puolueettomuutta on Rawlsin tietämättömyyden verho, jonka takana päätöksentekijöiden on ajateltava, millainen järjestely olisi kaikille edullinen. Rawlsin sopimustilanteessa puolueeton valinta siis saavutetaan tietämättömyydellä ja päätöksentekijöinä ovat asianosaiset, eli ne joihin oikeudenmukaisuusperiaatteita sovelletaan. Tietämättömyyden verho pitää huolen siitä, etteivät päätöksentekijät voi ajaa yksipuolisesti omaa etuaan. Verhon takana ole-

vat päätöksentekijät voivat olla oman edun tavoittelijoita tai altruisteja, päätöksenteon kannalta tällä ei ole väliä.

Barry ei kuitenkaan pidä tietämättömyyden verhoa parhaana perusteena oikeudenmukaisuusperiaatteille, vaan suosittelee Scanlonin (1982; 1998) menetelmää, jossa tietämättömyyden verhon korvaa erilaisten perustelujen tasapuolinen punnitseminen. Scanlonin mielestä moraalisisessa pohdinnassa on kyse siitä, millaiset periaatteet voidaan *perustellusti hylätä*. Pohtiessamme mikä on oikein ja mikä väärin, meidän pitää miettiä, millaisia perusteluja voidaan esittää eri moraaliperiaatteita vastaan. Moraalisesti oikea toiminta pohjautuu periaatteeseen, jota kukaan asianosaisista ei voi perustellusti hylätä. Scanlon itse puhuu moraaliperiaatteista, Barry taas oikeudenmukaisuudesta. Scanlonin ajattelua soveltaen esimerkiksi etnisiä vähemmistöjä syrjivät periaatteet eivät voi olla oikeudenmukaisia, koska vähemmistön jäsenillä on perusteltu syy hylätä tällaiset periaatteet. On selvää, että Scanlonin teoriasta ei voida suoraan johtaa määrättyjä periaatteita. Teoria jättää avoimeksi, millaiset syyt ovat lopulta perustelutuja syitä, vaikka Scanlon käykin läpi esimerkkejä hyväksyttävistä perusteluista.

Barryn tavoin Amartya Sen (2009) arvostelee Rawlsin sopimusteoreettista perustelua. Sopimuksen sijaan Sen nojautuu kuvitteellisen puolueettoman tarkkailijan pohdintaan. Sen soveltaa Adam Smithin ajattelua, vaikka Smithistä poiketen puhuukin nimenomaan oikeudenmukaisuutta koskevasta normatiivisesta teoretisoinnista. Sen ei pidä Rawlsin tavasta kuvata ideaalia oikeudenmukaista yhteiskuntaa, vaan korostaa tarvetta pohtia, mikä olemassa olevissa yhteiskunnissa on räikeän epäoikeudenmukaista ja miten epäoikeudenmukaisuutta voitaisiin vähentää. Senin mukaan puolueeton tarkkailija on hedelmällinen metafora, koska se osoittaa, miten asettaudutaan oman tai ryhmä-intressin ulkopuolelle. Senin (2002) mukaan puolueeton tarkkailija on myös parempi heuristinen apuväline, kun pohditaan avointa ja suljettua puolueettomuutta, jotka viittaavat valtioiden tai yhteiskuntien väliseen ja niiden sisäiseen puolueettomuuteen. Senin mielestä on oleellista tarkastella myös eri yhteiskuntien välistä oikeudenmukaisuutta, eikä pelkästään oikeudenmukaisuutta määrätyn yhteiskunnan sisällä. Puolueeton tarkkailija on hyvántahtoinen ja rationaalinen päätöksentekijä, jonka omia intressejä päätös ei koske. Scanlonin ja Rawlsin teoriat kuvaavat yksilön ihanteellista moraalialia tai oikeudenmukaisuutta koskevaa pohdintaa, kun taas Sen pitää tosiasiaissa tapahtuvaa deliberatiivisen demokratian ihanteiden mukaista keskustelua oleellisena pohdittaessa, mikä on oikeudenmukaista jossain tietyssä yhteiskunnassa.

## *Puolueettomuus*

Missään edellä kuvatuista teorioista puolueettomasta päätöksentekotilanteesta ei voida suoraan *johtaa* tiettyjä periaatteita. Pikemminkin ne osoittavat, miten eettisiä asioita pitää pohtia. Tosin Rawlsin teoriaa voidaan tulkita siten, että esitetyt oikeudenmukaisuusperiaatteet tulevat väistämättä valituksi tietämättömyyden verhon takana. On kuitenkin muistettava, että Rawlsin alkutilanteessa monet muut oletukset, eritoten rationaalisuus ja tietynlainen ”riskin välttäminen”, ovat puolueettomuuden ohella tärkeitä valittujen periaatteiden kannalta. Puolueettomuus on siten eettisissä teorioissa osa ihanteellista päätöksentekoa, sitä käytetään apuna tiettyä näkemystä perusteltaessa, mutta se ei yksinään anna perustetta millekään näkemykselle tai periaatteille.

Barry (1995, 234-257) käy läpi feministisestä ajattelusta kumpuavaa kritiikkiä, joka Barryn mukaan ei ole välttämättä ristiriidassa puolueettomuuden ideaalin kanssa, kunhan puolueettomuus ymmärretään määrättyllä tavalla. Myös Susan Moller Okin (1989) vastustaa ajatusta, jonka mukaan Rawlsin teoria lähtisi tyystin eri lähtökohdasta kuin huolenpidon etiikka. Okin huomauttaa, että Rawlsin alkutilanne, jossa sopijapuolet toimivat tietämättömyyden verhon takana, edellyttää sopijapuolilta asettautumista toisten ihmisen asemaan. Toisin sanoen se edellyttää samantyyppistä empatiakykyä, joka on myös välittämisen ja hoivaamisen edellytys. Toisaalta vaikuttaa siltä, että Rawlsin tapa määritellä päätöksenteko alkutilanteessa ei itse asiassa jätä paljoakaan tilaa empatialle. Tämä johtuu kuitenkin Rawlsin tavasta määritellä sopijapuolten preferenssit, eikä sinänsä tietämättömyyden verhon käsitteestä (Herne ja Palosaari 2015). Rawlsin mukaan alkutilanteen sopijapuolet tietävät tavoittelewansa ensisijaisia hyviä (*primary goods*), eikä toisten tarpeiden, tunteiden tai preferenssien ymmärtäminen siten ole alkutilanteessa tarpeen. John Harsanyiin (1953; 1955) utilitaristinen teoria puolestaan vaikuttaa edellyttävän toisten preferenssien ymmärtämistä tietämättömyyden verhon takana, koska Harsanyi ei etukäteen määrittele sitä, mitä ihmiset tavoittelevat. Harsanyiin teoria päätöksenteosta tietämättömyyden verhon takana edellyttää siten empatian kaltaista kykyä ymmärtää toisia ja heidän tavoitteitaan.

Vaikka empatia olisi tärkeä osa tietämättömyyden verhon takana tapahtuvaa pohdintaa ja vaikka se olisi oleellinen edellytys, kun pohditaan eettisiä kysymyksiä, puolueeton eettinen pohdinta tuskin kuitenkaan vastaa feminististen kriitikoiden käsitystä eettisen pohdinnan oikeasta luonteesta. Feministiset ajattelijat pitävät tärkeinä erityisiä suhteita yleisten eettisten periaatteiden sijaan. Puolueeton päätöksenteko korostaa puolestaan erityisten suhteiden asemasta kaikkien mahdollisten näkökulmien ymmärtämistä. Puolueettomassa päätöksenteossa empatialla on siten hy-

vin erilainen rooli verrattuna feministeille tärkeään hoivaan ja välittämiseen.

## **Puolueettomuus käytännön päätöksenteon ohjeena**

Eettisen pohdinnan lisäksi toisen asteen puolueettomuutta pyritään edistämään myös erilaisissa käytännön päätöksentekotilanteissa, joissa laaditaan sääntöjä tai periaatteita. Todellisuudessa täydellinen puolueettomuus ei ole mahdollista, mutta puolueettomuutta voidaan edistää erilaisin menettelyin. Millaisissa tilanteissa puolueettomuutta sitten edellytetään ja millaisia menettelyjä käytännössä voidaan soveltaa puolueettomuuden saavuttamiseksi?

Puolueettomuudelle on tarvetta, kun eri yksilöitä tai toimijoita halutaan kohdella tasapuolisesti. Puolueettomuutta voidaan vaatia hyvin eritasoisissa järjestelmissä ja tasapuolinen kohtelu voi perustua erilaisiin tarpeisiin. Enemmistöperiaatteelle perustuvaa demokraattista järjestelmää voidaan pitää puolueettomana menettelynä, joka perustuu yksilöiden kohteluun tasa-arvoisina kansalaisina (Vermeule 2007). Jokainen ääni vaikuttaa lopputulokseen yhtä paljon, eikä periaate suosi ketään yksilöihin liittyvien ominaisuuksien perusteella. Enemmistöperiaate noudattaa anonyymisyyssehtoa, eli ääniä laskettaessa sillä ei ole väliä, kenen ääniä ne ovat. Jotkut niin kutsutun aggregatiivisen demokratiakäsityksen kriitikot ajattelevat, että ihanteellinen demokraattinen menettely edellyttää varsinaista päätöksentekoa edeltävää tasapuolista ja yhdenvertaista keskustelua. Myös tämäntyyppistä deliberatiivista demokratiaa on pidetty jonkinlaisena puolueettoman päätöksenteon likiarvona (Herne ja Setälä 2015).

Periaatteessa päätöksenteon puolueettomuutta voidaan kasvattaa kahdella tavalla. Ensinnäkin on mahdollista laatia menettelyjä, jotka estävät tai vähentävät mahdollisuuksia oman edun tavoitteluun. Rawlsin tietämättömyyden verho ja sen erilaiset käytännön sovellukset ovat hyvä esimerkki. Toiseksi voidaan myös pyrkiä vähentämään oman edun tavoittelua yksilöiden päätöksenteossa. Esimerkiksi deliberatiivisen demokratian perinteessä puhutaan paljon siitä, että päätösten perusteluissa ei voida vedota omaan etuun tai kapeaan ryhmäintressiin, vaan että perustelujen täytyy liittyä yhteiseen hyvään tai jaettuihin arvoihin Rawlsin julkisen perustelun tapaan (Rawls 1993). Lisäksi deliberatiivisen keskustelun uskotaan edellyttävän empatiaa, toisten asemaan asettautumista ja heidän näkökulmiensa ymmärtämistä (Morrell 2010). Se, miten hyvin keskusteluun osallistuminen sitten todellisuudessa täyttää näitä tavoitteita, on tie-

## *Puolueettomuus*

tysti empiirinen kysymys. Käsittelem seuraavassa tarkemmin päätöksentekomenettelyjä, jotka vähentävät mahdollisuuksia oman edun tavoitteluun.

Vermeule (2007) tarkastelee Yhdysvaltain perustuslaissa olevia sääntöjä, joiden tavoitteena on edistää eri toimijoiden puolueettomuutta. Vermeule (2007, 31) puhuu epävarmuuden verhosta ja yleisemmin verhosäännöistä (*veil rules*), jotka vähentävät päätöksentekijöiden tietoa määrätystä päätöksestä johtuvien hyötyjen ja haittojen jakaumasta. Menettelyt siis kasvattavat päätöksentekijöiden epävarmuutta siitä, millaiset päätökset olisivat heidän oman etunsa mukaisia. Ajatuksena on, että kun mahdollisuus oman edun tavoitteluun vähentyy, puolueettoman harkinnan osuus päätöksenteossa kasvaa. Rawlsin tietämättömyyden verho on ääriesimerkki verhosäännöstä. Vermeule esittelee neljä menettelytapaa, jotka vähentävät mahdollisuuksia oman edun ajamiseen poliittisessa päätöksenteossa. Ensimmäinen näistä on *taannehtivan lainsäädännön kieltö*, jonka mukaan lakeja ei voida säätää siten, että ne koskevat menneitä tapauksia. Taannehtiva lainsäädäntö auttaisi päätöksentekijöitä selvittämään, ketkä oikeastaan hyötyvät tietyistä säännöksistä ja keitä säännökset taas haittaavat. Tulevaisuuden vaikutusten arvioiminen on Vermeulen mukaan vaikeampaan kuin menneisyyden ymmärtäminen. Toinen Vermeulen käsittelemä menettely on *yleisyys*, eli vaatimus siitä, että lait eivät saa koskea vain määrättyjä ryhmiä, esimerkiksi koskea vain joitakin vähemmistöjä. Suomessakin on käyty hiljattain keskustelua lainsäädännön yleisyydestä joidenkin poliittisten päätöksentekijöiden ehdotettua erityisesti vain maahanmuuttajia koskevia säännöksiä. Lainsäädännön yleisyysvaatimus vähentää mahdollisuutta räätälöidä lainsäädäntöä tavalla, joka olisi edullista erityisesti päätöksentekijän omalta tai hänen edustamansa ryhmän kannalta. Kolmas Vermeulen mainitsemista menettelyistä on lakien *kestävyys*, eli se, että lakeja ei säädetä kovin lyhytaikaisiksi. Mitä pitemmälle tulevaisuuteen lainsäädäntö ulottuu, sitä vaikeampaa päätöksentekijöiden on ennustaa sitä, mikä on heidän omalta kannaltaan edullista, mikä taas ei. Neljäs Vermeulen mainitsemista menettelyistä on *viivästetty voimaantulo*, jolloin laki ei astu voimaan heti, vaan vasta määrätyn ajan kuluttua (vrt. Elster 1998). Kestoiän tavoin viivästetty voimaantulo vaikeuttaa oman edun tavoittelua, koska omaa etua on vaikeampi ennustaa tulevaisuuteen ulottuvien säännösten tapauksessa. Esimerkkinä Vermeule mainitsee lakiehdotuksen käsittelyn kaksilla valtiopäivillä. Suomessa käytäntö koskee perustuslakien muuttamista.

Vaikka edellä esitetyt verhosäännöt pyrkivät simuloimaan tietämättömyyden verhoa käytännössä, on vaikea kuvitella, että puolueettomuuskäsitteen kriitikot kohdistaisivat arvosteluaan tämäntyyppisiin menettelyi-



hin. Sen sijaan seuraavassa käsiteltävä ajatus puolueettomuudesta moraalisen toiminnan ohjeena on Barryn mukaan ollut joidenkin kriitikoiden mielessä.

### **Puolueettomuus toiminnan ohjeena ja moraalinormina**

Edellä on käsitelty toisen asteen puolueettomuutta eettisten näkemysten perusteluissa ja käytännön päätöksenteon puolueettomuutta edistävinä menettelyinä. Millaisissa tilanteissa sitten sovelletaan ensimmäisen asteen puolueettomuutta? Toisen asteen puolueettomuus koskee periaatteiden määrittelyä, kun taas tuomarit, virkamiehet, opettajat ja muut vastaavissa rooleissa olevat *soveltavat* puolueettomuuden periaatetta. Adrian Piper (1991) muistuttaakin puolueettomuuden eri roolista periaatteiden määrittelyn ja niiden soveltamisessa. Ehkä kaikkein tutuimpia ovat virkamiesten ja oikeusistuimien tuomarien toimintaan liittyvä puolueettomuuden vaatimus, joka koskee sääntöjen laatimisen sijaan nimenomaan niiden soveltamista. Tuomarit eivät voi toimia, jos heidän jääviytensä on uhattuna, eli eivät saa ratkaista asioita omaistensa, ystäviensä ja muiden läheistensä asioissa. Myös virkamiesten toiminta on tarkoin säänneltyä tasapuolisuuden takaamiseksi. Samoin erilaisissa virantäyttömenettelyissä edellytetään puolueettomuutta. Urheilun tai erilaisten kulttuurin alan kilpailujen tuomarien puolueettomuutta edistetään erilaisin menettelyin. Useimmisissa joukkuelajeissa erotuomarit eivät saa olla kummankaan joukkueen kotimaasta. Kirjoitettujen sääntöjen ohella kirjoittamattomat säännöt ja moraalinormit ohjaavat esimerkiksi opettajien toimintaa. Kukaan tuskin haluaakaan kiistää puolueettomuutta tuomarien, virkamiesten tai opettajien päätöksenteossa.

Entä millainen rooli puolueettomuudella on moraalisenä normina? Barryn mukaan puolueettomuuden kriitikot ymmärtävät puolueettomuuden virheellisesti ensimmäisen asteen puolueettomuutena. Kuten Barry toteaa, ensimmäisen asteen puolueettomuutta ei voi vaatia kaikissa tilanteissa – vanhemmilla on oikeus pitää ensisijaisesti huolta omista lapsistaan, lapset taas huolehtivat ensisijaisesti omista vanhemmistaan, kun nämä ovat vanhoja, ja niin edelleen. Toisaalta on yhtä selvää, että ensimmäisen asteen puolueettomuutta voidaan vaatia joissakin tilanteissa. Vaikka vanhemman velvollisuus on huolehtia ensisijaisesti omista lapsistaan, hän ei voi suosia omia lapsiaan toimiessaan valmentajana lasten harrastusurheilussa. Opettajalla on erityisiä velvollisuuksia omia oppilai-

## *Puolueettomuus*

taan kohtaan, mutta hän ei voi suosia omia oppilaitaan, kun päätetään parhaan oppilaan stipendistä. On myös huomattava, että vaikka vanhempien moraalinen velvollisuus on huolehtia ensisijaisesti omien lastensa hyvinvoinnista, puolueettomuuden vaatimus koskee useamman kuin yhden lapsen vanhempia siinä mielessä, että he eivät saa suosia yhtä lasta toisten kustannuksella. Yhtä lailla opettaja voi asettaa omat oppilaansa erityisasemaan suhteessa muihin oppilaisiin, mutta omien oppilaidensa välillä hänen on oltava puolueeton.

Miten sitten voimme päätellä, missä tilanteissa ensimmäisen asteen puolueettomuus ei ole perusteltu vaatimus, milloin taas on? Barryn ajattelun mukaan oleellista on se, että ensimmäisen asteen puolueellisuus voidaan perustella sellaisilla periaatteilla, jotka olisivat tulleet valituiksi toisen asteen puolueettomuuden vallitessa (MacCormick 1996). Esimerkiksi tietämättömyyden verhon takana voidaan sopia periaatteesta, jonka mukaan jokaisen vanhemman velvollisuus on huolehtia ensisijaisesti omista lapsistaan. Gert (1995) esittää samantapaisen ajatuksen sanoessaan, että puolueellinen menettely edellyttää, että sitä voidaan puolustaa julkisesti. Toisin sanoen, puolueellisen menettelyn on perustuttava periaatteeseen, jonka kaikki hyväksyvät, jonka kaikki ymmärtävät ja joka koskee kaikkia. Jos suosin omia läheisiäni määrättyssä tilanteessa, minun on sallittava vastaava läheisten suosiminen muillekin. Gertin periaatetta soveltaen voidaan sanoa, että on moraalisesti oikein pitää huolta ensisijaisesti omista läheisistään, mutta virantäytössä läheisten suosiminen ei ole sallittua, koska emme haluaisi kaikkien toimivan siten. Ensimmäisen asteen puolueettomuus ei ole yleinen vaatimus ja sen soveltaminen riippuu oleellisesti toisen asteen puolueettomuudesta. Moraalisena ohjeena puolueettomuutta vaaditaan vain niissä tilanteissa, joissa se on perusteltua toisen asteen puolueettoman päätöksenteon mukaan.

## **Lopuksi**

Olen käsitellyt puolueettomuutta neljässä eri merkityksessä: teoreettisena perusteluna määrätylle eettiselle näkemykselle; käytännön menettelyinä, joilla pyritään edistämään lainsäädäntöä koskevan päätöksenteon puolueettomuutta; käytännön vaatimuksena erilaisissa rooleissa toimiville päätöksentekijöille ja moraalisen toiminnan ohjeena. Pohdin myös sitä, miten hyvin puolueettomuutta kohtaan esitetty kritiikki osuu puolueettomuuden eri rooleihin ja pyrkinyt osoittamaan, että kritiikin osuvuus riippuu paljolti siitä roolista, jossa puolueettomuutta tarkastellaan. Feminis-

tisten ajattelijoiden kritiikki koskee puolueettomuutta ensimmäisessä ja jälkimmäisessä merkityksessä, vaikka he eivät välttämättä tätä itse tuo kovin selkeästi esiin. Moraalisena ohjeena puolueettomuutta ei voida vaatia kaikissa tapauksissa. Tarkastelin lyhyesti esitettyjä perusteluja sille, millaisiin tilanteisiin puolueettomuus sopii, mihin taas ei. Monet ajattelijat ovat esittäneet, että puolueellisuudelle pitää löytää perustelu toisen asteen puolueettomalla menettelyllä määritellyistä periaatteista. Tosin se, millaisissa tilanteissa toisen asteen puolueeton päätöksenteko tarkkaan ottaen oikeuttaa ensimmäisen asteen puolueellisuuden, näyttäisi edellyttävän lisää pohdintaa.

## **Lähteet**

Buchanan, James M. ja Tullock, Gordon (1965 [1962]). *The Calculus of Consent*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Gert, Bernard (1995). “Moral Impartiality”, *Midwest Studies in Philosophy* 20(1): 102–128.

Gilligan, Carol (1982). *In a Difference Voice: Psychological Theory and Women’s Development*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Elster, Jon (1998). “Deliberation and constitution making” – Elster, Jon (toim.), *Deliberative Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 97–122.

Friedman, Marilyn (1989). “The Impracticality of Impartiality”, *Journal of Philosophy* 86(11): 645–656.

Hare, R. M. (1963). *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press.

Harsanyi, John C. (1953). “Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-Taking”, *Journal of Political Economy* 61(5): 434–435.

Harsanyi, John C. (1955). “Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility”, *Journal of Political Economy* 63(4): 309–321.

## *Puolueettomuus*

Herne, Kaisa ja Palosaari, Esa (2015). ”Is Empathy Needed behind the Veil of Ignorance?”, julkaisematon käsikirjoitus.

Herne, Kaisa ja Setälä, Maija (2015). ”Democratic Deliberation and Impartial Justice”, *Res Cogitans* 10(1): 24–44.

Hirose, Iwao (2013). ”Aggregation and the Separateness of Persons”, *Utilitas* 25(2): 182–205.

Kant, Immanuel (2008 [1785]). *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*. English translation by Thomas Kingsmill Abbott. Boston: IndyPublish.

Karni, Ed. (1998). ”Impartiality: Definition and Representation”, *Econometrica* 66(6):1405 –1415.

MacCormick, Neil (1996). ”Justice as Impartiality. Assenting with Anti-Contractualist Reservations”, *Political Studies* 44(2): 305 –310.

Mill, John Stuart. (2008 [1861]). *Utilitarianism*. New York: Bantam Books.

Morrell, Michael E. (2010). *Empathy and Democracy*. University Park, Pennsylvania: Penn State University Press.

Okin, Susan Moller (1989). ”Reason and Feeling in Thinking about Justice”, *Ethics* 99(2): 229–249.

Piper, Adrian M.S. (1991). ”Impartiality, Compassion, and Modal Imagination”, *Ethics* 101(4): 726–757.

Rawls, John. (1973 [1971]). *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.

Rawls, John (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Scanlon, T.M. (1982). ”Contractualism and Utilitarianism.” – Amartya Sen ja Bernard Williams (toim.), *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 103–128.

Scanlon, T.M. (1998). *What We Owe to Each Other*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

Sen, Amartya (2002). “Open and Closed Impartiality”, *Journal of Philosophy* 99(9): 445–469.

Sen, Amartya (2009). *The Idea of Justice*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

Smith, Adam (2006 [1759]). *The Theory of Moral Sentiments*. Mineola: Dover Publications.

Vermeule, Adrian (2007). *Mechanisms of Democracy. Institutional Design Writ Small*. New York: Oxford University Press.

Young, Iris Marion (1986). “Impartiality and the Civic Public: Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory”, *Praxis International* 5(4): 381–401.

## 4. Ajatuksia esineellistymisen käsitteen rehabilitoimiseksi

*Heikki Ikaheimo*

UNSW Australia, Sydney  
[h.ikaheimo@unsw.edu.au](mailto:h.ikaheimo@unsw.edu.au)

Esineellistyminen (*Verdinglichung*, reification) oli eräs keskeisistä vasemmisto-hegeliläisen ja marxilaisen kriittisen teorian ja sosiaalifilosofian käsitteitä. Marxilaisessa perinteessä, György Lukács keskeisenä lähteenään<sup>16</sup>, esineellistymisen analyysi kietoutui tavaramuodon analyysiin, sekä Lukácsin radikaaliin teesiin jonka mukaan modernin filosofian keskeiset käsitteet ovat johdettavissa ajattelua ja käytäntöä kapitalistisessa yhteiskunnassa hallitsevasta tavaramuodosta. Esineellistymisen käsitteen meno pois muodista selittynee yhtäältä sillä että usko kyseisen ilmiön valaisemisen käytännöllispoliittiseen merkitykseen romahti kun toteuttamiskelpoinen vaihtoehto kapitalismille katosi näköpiiristä, ja toisaalta teoreettisilla ongelmilla sekä dogmien ja koulukuntien välisillä kiistoilla marxilaisen ajattelun sisällä.

Onko esineellistyminen ohi? Ei tietenkään. Tässä esseessä esitän eräitä ajatuksia joista saattaa olla hyötyä esineellistymisen rehabilitoimisessa filosofisena käsitteenä. Oleellista tällaisessa projektissa on nähdäkseni se ettei lyödä lähtökohtaisesti lukkoon esineellistymisen ja kapitalistisen yhteiskuntamuodon suhdetta, tai lähdetä Lukácsilaisittain liikkeelle äärimmillen viedyistä ajatuksista tavaramuodosta ajattelua ja käytäntöä kapitalismin oloissa determinoivana totaali-ilmionä. Esineellistyminen, siten kuin sen alla käsitan, on yleinen ilmiö joka voi esiintyä missä hyvänsä yhteiskunnassa. Kapitalismin oloissa se saa näille oloille ominaisia erityispiirteitä, ja näiden erityispiirteiden ymmärtämiseksi on nimenomaan aloitettava ensin yleisemmästä esineellistymisen käsitteestä, ennen fo-

---

<sup>16</sup> Lukács 1971.

kusointia tähän tai tuohon yhteiskuntamuotoon, tai erityisesti kapitalismiin.

Käytän jatkossa latinalaisperäistä 'reifikaatio'-sanaa Suomen kielen 'esineellistymisen' sijasta. Tällä valinnalla haluan vapautua heti lähtökuopissa esineellistymis-sanan tässä yhteydessä harhaanjohtavasta etymologisesta yhteydestä 'esilläolemiseen' ja 'esiintymiseen', ja siten ajatuksellisesti 'kohteena' tai 'objektina olemiseen'. 'Reifikaatio' viittaa etymologisesti 'olioon' (*res*) tai 'oliona olemiseen', joka sekään ei ole erityisen hyödyllinen miellelyhtymä, sillä mikä hyvänsä oleva, oli se miten hyvänsä, on olio, eikä tämä sana sinänsä siis kannan mukanaan mitään kriittistä mieltä. 'Reifikaatio'-sanan etu on pikemminkin sen vieraus – se ettei se välttämättä tuo suomalaiselle lukijalle tai ajattelijalle mieleen mitään erityistä ja siten harhaanjohtavaa, ja että se siis jättää vapaammat kädet käsitellä sitä filosofisena terminä.

## **Mistä on puhe?**

Mistä puhutaan silloin kun puhutaan reifikaatiosta? Ensiksi on erotettava termin *deskriptiivinen* ja *kriittinen* käyttö. Puhtaasti deskriptiivisessä merkityksessä havainnon teoreetikot kutsuvat joskus havainnon kohteiden tai objektien syntetisoimista aistisisällöistä 'reifioimiseksi'. Kaikki ulkomailman havaitseminen, ollakseen edes minimaalisesti jäsentynyttä, edellyttää tätä psyykkistä prosessia tai aktiviteettia joka jäsentää aistimukset järjestäytyneeksi maailmasuhteeksi. Periaatteessa termin deskriptiivinen käyttö tässä merkityksessä voidaan yleistää objektien 'reifioimiseen' tai 'objektivoimiseen' yhtähyvin mielikuvituksessa, ajattelussa sekä kielellisessä tai muussa esityksessä: mikä hyvänsä asia on jäsennettävä ja esitettävä kohteena voidakseen tulla kuvitelluksi, ajatelluksi tai keskustelluksi. Harhaanjohtavan monimerkityksisyyden välttämiseksi kutsun jatkossa tätä ilmiötä 'objektivoimiseksi', ja varaan 'reifikaation' yksinomaan termin kriittiseen käyttöön. Kriittisessä merkityksessä 'reifikaatio' viittaa johonkin jollakin tavoin ongelmalliseen, tai 'vialliseen' ilmiöön.

## **Subjektiivinen ja objektiivinen reifikaatio**

Reifikaatiota käsittelevässä kirjallisuudessa puhutaan usein subjektiivisesta ja objektiivisesta reifikaatiosta, ja erottelu näiden välillä on nähdäkseni parasta käsittää seuraavasti. Jonkin x:n *subjektiivinen reifikaatio* on kyseisen

## *Esineellistymisen käsite*

x:n jollakin tavalla viallinen objektivaatio, ja se voi olla laadultaan *teoreettista* (ajatus, esitys tai representaatio) tai *käytännöllistä* (käytännöllinen asenne tai suhtautumistapa). 'Objektiivinen reifikaatio' puolestaan on itseasiassa hieman harhaanjohtava termi sille mitä sillä yleensä tarkoitetaan. Kyse ei nimittäin ole reifioituneen tai reifioituneen x:n kohteena tai objektina olemisesta (juuri siitähän on kyse subjektiivisessa reifikaatiossa), vaan nimenomaan sen olemisesta "itsessään", riippumatta, tai ainakin suhteellisen riippumatta, sen objektina olemisesta ja siis objektivoimisesta. Jonkin x:n *objektiivinen reifikaatio* – siten kuin termiä yleensä käytetään ja kuten sitä on nähdäkseni hyödyllistä käyttää erotuksena subjektiivisesta reifikaatiosta – on nimenomaan x:n jollakin tavalla viallinen olemisen tapa. Ajatus että jokin x voi omata viallisen olomuodon tai tavan olla, implikoi tietenkin jonkinlaista ei-viallista tai ideaalista olemisen tapaa. Kyseinen ideaali voi jälleen olla periaatteessa joko subjektiivinen – käsitys tai esitys x:n ideaalisesta olemisen tavasta – tai sitten 'objektiivinen' tai immanentti – x:n paras tai kukoistavin tila tai olomuoto, olemus Aristoteleen tarkoittamassa normatiivisessa mielessä, tai (mikä on suunnilleen sama) Hegelin olemus tai käsite (*Wesen, Begriff*).

### **Reifikaation alueet ja käsitteen ykseys tai moneus**

Mitä x:iä tai asioita subjektiivinen tai objektiivinen reifikaatio sitten voi koskea? Alustavasti ja karkeasti voidaan erottaa seuraavat kolme olevaisen aluetta joita sen usein on katsottu koskevan:

1. sosiaalinen ja institutionaalinen maailma,
2. persoonat, sekä
3. luonto.

Mutta mikä yhdistää näiden kolmen olevaisen alueen 'reifikaatioita'? Onko ylipäätään olemassa jokin yksi reifikaation käsite joka käsittäisi ne kaikki, vai onko pikemminkin kyse saman sanan käytöstä eri merkityksissä? On ainakin kaksi syytä epäillä että kyse on jälkimmäisestä. Ensimmäkin, vaikuttaa epätodennäköiseltä että olisi jokin yksi ja sama ominaisuus tai ominaisuuksien joukko jonka nämä olevaisen alueet jakavat, ja jota reifioiva objektivaatio (eli subjektiivinen reifikaatio) ei heijasta oikein, tai jota reifioitunut olomuoto tai tila (objektiivinen reifikaatio) ei toteuta riittävästi tai oikein. Toiseksi, ja ehkäpä oleellisemmin, objektivaation ja olemisen suhde on hyvin erilainen näissä kolmessa tapauksessa.



Siinä missä luonnon suhteen 'realismi' – eli ajatus että se miten luonnonobjektit ovat, niiden ontologinen rakenne, on periaatteessa riippumattonta niiden objektivomisesta tai esittämisestä – on vähintäänkin vakavasti otettava lähestymistapa, realismi tässä mielessä on persoonien sekä sosiaalisen ja institutionaalisen maailman suhteen 'non-starter'. Niiden objektivointi on näet osa niiden ontologista rakennetta. Itsetietoisuus, itsesuhde tai 'itseobjektivointi' on keskeinen osa 'persoonaksitekeviä' psykologisia piirteitä; ja sosiaaliset normit ja instituutiot ovat olemassa jos ja vain jos ne joiden elämää ne hallitsevat (tai jotka hallitsevat elämäänsä kollektiivisesti niiden avulla) objektivivat ne oikealla tavalla, eli "hyväksyvät tai tunnustavat ne" John Searlen muotoilua lainaten.<sup>17</sup> Käsittelem tässä tekstissä vain sosiaalisen ja institutionaalisen maailman sekä persoonien reifikaatiota.

### **Sosiaalisen ja institutionaalisen maailman reifikaatio**

Marxilaisessa perinteessä reifikaatiokeskustelu keskittyi tai on keskittynyt, karkeasti ottaen, sosiaalisen ja institutionaalisen maailman reifikaatioon. Mistä tällöin on kyse? Sosiaalisen ja institutionaalisen maailman *subjekttiivinen* reifikaatio tarkoittaa sen (normien, instituutioiden, sosiaalisten suhteiden, sosiaalisen rakenteen, institutionaalisten luomusten, artefaktien) objektivointia joko luonnonkaltaisena tai sitten jumalallisena luomuksena, eli toisinsanoen joko kokonaan riippumattomana sen objektivoinnista tai riippuvaisena vain sen objektivoinnista Jumalan toimesta, ja siis joka tapauksessa jonakin joka ei ole ihmisten tekemää eikä ihmisten muutettavissa. Sosiaalisen ja institutionaalisen maailman reifioinnilla on kaksi aspektia: teoreettinen, eli sen esittäminen arkipuheessa, poliittisessa puheessa, teoreettisissa diskursseissa, tai vaikkapa saarnastuolista, luonnolliseksi tai jumalalliseksi järjestykseksi; ja käytännöllinen, eli käytännöllinen asennoituminen tai suhtautuminen siihen annettuna ja muuttamattomana. Sosiaalisen ja institutionaalisen maailman *objekttiivinen* reifikaatio taas merkitsee sitä että tämä maailma tai sen osat ovat käytännössä 'jähmettyneitä', vaikeasti jos ollenkaan muutettavissa niiden toimesta jotka muutoksia periaatteessa voisivat aikaansaada, eli siis niiden joiden "hyväksynnästä tai tunnustuksesta" sen olemassaolo ja toiminta riippuu.

---

<sup>17</sup> Searle 2010, 8.

## *Esineellistymisen käsite*

Tällä yleisyystasolla ajateltuna on selvää ettei sosiaalisen ja institutionaalisen maailman subjektiivinen ja objektiivinen reifikaatio ole erityisesti moderni ilmiö, tai koske yksinomaan elämää kapitalismin oloissa.<sup>18</sup> Se on yleisinhimillinen ilmiö joka on esiintynyt erilaisissa muodoissa jotakuinkin kaikkina aikoina ja kaikissa kulttuureissa palvellen yhteiskunnan kiinteyttä ja uusintamista, ja usein tietenkin etuoikeutettuja yhteiskunnan jäseniä tai yhteiskuntaluokkia. Mitä totaalisempaa subjektiivinen ja objektiivinen reifikaatio – jotka tukevat toisiaan – on jossakin yhteiskunnassa, sitä suurempi on mullistus jonka myötä se murtuu, tapahtui tämä sitten sisäisen legitimaatiokriisin, vallankumouksen, ulkoisen hyökkääjän tai vaikkapa luonnonkatastrofien myötä. Kaikissa näissä se mikä on näyttäytynyt muuttumattomana ja ollut vaikeasti muutettavissa murtuu ja osoitetaan ihmisten tekemäksi ja ylläpitämäksi, kontingentiksi ja siten tosiasiallisesti muutettavissa olevaksi.<sup>19</sup>

Missä täsmällisessä mielessä sosiaalisen ja institutionaalisen maailman subjektiivinen reifioiminen on sitten 'viallista' tai ongelmallista? Epistemiseltä kannalta sen vika on tietenkin siinä ettei se vastaa todellisuutta: sosiaalinen ja institutionaalinen maailma ei ole jotakin luonnollista tai jumalallista, vaan se on, kuten sanottu, ontologiselta rakenteeltaan riippuvaista sen hyväksynnästä tai tunnustamisesta. Hallitus on hallitus, raha on rahaa ja lait ovat voimassa jos ja vain jos ne joiden elämää ne hallitsevat tai järjestävät, tai jotka hallitsevat tai järjestävät elämäänsä kollektiivisesti niiden avulla, hyväksyvät tai tunnustavat ne. Kun hyväksyntä tai tunnustus murenee, vähitellen tai äkillisesti, murenee kyseinen yhteiskunta lakeineen, sosiaalisine rakenteineen, rooleineen ja käytäntöineen, ja tilalle tulee joko kaaos tai jokin uusi hyväksyty järjestys.

Mutta missä mielessä sosiaalisen ja institutionaalisen todellisuuden subjektiivinen ja objektiivinen reifikaatio on sitten käytännölliseltä, moraaliselta tai poliittiselta kannalta 'viallista' tai ongelmallista – olettaen että se on? Sen arvioiminen tai tuomitseminen ongelmalliseksi tai vialli-

---

<sup>18</sup> Berger ja Pullberg kirjoittavat: "Despite all socio-historical differences, there is a structural continuity between the twentieth century person who reifies himself as 'a representative of the corporation', the twelfth century person who reifies himself as 'a lord and gentleman', and the primitive in just about any century who performs essentially the same reification by perceiving himself as, say, 'a Baluba', implying thereby a Baluba world-view, a Baluba self and a Baluba biography down to the minutiae of conduct. It is not difficult to see how such reifications make for a smoother-running corporative system, a more firmly established feudal system and a viable tribal society." Berger ja Pullberg 1965, 208.

<sup>19</sup> Ks. mts., 209-210.

seksi tässä mielessä tapahtuu jonkin normin tai ideaalin valossa, ja kuten edellä esitin kyseinen ideaali voi periaatteessa olla joko subjektiivinen tai objektiivinen. Subjektiivinen ideaali tarkoittaa käsitystä siitä millainen yhteiskunnan tulisi olla: tässä tapauksessa muutettavissa oleva, mikä tietenkin edellyttää myös että ne jotka sen periaatteessa voisivat muuttaa myös käsittävät sen heidän toimestaan muutettavissa olevaksi, eli ovat tietoisia autonomiastaan.<sup>20</sup> Objektiivinen ideaali tarkoittaa yhteiskunnan todellista, käsityksistä riippumatonta parasta tai ideaalista olomuotoa: tässä tapauksessa – oletetusti – olemisen tapaa jossa se on käytännössä sen jäsenten muutettavissa. Subjektiiviset ideaalit esitetään yleensä objektiivisina ideaaleina, mutta ne ovat käsitteellisesti kaksi eri asiaa: käsitys siitä millainen ideaalinen yhteiskunta on, ja se millainen ideaalinen yhteiskunta tosiasiaassa on.

Vallankumoukselliset ja reformaattorit ovat yhtä mieltä vastavallankumouksellisten ja konservatiivien kanssa siitä että sosiaalinen ja institutionaalinen todellisuus on periaatteessa muutettavissa, mutta eri mieltä siitä tulisiko sen olla, tai kuinka helposti sen tulisi olla muutettavissa käytännössä. Siinä missä ensinmainittujen toive on reifikaation purkaminen teoriassa ja käytännössä, jälkimmäisten toive on sen vahvistaminen teoriassa ja käytännössä, eli sen esittäminen periaatteessa muuttamattomana ja muutosten vaikeuttaminen käytännössä. Dialektinen materialismi 'tieteellisenä' uskontona, sekä stalinistinen terrori uuden yhteiskuntajärjestyksen jähmettäjänä, ovat vain yksi esimerkki siitä kuinka vallankumouksellisista tulee usein konservatiiveja ja reifikaation purkajista uuden reifikaation pystyttäjiä kun toivottu muutos katsotaan aikaansaadun. Yhtä kaikki, se että reifikaatio ylipäätään on joko aina ja kaikkialla, tai jossakin erityisessä tilanteessa, käytännölliseltä, moraaliselta ja poliittiselta kannalta huono asia, tai jotakin 'viallista', ei ole itsestäänselvää, vaan vaatii argumentteja sen ideaalin puolesta jonka valossa se sitä on.

## **Persoonien reifikaatio**

Axel Honnethin taannoinen kirja reifikaatiosta<sup>21</sup>sai melko negatiivisen vastaanoton, mahdollisesti osittain siksi että Honneth ei kirjassaan juuri-

---

<sup>20</sup> Koska mitään muuta lähdettä sosiaalisille normeille ja laeille ei ole kuin ihmiset itse, kaikki yhteiskunnat ovat 'itsessään' autonomisia. On kuitenkin vielä toinen asia tiedostaa tämä totuus, eli tulla autonomiseksi 'itselleen'.

<sup>21</sup> Honneth 2008.

kaan puhu siitä mistä reifikaation käsitteen marxilaisesta perinteestä, ja erityisesti Lukácsilta tuntevat olettivat hänen puhuvan: sosiaalisen ja institutionaalisen maailman reifikaatiosta. Honnethin kirja näet käsittelee lähinnä persoonien reifikaatiota ja itsereifikaatiota. Jonkinasteista antipatiaa saattoi herättää myös se ettei Honneth kiinnitä reifikaation käsitettä kiinteästi kapitalismiin, vaan käsittelee reifikaatiota allekirjoittaneen tavoin periaatteessa yleisinhimillisenä ilmiönä, vaikkakin analysoiden myös kapitalismin nykymuodolle erityisiä itsereifikaation muotoja. Oma käsitykseni on että Honnethin tärkeä yritys reifikaation käsitteen rehabilitoimiseksi päätyi teoreettiseen umpikujaan lähtökohtaoletustensa vuoksi. Olen käsitellyt Honnethin reifikaatioteorian ongelmia toisaalla, enkä paneudu niihin tässä.<sup>22</sup> Sen sijaan esitän vaihtoehdoisen mallin joka hyödyntää Honnethin varhaisemman päätyön<sup>23</sup> eräitä ajatuksia, kehitellen niitä kuitenkin hieman Honnethista poikkeavalla tavalla.

Kuten sosiaalisen ja institutionaalisen maailman reifikaatio, myös persoonien *subjektiivinen* reifikaatio on ehdotukseni mukaan persoonien 'viallista' objektivoimista, tarkemmin sanoen objektivoimista joka ei heijasta oikealla tavalla persoonan ideaalista konstituutiota. Persoonan *objektiivinen* reifikaatio taas on persoonaksitekevien kykyjen tai ominaisuuksien kehittymisen tai toteutumisen estymistä joka on sisäisessä yhteydessä persoonan subjektiiviseen reifikaatioon joko kyseisen persoonan itsensä tai toisten toimesta.<sup>24</sup> Persoonan reifikaatio voi koskea persoonuutta kahdessa eri mielessä, tai täyden persoonuuden kahta eri komponenttia: yhtäältä institutionaalista tai juridista persoonuutta ja toisaalta psykologista persoonuutta.

*Institutionaalinen tai juridinen persoonuus* koostuu perustavanlaatuisista oikeuksista, ja subjektiivinen reifikaatio tätä täyden persoonuuden komponenttia koskevana on henkilön objektivoimista – joko esittämistä tai kohdelemista tai molempia – persoonaksitekeviä oikeuksia omaamattomana. Mikäli subjektiivinen reifikaatio tässä mielessä tapahtuu niiden toimesta joilla on auktoriteetti myöntää juridinen persoonuus (valtio tai sen relevantilla tavalla valtuutetut jäsenet), se konstituoii suoraan objektiivisen

---

<sup>22</sup> Ikäheimo, ilmestyy.

<sup>23</sup> Honneth 1995.

<sup>24</sup> Yhteys subjektiiviseen reifikaatioon on tärkeä reifikaation käsitteen mielekkääksi rajaamiseksi, jottei esimerkiksi vakavia psyykkisiä vammoja jotka estävät persoonaksitekevien psykologisten kykyjen kehittymisen päädytä kutsumaan reifikaatioksi ja täten menetetä käsitteen spesifisyys ja käyttöarvo. Persoonan käsitteestä yleensä ja 'täyden persoonuuden' käsittämisestä eri komponenteista koostuvana, katso Ikäheimo 2007.

reifikaation: jos valtio tai sen oikeusjärjestelmä ei objektivoi joitakin henkilöitä juridisina persoonina, he eivät kyseisessä järjestelmässä ole juridisia persoonia. Kyse on luonnollisesti viallisesta objektivaatiosta ja siis reifikaatiosta vain mikäli kyse on olennoista joiden tulisi (jollakin pätevällä kriteerillä) olla juridisia persoonia.

*Psykologinen persoonuus* taas koostuu psykologisista 'persoonaksitekevistä' kyvyistä tai ominaisuuksista ja nämä kaikki edellyttävät jonkinlaista itesuhdetta tai reflektiota itseän. Honnethin Hegeliä ja modernia kehityspsykologiaa hyödyntävä ajatus on että hyvinvoiva tai kukoistava psykologinen persoonuus (minun, ei Honnethin täsmällinen termi tässä yhteydessä) edellyttää positiivisia käytännöllisiä asenteita itseä kohtaan. Psykologista persoonuutta koskeva subjektiivinen reifikaatio on ehdotukseni mukaan henkilön objektivoimista ilman sellaisia käytännöllisiä asenteita joita persoonan on omattava itseään kohtaan kukoistaakseen psykologiselta kannalta persoonana. Kyse on 'tunnustusasenteista' (*attitude of recognition, Einstellung der Anerkennung*), ja niillä on, Honnethin ajatuksia hieman edelleen kehitellen, kolme ulottuvuutta. Ulottuvuudella jota kutsun *aksiologiseksi* (sillä se liittyy arvoihin, arvostamiseen, välittämiseen, hyvään ja huonoon) tunnustusasenne on sen kohteen hyvinvoinnista tai onnellisuudesta välittämistä. *Deontologisella* (normeihin, auktoriteettiin, oikeaan ja väärään liittyvällä) ulottuvuudella tunnustusasenne on se kohteen kokeamista auktoriteettia omaavana suhteessa yhteiselämää sääteleviin sääntöihin tai normeihin. *Kontribuutiivisella* ulottuvuudella tunnustusasenne on sen kohteen arvostamista johonkin yhteiseen hyvään, tai itsen arvostamaan, positiivisesti kontribuoivana, tai ainakin kykyjä moiseen kontribuutioon omaavana. Kaikissa näissä on kyse käytännöllisestä asenteesta; eli ei esimerkiksi vain siitä että uskon jollakin henkilöllä olevan auktoriteettia yhteiselämämme normien suhteen, vaan sitä että käytännössä, motivationaalisesti liikuttavalla tavalla, koen hänen sitä omaavan.

Tunnustusasenteilla on kaikilla kolmella ulottuvuudella kuitenkin vielä kaksi eri tyyppiä joita kutsun *ehdolliseksi* ja *ehdottomaksi*. Aksiologisella ulottuvuudella ehdollinen tunnustusasenne on sen kohteen hyvinvoinnista tai onnellisuudesta välittämistä välineellisesti tai prudentiaalisesti, eli sikäli kuin tai sillä ehdolla että siitä on itselle jotakin etua tai hyötyä. Ehdoton tunnustusasenne tällä ulottuvuudella on sen kohteen hyvinvoinnista tai onnellisuudesta välittämistä 'hänen itsensä vuoksi', riippumatta sen hyö-

## *Esineellistymisen käsite*

dyllisyydestä itselle ja tässä mielessä siis ehdottomasti.<sup>25</sup> Tätä ehdotonta tunnustusasennetta on luontevaa kutsua *rakkaudeksi*.

Deontologisella ulottuvuudella ehdollinen tunnustusasenne on sen kohteen pitämistä auktoriteettina pelosta tai muista prudentiaalisesta syistä, eli koska on pakko tai koska siitä on itselle hyötyä. Hegelin 'orjan' suhtautuminen 'herraansa' toimintansa sääntöjen tai normien auktoriteettina on laadultaan ensinmainitun kaltaista, alistumista pelosta; ja sikäli kuin herra kohtelee orjaansa teknistä auktoriteettia omaavana, vaikkapa maanviljelyksen teknisten yksityiskohtien suhteen, se on toiseksimainitun kaltaista, toisen tunnustamista auktoriteetiksi joissakin asioissa sikäli kuin tästä on itselle hyötyä. Kummassakin tapauksessa on kyse auktoriteetin tunnustamisesta sikäli kuin tai sillä ehdolla että on pakko tai se on hyödyllistä. Ehdoton tunnustusasenne tällä ulottuvuudella on sen sijaan sen kohteen kokemista auktoriteettina tai auktoriteettia omaavana interaktion sääntöjen tai normien ja siis oman toiminnan suhteen joka on riippumatonta pelosta tai muista prudentiaalisista näkökohdista, tai toisinsanoen ei näiden ehdollistamaa. Tätä ehdotonta toisen kokemista auktoriteettina tai auktoriteettia omaavana on luontevaa kutsua *kunnioitukseksi*.

Kontributiivisella ulottuvuudella voidaan tehdä suunnilleen analoginen erottelu kahden tunnustusasenteen tyyppin välillä. Kyse on kahdesta tavasta arvostaa kohdehenkilöä yhteiseen hyvään tai johonkin itsen arvostamaan kontribuojana tai kontributiivisia kykyjä tai taipumuksia omaavana. Yhtäältä on välineellinen arvostaminen, ja toisaalta *kiitollisuus*. Herra arvostaa orjaansa välineellisesti, hyvänä välineenä päämääriinsä, mutta ei tunne kiitollisuutta tätä kohtaan.<sup>26</sup> Kiitollisuus on kohdallista vain mikäli sen kohde kontribuoi, tai yrittää kontribuoida, johonkin arvostamaani vapaasti, ja (ainakin jossakin määrin) epätsekkäästi, eli (ainakin yhtenä) motiivinaan ehdoton välittäminen toisten hyvästä, hyvinvoinnista tai onnellisuudesta. Yksi monista näiden asenteiden eroista on se että siinä missä välineellisen arvostamisen ehto ovat todelliset kontribuutiot tai ainakin realistinen mahdollisuus niihin, kiitollisuuteen riittää pelkkä sen kohteen aito motivaatio kontribuoida johonkin kiitollisuuden omaajan arvostamaan, vaikkei tämä motivaatio sen omaajasta riippu-

---

<sup>25</sup> Kun välittää ehdottomasti toisen hyvinvoinnista, siitä tulee myös oman hyvinvoinnin ehto. Tämä suhde omaan hyvinvointiin ei ole ehdottomassa välittämisessä kuitenkaan välittämisen ehto.

<sup>26</sup> Herra ja orja ovat tässä tietenkin ajatuksellisia ideaalityyppejä, aivan kuten Hegel tarkoitti.

mattomista syistä voisikaan johtaa todellisiin kontribuutioihin.<sup>27</sup> Siinä missä todellinen kontribuominen tai ainakin mahdollisuus niihin on siis välineellisen arvostamisen ehto, se ei ole kiitollisuuden ehto joka tässä mielessä on siten 'ehdoton' arvostamisen tapa.

Kuinka tämä liittyy reifikaation teemaan? Honnethin ajatus on siis että välttämätön edellytys hyvin kehittyneelle psykologiselle persoonuudelle ja siten täydelle toimintakykyisyydelle yhtenä persoonana toisten joukossa on se että henkilö omaa positiivisia käytännöllisiä asenteita itseään kohtaan. Edellätehdyn erottelun avulla tätä voidaan tämentää sanomalla että psykologisen persoonuuden ideaalinen kehitys edellyttää että henkilö omaa *ehdottomia* tunnustusasenteita itseään kohtaan. Tämä tarkoittaa sitä että koen oman hyvinvointini ja onnellisuuteni tärkeäksi *sinänsä*, ei vain mikäli siitä on hyötyä joillekin toisille (vrt. Aristoteles ja *eudaimonia*), että koen arvostelmieni ja tahtoni ja siis itseni järkiolentona omaavan ainakin jossakin määrin auktoriteettia *sinänsä*, eikä vain riippuvaisesti toisten auktoriteetista, ja että koen vapaiden ja (ainakin joltain osin) epäitsekkäiden pyrkimysteni tehdä jotakin joka edistää toisten hyvää olevan aihe kiitollisuuteen, eikä siis vain välineelliseen ja välineellistävään arvostamiseen. Kaikki nämä ehdottomat tunnustusasenteet itseä kohtaan saavat minut kokemaan itseni muihin persooniin ja heidän näkökulmiinsa ja päämääriinsä redusoitumattomana merkityksen, tärkeyden, tahdon ja vapauden 'keskuksena', aidosti itsenäisenä persoonana. Ainakaan kokonaan ilman näitä itsesuhteita ei kykyjeni täysi kehittyminen liene mahdollista.

Tätä ensi kuulemalta kovin individualistista kuvaa yhteisöllistää ensinnäkin se Honnethilta tunnettu ajatus että kyseisten itseen kohdistuvia tunnustusasenteita on vaikea omata ilman kokemuksia siitä että on ollut niiden kohteena toisten taholta. Näin on erityisesti varhaislapsuudessa, mutta jossakin määrin myös myöhemmin. Toiseksi, Honnethin yksinomaan tunnustuksen kohteeseen keskittyvää näkökulmaa voidaan täydentää järkeenkäyvällä teesillä jonka mukaan mikäli ei omaa näitä asenteita toisia kohtaan, käsitys omasta itsestä yhtenä persoonana toisten persoonien joukossa jää vajavaisesti kehittyneeksi: ilman toisiin kohdistuvia ehdottomia tunnustusasenteita toiset ovat minulle vain itseni jatke, välineitä tai esineitä, eivät aidosti erillisiä toisia persoonia enkä minä siis itseleni yksi persoona monien joukossa. Hegelin kuvaelmassa herran hahmo

<sup>27</sup> Ystävä joka tekee parhaansa auttaakseen toista, vapaasti ja motiivinaan ehdoton välittäminen toisen hyvinvoinnista, mutta on itsestään riippumattomista syistä kykenemätön auttamaan, ansaitsee kiitoksen, vaikei hänen toiminnallaan olekaan välineellistä arvoa.

## *Esineellistymisen käsite*

jää juuri tästä syystä kehittymättä täyteen ihmisyyteen tai psykologiseen persoonuuteen, ja psykologian puolella 'narsismi', 'machiavellismi', 'soiopatia' ja 'psykopatia' ovat nimiä erilaisille ja eriasteisille toisiin kohdistuvien ehdottomien tunnustusasenteiden puutteille. Äärimmäisissä muodoissa ne kulkevat käsi kädessä muiden persoonaksitekevien psykologisten kykyjen vajavaisuuksien kanssa. Tämä ei ole yllättävää, sillä mikäli on kykenemätön käsittämään motivationaalisesti liikuttavalla tavalla itseään yhtenä monista, on vajavaisesti kykenevä niihin erilaisiin 'triangulaation' muotoihin joissa normaalipsyykellä varustettu persoona hahmottaa maailmaa ja muodostaa pyrkimyksiään aina toisten ihmisten näkökulmien välittämänä. Henkilö jolle muiden hyvinvoinnilla ja huolilla ei ole ehdotonta väliä, jolle toisten arvostemilla ei ole ehdotonta painoarvoa, ja joka on kykenemätön kokemaan kiitollisuutta toisia kohtaan, jää vaille näitä välityksiä ja kokee maailman motivationaaliselta kannalta solipsistisesti, eikä siksi kykene kunnolla hahmottamaan jaetun sosiaalisen todellisuuden merkityksiä ja relevansseja.<sup>28</sup> Hän jää tälle maailmalle ja tämä maailma hänelle vieraaksi.

Ehdotukseni mukaan psykologista persoonuutta koskeva subjektiivinen reifikaatio on siis persoonan objektivoimista, tai häneen suhtautumista, ilman välittömiä tunnustusasenteita. Tarkemmin sanoen, koska kyse ei ole joko-tai-asiasta, parempi muotoilu on että persoonan subjektiivinen reifikaatio on hänen objektivoimistaan tavalla joka ei sisällä riittävästi välittömiä tunnustusasenteita. 'Riittävää' ei tässä tule käsittää jonkinlaisena täsmällisenä raja-arvona, vaan parempi on ajatella että kyse on asenteiden sekoitussuhteista ja että riittävyuden kriteeri on tapauskohtainen. Täydellistä lähentelevää välittömien tunnustusasenteiden puutetta tavataan kenties vain psykopaateilla, mutta eriasteinen niiden puute on yleisinhimillinen ilmiö. Edelläesitetyn valossa nähdään että subjektiivinen reifikaatio tässä mielessä voi kontribuoida psykologisen persoonuuden objektiviseen reifioitumiseen, eli täyden psykologisen persoonuuden kehittymisen estymiseen, niin sen objektin kuin sen subjektinkin puolella.

## **Lopuksi**

Kuinka yhtäältä sosiaalisen ja institutionaalisen maailman ja toisaalta persoonien reifikaatio liittyvät toisiinsa siten kuin ne edellä on ymmärretty? Käsitteellinen yhteys ei näytä kovin vahvalta, mutta erilaisia empiri-

---

<sup>28</sup> Psykopatiasta ”semanttisena afasiana”, katso Cleckley 1988.



siä yhteyksiä tietenkin on. Kapitalismista puheen ollen, kehityskulku jossa pääoman voitonlisäyksen pakko murentaa edellytykset sosiaalisilta suhteilta joissa yksilöillä on varaa omata ehdottomia tunnustusasenteita toisiaan kohtaan, ei voi pysäyttämättä päättyä kuin huonosti.<sup>29</sup> Kannustaessaan persoonien välistä reifikaatiota, ellei suorastaan pakottaessaan siihen, se tuhoaa sosiaalisen ja psykologisen hyvinvoinnin ja harmonian edellytyksiä. Siksi on oleellisen tärkeää jatkaa sosiaalisen ja institutionaalisen maailman reifikaatiokritiikkiä, eli korostaa ettei se järjestys jossa elämme ja joka näyttää johtavan vääjäämättä niin sosiaaliseseen kuin ekologiseenkin tuhoon ole välttämätön. Se on järjestys jonka loppu on ennen pitkää edessä joka tapauksessa, ja kyse on vain siitä tehdäänkö muutos tietoisesti ja suunnitellusti siirtymällä johonkin parempaan järjestykseen – ja mihin? – vai annetaanko sen murtua ’luonnostaan’ äkillisesti ja kaoottisesti.

Kuten tiedetään, subjektiivisen ja objektiivisen reifikaation purkautuminen ei suinkaan automaattisesti tuota jotakin parempaa. Tietoinen autonomia, elämä ilman sosiaalisen maailman reifikaatiota, tilanteessa jossa itsestänselvyydet ovat murentuneet ja murenevat, edellyttää kollektiivilta paljon enemmän kuin elämä uppoutuneena itsestänselvyyksiin, eikä eväitä ensinmainittuun kartu toiseksimainitussa. Kun suomalaisen politiikan konsensuskulttuuri mureni Perus-jytkyn myötä, moni elätteli toivoa että demokraattisten instituutioiden lisäksi Suomeen syntyisi vihdoin myös aitoa keskustelevaa demokraattista kulttuuria. Toiveen toteutumista on jouduttu kuitenkin lykkäämään kun argumentaatio on hukunut regressiiviseen mölinään ja sitä orkestroiviin psykologisiin operatioihin. Siinä missä persoonien reifikaation kritiikki on, näin voi väittää, kaiken etiikan ja kriittisen yhteiskunnallisen ajattelun ydin, sosiaalisen ja institutionaalisen todellisuuden reifikaation kritiikki voi olla myös tulella leikkimistä. Toisin sanoen, siinä missä persoonien reifikaatiota tulee vastustaa kaikissa oloissa, sosiaalisen ja institutionaalisen reifikaation kritiikon on kysyttävä aina myös mitä tilalle mikäli reifikaatio todella murenee. On oltava myös toteuttamiskelpoinen käsitys paremmasta maailmasta. Ilman sitä kaipuu vieläkin vahvemmin reifioituneeseen maailmaan, oli sitten kyse fantasioiden luonnollisesta perus- tai alkeissuomalaisuudesta jota ”kulttuurimarxilainen” reifikaatiokritiikki ei vielä ollut pillannut, tai Allahin väitetysti säättämästä järjestyksestä joka on kaikkia ihmisten laatimia lakeja jäyhempi, saattaa muodostua vastustamattomaksi.

---

<sup>29</sup> Lisää ajatuksesta että tunnustusasenteet ovat jotakin joiden omaamiseen toisia kohtaan yksilöillä on erilaisissa yhteiskunnissa eri mitassa varaa, katso Ikäheimo 2015.

## *Esineellistymisen käsite*

Nykyisessä tilanteessa reifikaatiokriitikon on kyettävä myös perustelemaan miksi tietoisesti autonominen elämä on objektiivisesti ideaalista, eikä vain yksi subjektiivinen ideaali tai käsitys hyvästä elämästä toisten joukossa.

## **Kirjallisuus**

Berger, Peter & Pullberg, Stanley (1965). "Reification and the Sociological Critique of Consciousness", *History and Theory* 4(2): 196–211.

Cleckley, Hervey (1988). *The Mask of Sanity: An Attempt to Clarify Some Issues About the So Called Psychopathic Personality*. Fifth edition, scanned facsimile produced for non-profit educational use.

[http://ww.cassiopaea.org/cass/sanity\\_1.Pdf](http://ww.cassiopaea.org/cass/sanity_1.Pdf)

Honneth, Axel (1995 [1992]). *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Kääntänyt Joel Anderson. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

Honneth, Axel (2008 [2005]). *Reification: A New Look at an Old Idea*. Oxford: Oxford University Press.

Ikäheimo, Heikki (2007). "Recognizing Persons", *Journal of Consciousness Studies* 14(5-6): 224–47.

Ikäheimo, Heikki (2015). "Conceptualizing Causes for Lack of Recognition: Capacities, Costs and Understanding", *Studies in Social and Political Thought* 25: 25–43.

Ikäheimo, Heikki (ilmestyy). "Return to Reification". – Teoksessa Ikäheimo, Heikki, Lepold, Kristina ja Stahl, Titus (toim.), *The Ambivalence of Recognition*. New York: Columbia University Press.

Lukács, György (1971). "Reification and the Consciousness of the Proletariat". – Teoksessa *History and Class Consciousness*. Kääntänyt Rodney Livingstone. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 83–222.

Searle, John (2010). *Making the Social World*. Oxford: Oxford University Press.

## 5. Sartren ja Heideggerin humanismi -kiista eli epätodennäköinen dialogi

*Leena Kakkori & Rauno Huttunen*

Itä-Suomen yliopisto; Turun yliopisto  
[leenakakkori@gmail.com](mailto:leenakakkori@gmail.com); [rakahu@utu.fi](mailto:rakahu@utu.fi)

### Johdanto

Locakuun 29. päivänä vuonna 1945 Jean-Paul Sartre (1965) piti Pariisin Club Maintenantilla kuuluisan puheen otsikolla *Eksistentiaalismin on humanismia*. Puheessaan Sartre väitti, että on olemassa kahdenlaisia eksistentiaalisteja: kristittyjä kuten Karl Jaspers ja hänen kaltaisiaan ateisteja kuten Martin Heidegger. Sartren henkisesti oppi-isällä Heideggerilla ei ollut ongelmia sen kanssa, että Sartre määritteli hänet ateistiksi. Sen sijaan Heideggerilla oli suuria ongelmia hyväksyä Sartren idea humanistisesta eksistentiaalismita. Marraskuussa 1946 Heidegger kirjoitti niin sanotun *Humanismi*-kirjeen (2000a), jossa hän kritisoi Sartren humanismia (ks. Thoma 2003, 552). Heidegger väittää, että Sartren humanismi kuuluu metafysiikan historiaan, koska pelkästään väitteen ”*essentia* ennen *eksistentiaa*” kääntäminen päällelle ei riitä. Sartren eksistentiaalismit jää Heideggerin mukaan edelleen metafysiikan perinteeseen. Heideggerille kaikki humanismi on joko perustettu metafysiikkaan tai on itsessään perusta metafysiikalle. (Kakkori 2009, 166.)

Ranskassa Sartren eksistentiaalistinen humanismi herätti suurta kiinnostusta ja muutaman vuoden päästä Sartresta tuli tunnetuin ranskalainen filosofi sekä myös profeetta omalla maallaan. Akateemisissa piireissä toisaalta myös Heideggerin *Humanismi*-kirje ja kritiikki Sartren humanismia kohtaan herätti kiinnostusta. Rockmoren (1995, xvii,86) mukaan *Humanismi*-kirjeen vastaanotto Ranskassa edustaa niin sanotusti ranskalaisen Heidegger-reseption toista vaihetta Sartren ja kumppaneiden antropologisen (humanistisen) Heideggerin lukutavan edustaessa ranskalaisen Heidegger-reseption ensimmäistä vaihetta. Sen lisäksi, että

## *Sartre ja Heidegger*

*Humanismi*-kirje synnytti Ranskassa varsinaisen Heidegger-ortodoksian, vaikutti tämä kirjoitus myös muihinkin kuin Heidegger-asiantuntijoihin (ks. Rockmore 1995, 104-147).

Kuuluisa ranskalainen marxisti Louis Althusser inspiroitui tästä Heideggerin tekstistä (Rockmore 1995, 224; Althusser 1994). Seuraten Heideggerin humanismi-kritiikkiä Althusser jakaa länsimaisen filosofian edustajat teoreettisiin humanisteihin ja teoreettisiin anti-humanisteihin. Näistä Althusserin luomista käsitteistä tuli välittömästi osa ranskalaisen filosofian itseymmärrystä. Althusserin mukaan teoreettisen humanismin mukaiseen ajatteluun kuuluvat esimerkiksi sellaiset filosofis-antropologiset käsitteet kuin ihmisen lajiolemus, yksilösubjekti, vapaa tahto ja ihmisen vieraantuminen (ks. Huttunen 2012; Roman-Lagerspetz 2011). ”Ihminen oman maailmansa keskuksena, sanan filosofisessa merkityksessä, maailmansa alkuperäisenä olemuksena ja päämääränä – tätä on teoreettinen humanismi sanan vahvassa merkityksessä” (Althusser 1984, 180). Althusser pitää esimerkkinä teoreettisesta anti-humanismista vanhemman Marxin tuotantoa. Althusserin mukaan Marx *Pääoma*-teoksessa vaatii irrottautumaan konkreettisen yksilön tarkastelusta ja analysoimaan yksilöä yhteiskunnallisten suhteiden kantajana. Althusser (1984, 183) toteaa: ”Marx saattoi perustaa tieteen historian ja kirjoittaa *Pääoman* vain sen nojalla, että hän oli selvittänyt välinsä kaiken tämän tyyppisen humanismin teoreettisten vaateiden kanssa.” Seuraten Althusserin lanseeramia termejä voimme sanoa, että II maailmansodan jälkeisessä ranskalaisesta filosofiasta voidaan löytää teoreettisten humanistien leiri (Sartre, de Beauvoir, Garaudy, Merleau-Ponty, Hyppolite, Kojève, Lefebvre, Goldman, Ranciere vanhempi ym.) ja teoreettisten anti-humanistien leiri (Lèvi-Strauss, Beafret, Althusser, Poulanzas, Bourdieu nuorempi, Derrida, Foucault, Lèvy, Lacoue-Labarthe, Barthes, Ranciere nuorempi, Debray, Deleuze, Lacan, Badiou ym.). Kaikki humanistisen leirin edustajat eivät ole lukeneet Heideggeria, mutta ne jotka ovat, edustavat ranskalaisen Heidegger-reseption ensimmäistä vaihetta. Sen sijaan kaikki merkittävät ranskalaiset anti-humanistit ovat lukeneet Heideggerinsa ja he edustavat ranskalaiset Heidegger-reseption toista vaihetta. Näin ollen emme voi ymmärtää II maailmasodan jälkeisen ranskalaisen filosofian keskeistä jakolinjaa, jos emme ole tutustuneet Sartren ja Heideggerin ajattelun väliseen kuiluun liittyen humanismin ideaan.

## Sartren humanismi

Eksistentialismi filosofisena virtauksena tuli maailman kuuluksi Jean-Paul Sartren lokakuussa 1945 pitämän puheen *Eksistentialismikin on humanismia* myötä. Siinä Sartre muun muassa esittää, että on olemassa kahdenlaista eksistentialismia (Sartre 1965, 12-14):

...ensinnäkin kristittyjä, joihin luen katolista uskoa tunnustavat Karl Jaspersin ja Gabriel Marcelin ja toisaalta ateistiek-sistentialisteja, joihin voidaan lukea Heidegger ja myös ranskalaiset eksistentialistit ja minut. Yhteistä heille on vain, että he kummatkin sanovat olemassaolon olevan ennen olemusta, essentiaa... Se merkitsee, että ihminen on olemassa ensin, tavoittaa itsensä, ilmaantuu maailmaan ja määrittelee itsensä vasta kaiken tämän jälkeen. Se ettei ihminen sellaisena kuin eksistentialisti hänet käsittää, ole määriteltävissä, johtuu siitä, ettei hän aluksi ole mitään. Oleminen alkaa vasta myöhemmin ja hänestä tulee se, mitä hän itsestä tekee. Ei ole myöskään ihmisluontoa, koska ei ole Jumalaa, joka sen mielessään loisi. Ihminen on, ei ainoastaan sellainen, miksi hän itsensä käsittää, vaan myös sitä, mitä tahtoo olla, sellainen minä hän itseään pitää ollessaan olemassa, siten kun olemassaoloa kohti syöksyvä laine saavuttaa rannan: ihminen on vain sitä, mitä hän itsestään tekee. Tämä on eksistentialismin ensimmäinen periaate... Eksistentialismin ensimmäinen tehtävä onkin tuoda ihmisen ulottuville se, mitä hän on, antaa se hänelle, ja samalla säilyttää hänen harteilleen koko vastuu omasta olemassa-olostaan. Kun sanomme, että ihminen on vastuussa itsestään, emme tarkoita sitä, että hän olisi vastuussa vain omasta rajal-lisesta yksilöstään, vaan kaikista ihmisistä.

Tästä sitaatista on löydettävissä Sartren eksistentialismin perusväitteet: olemassaolon ensisijaisuus olemukseen nähden, ihmisen ennalta määräämätön tarkoituksettomuus, ihmisen kyky määrittää itsensä, eksis-tentiaalinen vastuullisuus sekä tahdon vapaus. Eksistentialisminsa pe-rusväitteet Sartre muotoili teoksissaan *Minän ulkoisuus* (2004), *Inho* (1964), *Sketch for a Theory of the Emotions* (2002), *Being and Nothingness* (1966) ja *Eksis-tentialismikin on humanismia* (1965). *Minän ulkoisuus* -teoksessa Sartre esittää, että ”ego ei ole tietoisuuden omistaja vaan sen objekti” (Sartre 2004, 116). Sartre postuloi transsendentiaalisen egon vaikkakaan ei kantilaisessa eikä myöskään husslerilaisessa merkityksessä. Näin tässä varhais-

## *Sartre ja Heidegger*

teoksessa on näkyvissä kaksi Sartren filosofian peruselementtiä: 1) teoreettinen humanismi ja 2) tietoisuuskeskeisyys.

Sartre kirjoitti *Minän ulkoisuuden* Husserlin fenomenologian vaikutuksen alaisena. Kirjoitusajankohtana Heideggerin vaikutus Sartreen ei ollut suuri, mutta tilanne muuttui myöhemmin. Heideggerin filosofialla tulikin olemaan suurempi merkitys Sartren eksistentialismille kuin Husserlin fenomenologialla. Talvella 1933 – 34 Berliinissä Sartre tutki intensiivisesti sekä Husserlia että Heideggeria. Aikaisemmin Sartre oli kuullut Heideggerista luetuana Alexander Kojeven luentojen muistiinpanoja. Niissä Kojeve teki Heideggerista hyvin hegeliläisen tulkinnan (Janicaud 2003, 422). Kun Sartre oli sotavankina saksalaisten vankileirillä, hän sai käsiinsä Heideggerin (2000b) *Olemisen ja ajan* munkki Etchegoyenilta, joka puolestaan oli saanut kirjan saksalaiselta papilta. Parakissaan täiden, luteiden ja kirppujen kera Sartre luki erittäin tarkkaan *Olemisen ja ajan*. Etchegoyen oli ilmeisesti yrittänyt käännöstyötä Sartren, mutta hän oli antanut tähän tarkoituksen nähden väärän kirjan. (Cohen-Solal 1992, 191.)

Sartren ymmärrys Heideggerista oli värittänyt Kojeven ja tämän oppilaan kääntäjä Henry Corbinin hegeliläisellä ja antropologisella tulkinnalla, mikä siis edustaa ranskalaisen Heidegger-reseption ensimmäistä vaihetta. Roland Aronsonin ja Adrian van den Hovenin (loppuviite 45 teoksessa Sartre 1992) mukaan Sartre käytti läpi elämänsä Heideggerista kirjoittaessaan sitä terminologiaa, jonka Corbin loi Heidegger-käännöksessään nimeltä *Qu'est-ce que la métaphysique*. Tämä ensimmäinen Heideggerin ranskannos julkaistiin vuonna 1931 *Bifur*-nimisessä lehdessä (Kakkori 2009, 167).

Kojeven suosituksen mukaisesti Corbin käänsi *Dasein*-termin ranskaksi ilmaisulla *réalité-humaine* (Rockmore 1995, 73). Kuuluisassa Hegel-tutkimuksessa Kojeve samaistaa käsitteen *réalité-humaine* itse-tietoisuuden käsitteen kanssa (Kojeve 2012). Sartre ottaa tämä käsitteen käyttöönsä kirjassaan *Sketch for a Theory of the Emotions* (Sartre 2002, 10). Sartre kohdentaa filosofiansa ihmisen ja tämän tilanteen tutkimiseen kojevelais-heideggerilaisessa merkityksessä (Sartre 2002, 13): ”...todella positiivisen inhimillisen tilanteen tutkimisen täytyy ensiksi selvittää käsitys ihmisestä, maailmassa-olemisesta ja tilanteesta.” Me voimme tulkita Sartren 1930- ja 1940-luvulla kirjoittamat näytelmät eksistentialistisena kuvauksena ilmiöstä nimeltä *réalité-humaine*. Kojeven & Corbinin ehdollistaman Heidegger-tulkinnan takia Sartre ei nähnyt mitään ongelmaa kytkeä ”inhimillinen todellisuus” hegeliläiseen itsetietoisuuteen (Sartre 2002, 10; Sartre 1966, 124). Näin Kojeven vaikutuksesta johtuen Sartrelta jää näkemättä heti alussa Heideggerin perusmotiivi eli pyrkimys ylittää sekä

saksalainen tietoisuusfilosofia että perinteinen filosofinen antropologia (Lévy 2003, 119-220).

Ennen II maailmansotaa Sartre ei käyttänyt termiä humanismi positiivisessa merkityksessä. Bernard-Henry Lévy puhuu jopa Sartren anti-humanismista, joka kuulostaa kaukaa haetulta (Lévy 2003, 165-201). Sartren romaanissa *Inho* päähenkilö inhoaa nietscheläisessä hengessä humanismia sen kaikissa muodoissaan (Sartre 1964 169):

Radikaalinen humanisti on erityisesti virkamiehistön ystävä. 'Vasemmistolaisen' humanistin suurimpana huolena on ihmisyysarvojen vartiointi... Nöyrille hän uhraa kauniin klassisen sivistyksensä. Hän on kuin leski, jonka katse on lempeä ja aina kyynelissä; hän itkee vuodesta toiseen. Hän rakastaa kissoja ja koiria, kaikkia korkeimpia imettäväisiä. Kommunistinen kirjailija on rakastanut ihmistä toisesta viisivuotissuunnitelmasta lähtien; hän kurittaa, koska hän rakastaa... Kuopuksena syntynyt katolinen humanisti puhuu ihmisestä ihmetellen. Miten kaunis onkaan, hän sanoo, nöyriä osa, saappaan saumaajan ja lontoolaisen satamatyöläisen osa. Hän on valinnut enkelten humanismin... humanistinen filosofi, joka vastuunalaisuutensa tuntien hoivaa veljiään, kuin olisi heistä vanhin; humanisti, joka rakastaa ihmisiä sellaisenaan, toinen, joka rakastaa heitä sellaisena millaisia heidän pitäisi olla... joku rakastaa ihmisessä hänen kuolemaansa, joku hänen elämäänsä... on iloisia humanisteja... on synkkiä humanisteja... Mutta Itseoppinut ei heitä tunne. Hän on tunkenut heitä sisäänsä niin kuin kissoja huku-tussäkkiin, eikä hän näe eikä kiile, vaikka he kynsisivät siellä toisensa riekaleiksi.

Sartren näytelmät *Inho*, *Muuri* ja *Likaiset kädet* loivat sellaisen kuvan, että sartrelainen eksistentialismi on pessimististä, absurdia ja anti-humanistista. Ranskalainen lehdistö syytti Sartrea moraalisesta rappiosta ja toivottomuuden tunteen levittämisestä nuorisoon. Näin suurista filosofeista Sokratesta, Heideggeria ja Sartrea on syytetty nuorison turmelemisesta. Aikalaisten mukaan eksistentialistille elämä on tarkoituksetonta ja elämän tilanteet sattumanvaraisia eli mitä mieltä onkaan elää. *Being and Nothingness* -kirjassa (Sartre 1966, 65-116,171-534) esitetyt käsitykset ahdistuksesta, pelosta, huonosta omastatunnosta, masokismista, vihasta ja sadismista vain lisäsivät kuvaa sartrelaisen eksistentialismin pessimismistä. Tällaisesta pessimismistä Sartre sanoutuu irti kuuluisassa puheessaan *Eksistentialismikin on humanismia*. Tässä puheessaan Sartre

kiistää sen, että eksistentialismi suosittelisi ihmiset elämään jonkinlaisessa epätoivoisessa kvietismissä ja vetäytymään toiminnasta pelkkään filosofiseen mietiskelyyn (Sartre 1965, 9). Sartrelle eksistentialismi on humanismia, koska se uskoo ihmisen toimintaan ja ihmisen vapauteen. Sartrelaisen eksistentialismin filosofisiin edellytyksiin kuuluu se, että Jumalaa ei ole, ihmisluontoa ei ole, eksistenssi tulee ennen olemusta, ihminen on hylätty maailmaan, ihminen on tuomittu vapaaksi, ihmisen kohtalo on hänen omissa käsissään, ei ole muuta toivoa kuin ihmisen oman toiminnan kautta tuleva toivo ja ei ole ennalta asetettua moraalialia. Näistä seuraa Sartren mukaan se, että ihminen yksikertaisesti on inhimillinen ja elämä on mahdollista. Sartrelle ihminen on määrittämätön, koska alkujaan ihminen on ei-mikään, ei-oleva (Sartre 1966, 559-567). Ihminen on ei-mikään ennen, kuin hän tekee itsestään jonkun (Sartre 1965, 13). Ihminen on itsensä toteuttava ei-mikään (Fell 1979, 155). Ei-mikään mahdollistaa sen, että ihmisellä on eksistentiaalinen vapaus. Tämä asia on Sartren mukaan eksistentialismin ensimmäinen periaate. Kojevelaista Heideggerterminologiaa seuraten Sartre kutsuu olevaa, jonka eksistenssi tulee ennen olemusta käsitteellä inhimillinen todellisuus, *réalité-humaine* (Sartre 1965, 13; Sartre 1966, 60).

Sartre puolustaa eksistentialismia kommunistien ja katolilaisten esittämää kritiikkiä kohtaan. Itse asiassa kommunistien esittämä kritiikki on lähellä sitä kritiikkiä, jota Heidegger tuli esittämään *Humanismikiirjeessään*. Kommunistit kritisoivat eksistentialismia siitä, että se pitää ihmistä eristettynä antropologisena subjektina ja nojaa kartesiolaiseen käsitykseen subjektista. Kommunistien mukaan subjektivistinen kartesiolainen ego ei voi saavuttaa solidaarisuutta toisten ihmisten kanssa, jotka ovat olemassa egon ulkopuolella. Katolilaiset puolestaan kritisoivat eksistentialismia siitä, että se hylkää Jumalan käskyt ja kieltää Jumalan ikuiset arvot. (Kakkori 2009, 170.) Katolilaiset väittävät, että tämä johtaa sellaiseen subjektivismiin, jossa jokainen saa tehdä mitä tahansa ja kukaan ei voi moraalisesti arvioida toisen tekoja (Sartre 1965, 9).

Katolilaisille ja kommunisteille Sartre vastaa, että eksistentialismin subjektivismi ei tarkoita moraalittomuutta tai epäsolidaarisuutta. Vaikka *eksistenssi* on ensisijainen *essenssiin* nähden, ihminen on moraalisesti vastuussa siitä, mitä hän on ja mitä hän tekee toisille. Eikä ihminen ole vastuussa vain itselleen vaan kaikille ihmiselle. Ihmisen vastuu kattaa koko ihmiskunnan. Ei Jumala eikä yhteiskunta voi ottaa ihmiseltä tämän eksistentiaalista vastuuta. Jokainen kerta kun ihminen valitsee – mennä naimisiin, liittyä puolueeseen, ostaa savukkeita ja niin edelleen –, ei hän ole vastuussa vain itselleen vaan kaikille, koska hän teollaan luo tietyn kuvan ihmisestä. Kun yksilö muokkaa itseään teoilla, hän muokkaa ih-



mistä yleensä. Kun yksittäinen ihminen sitoutuu johonkin, hän samalla toimii lainsäätäjänä koko ihmiskunnalle. Tämä on Sartrelle ”inhimillistä todellisuutta” ja syynä sellaisille eksistentiaalisille tunteille kuin ahdistus, heitteisyys ja epätoivo. (Sartre 1966, 70-71.) Kun joku yrittää kieltää eksistentiaalisen vapauden ja vastuun, hän syyllistyy itse-petokseen ja hänelle tulee huono usko (*mauvaise foi*). Huono usko on seurausta yrityksestä purkaa vapaudesta aiheutuva eksistentiaalinen ahdistus. Esa Saarisen Sartre-tulkinnan mukaa ”emme koe omaa vapauttamme, koska kätkemme sen itseltämme. Huono usko on siis mekanismi, jolla puijaamme itsemme uskomaan, että meillä ei olekaan vapautta; huono usko on itsepetos, jolla pyrimme siirtämään valinnan ja sen mukaan kulkevan vastuun itsemme ulkopuolelle” (Saarinen 1983, 198.)

Sartre väittää, että meillä ei ole mitään pakotietä eksistentiaalisesta vapaudesta. Ihminen on heitetty maailmaan eikä ole olemassa mitään determinismia, joka ehkäisisi ihmisen vapauden. Ihminen on toki määrätynyt konkreettisesta tilanteesta, mutta silti hän eksistentiaalisessa mielessä aina vapaa (Sartre 1993, 433): ”Totaalisesti determinoitu ja totaalisesti vapaa.” Ihminen on tuomittu vapauteen (Sartre 1965, 19). Sartre julistaa, että ihminen on vapaa määrittämään itsensä ja ihminen määrittää itsensä teoilla. Ihminen tulee joksikin tekojensa kautta. Ihminen on yksin vastuussa teoistaan. Kuinka ihminen sitten voi tietää, mitkä teot ovat oikein ja mitkä väärin, jos Jumalaa eikä *a priori* moraalia ole olemassa? Sartre (1965, 23) vastaa seuraavasti: ”Olette vapaa, valitkaa, keksikää. Mikään tunnettu moraalioppi ei voi teille osoittaa, mitä teidän pitäisi tehdä – opastavia merkkejä ei ole.” Moraalille ei ole muuta perustaa kuin vapaus, vastuu ja teot. Arvoja ei ole olemassa *a priori*, vaan ne tehdään-olemaan. Oletus tietoisuuden radikaalista vapaudesta merkitsee olevan hiljaisuutta ja indifferenssiä kaikille arvoille. (Saarinen 1983, 193-194.)

Arthur C. Danton Sartre-tulkinnan mukaan me emme löydä arvoja valmiina odottamassa maailmassa, vaan arvot generoituvat meidän maailmaan tulomme ehtona. Tämä Danton mukaan vastaa nuoren Wittgensteinin näkemystä arvoista. (Danto 1991, 124.) Wittgenstein sanoo *Traktatuksen* pykälässä 6.41 arvoista seuraavasti: ”Maailmassa ei ole mitään arvoa – ja jos olisi, sillä ei olisi mitään arvoa” (Wittgenstein 1984, 85).

Sartre kannattaa eräänlaista toiminnan ja sitoutumisen etiikkaa. Ihminen on heitetty maailmaan, jossa hänen on pakko valita konkreettisesti tilanteessa, jossa toiset ovat läsnä lihassa ja veressä (Sartre 1966, 448). Vaikka transsendentaalista arvojen valtakuntaa ei ole olemassa, ek-

sistentiaalisuus tunnustaa läsnä olevan ihmisen arvokkuuden. Ihminen ei ole objekti tai olio, vaan hän on subjektiviteetti, joka voi kartesiolaisella ”minä ajattelen” -aktilla saavuttaa varmuuden itsen läsnäolosta toisten kanssa ja varmuuden toisten läsnäolosta itsen kanssa. Kun Johanneksen evankeliumin ensimmäisessä lauseessa sanotaan, että alussa oli logos ja logos oli Jumalan kanssa, niin Sartre sanoo, että alussa on ajatteleva ego, joka on välttämättä toisten kanssa. Ego ei voi eksistoida eikä ajatella ilman toisten läsnäoloa. ”Cogiton avulla... tavoitamme sekä itsemme että myös muut ja olemme noista muista yhtävarmoja kuin itsestämme. Tavoittaessaan itsensä *cogiton* avulla ja tajuaa samalla, että muut ovat hänen olemassaolonsa ehtoja. Hän huomaa, ettei voi olla mitään... elleivät muut häntä sellaisena pidä... Näin löydämme maailman, jota kutsumme inter-subjektiiviseksi” (Sartre 1965, 30). Tällä tavoin Sartre pyrkii kojevelaisittain korjaamaan Descartesia Heideggerin kanssaolon (*Mitsein*) ja Hegelin tunnustuksen käsitteiden avulla (Kakkori 2009, 172).

Humanismina voidaan pitää näkemystä, joka pitää ihmistä korkeimpana päämääränään. ”...eksistentiaalisti ei koskaan pidä ihmistä päämääränä: ihmistähän on aina rakennettava. Eikä pidä myöskään uskoa, että olisi olemassa sellaista humanismia, että voisimme palvoa sitä Jumalana Auguste Comten tavoin. Tällainen humanismin kultti päättyy tuijottamaan omaan napaansa kuten Auguste Comte ja lopulta – niin on sanottava – fasismiin. Sellaista humanismia me emme halua” (Sartre 1965, 39-40.) Sartren mukaan on olemassa toisenlaista eksistentiaalista humanismia, joka katsoo ihmisen aina olevan itsensä ulkopuolella. Ihminen ilmestyy vain silloin, kun hän laatii itselleen elämänsuunnitelman ja näin harhailee itsensä ulkopuolelle. Ihminen projisoi koko ajan itseään ja kadottaa itseään. Ihminen aina tavoittelee transsendentaalisia päämääriä (päämääriä, jotka transsendentoivat eli ylittävät hänen kulloisenkin olemisensä) ja on kokoajan itsensä ylittämisen tilassa. Sartren mukaan transsendenssi tässä itsensä ylittämisen merkityksessä on subjektiviteetin konstituiva piirre. Sartre kutsuu transsendenssin ja subjektiviteetin välistä suhdetta eksistentiaalistiseksi humanismiksi. Eksistentiaalisuus on humanismia ennen kaikkea sen vuoksi, että se katsoo, että ihmisten täytyy etsiä itseään nykyisen itsensä tuolta puolen ja avuttomuuden tilassaan päättää, mitä hänestä on tuleva. (Sartre 1965, 40.)

## **Sartren ja Heideggerin epätodennäköisen dialogin lyhyt historia**

Vuonna 1945 Heidegger sai vierailijoita Ranskasta. Yksi heistä oli Frederic de Towarnicki, joka lainasi Heideggerille Sartren *Olemisen ja olemattomuuden* ranskankielisen kappaleen. Heidegger vaikutti heti Sartren tyylistä. Erityisesti Heidegger piti siitä, mitä Sartre filosofoi hiihtämisestä. Heidegger todella kunnioitti Sartren filosofiaa. (Kakkori 2009, 173.) Kant-kirjassaan Heidegger antaa Sartrelle seuraavanlaisen tunnustuksen (Heidegger 1998, 251): ”Sartren vaikutus merkittävä; Oleminen ja aika ymmärretty ensimmäisen kerran.” Heidegger tahtoi tavata Sartren ja Towarnicki ryhtyi organisoimaan tapaamista. Aluksi Sartre vastusti ajatusta, mutta Towarnicki onnistui vakuuttamaan Sartren. Sartre ja Heidegger suostuivat tapaamiseen Baden-Badenissa 28. lokakuuta vuonna 1945. Heidegger kirjoitti Sartrelle kutsukirjeen, jossa hän ylisti Sartrea seuraavasti (Hurt 1966):

Tässä tapaan ensimmäisen kerran riippumattoman ajattelijan, joka on kokenut saman perustan vaikutuspiirin kuin josta käsin ajattelen. Teostanne hallitsee välitön filosofiani ymmärtäminen, jonkalaista en ole missään muualla kohdannut. Odotan kovasti hedelmällistä ajatustenvaihtoa ja sen myötä olennaisten kysymysten selvittelyä. Koskien, mitä vakavimmin aikamme ymmärtämistä ja sanoiksi tuomista, ilman oppiristiriitoja, muotivirtauksia tai koulukuntia, kuinka todella pohjattomasti ei-mikään kätkee olemisen rikkauden päättäväisen kokemuksen lopulta herättämänä.

Tämä tapaaminen ei kuitenkaan onnistunut syistä, jotka Sartren puolelta kuulostavat sartrelaiselta huonolta uskolta. Sartre ja Heidegger lopulta tapasivat toisensa vuonna 1952 Freiburgissa (Safranski 2002, 349-350). Heidegger oli tätä ennen julkaissut Sartre-kritiikkinsä *Humanismi*-kirjeessään. Ilmeisesti tästä syystä heillä ei enää ollut yhteistä pohjaa dialogille eivätkä he tietävästi sen syvällisemmin keskustelleet toistensa kanssa. Näin tapaaminen oli lyhyt eikä se johtanut enempään dialogiin kahden suuren filosofin välille. Jos tapaaminen Baden-Badenissa olisi onnistunut, historia olisi saattanut mennä toisin. Ehkä ”olennaiset kysymykset” olisi selvitetty ja olemisen rikkaus olisi paljastettu tai sitten ei.

## Heideggerin anti-humanismi

*Humanismi*-kirje (2000a) perustuu Heideggerin kirjeeseen ystävälleen Jean Beaufretille vuodelta 1946. Beaufret oli kysynyt aiemmin Heideggerilta: “Kuinka palauttaa merkitys sanalle ’humanismi?’” (Heidegger 2000a, 108). Heideggerin ei varsinaisesti vastaa kysymykseen, vaan lähtee pohtimaan humanismi-sanan merkitystä ja ylipäättään sanan säilyttämisen tarpeellisuutta. Kirje ”humanismista” tunnetaan kuitenkin ennen kaikkea Sartren eksistentialismin ja Heideggerin filosofian ranskalaisen tulkinnan kritiikkinä. *Humanismi*-kirje on monipuolinen teksti ja siitä voidaan löytää ainakin kolme erilaista teemaa. Ensinnäkin Heidegger haluaa erottaa oman filosofiansa sartrelaisesta eksistentialismista, toiseksi hän haluaa selvittää omaa ei-metafyysistä käsitystään humanismista ja kolmanneksi tekstistä on luettavissa Heideggerin (2000b) filosofian kehitystä *Olemisen ja ajan* suhteen. (Kakkori 2009, 174-175.)

Heidegger yhdistää olemisen, kielen ja ajattelun heti tekstin alussa: “Kieli on olemisen talo. Ihminen asettuu siihen asumaan. Ajattelijat ja runoilijat ovat tämän asunnon vartijoita.” (Heidegger 2000a, 51.) Ajattelu, kieli ja oleminen ovat vain ihmiselle kuuluvia asioita ja ovat Heideggerin ihmiskäsityksen lähtökohta. Heidegger kysyy, onko tarpeellista säilyttää sana humanismi, koska kaikenlaiset ismit ovat tulleet epäilyttäväiksi. Voiko jokin ”ismi” olla parempi kuin toinen? Halu ja kiinnostus uusiin ismeihin, kuten esimerkki eksistentialismiin, kuuluu ajattelun lopun aikaan eli metafysiikan lopun aikaan. Filosofia metafysiikkana on unohtanut perustehtävänsä eli olemisen ajattelun ja eksistentialismi ei tee poikkeusta tässä. Ajattelusta ja kielestä on tullut vain kommunikaation palvelijoita unohtaen esteettisen ja moraalisen vastuun. Tämä kaikki uhkaa inhimillisyyden olemusta. (Heidegger 2000a, 55-57.)

*Olemisessa ja ajassa* oleva huoli on yritys tuoda ihminen lähelle olemistaan, toisin sanoen “olemistaan”. Huoli on *Daseinin* (”ihmisen”) olemisen tapa ja kaikkein inhimillisintä, humaninta tehdä. Huoli edustaa samaa asiaa kuin asuminen ja lähellä-olo (Heidegger 2000a, 57-58). Heidegger määrittelee humanismin merkityksen seuraavasti: “Humanismin merkitys on ajatella ja pitää huolta siitä, että ihminen olisi inhimillinen eikä epäinhimillinen, ‘epähumaani’, sivussa olemuksestaan.” (Heidegger 2000a, 58.) Kysymyksestä humanismista Heidegger siirtyy kysymykseen ihmisestä, koska vain siitä käsin voidaan määrittää humanismi. Täytyy tietää ensin vastaus kysymykseen, mitä on ihminen, ennen kuin voi vastata kysymykseen, mitä on humanismi. Heidegger esittää, että on kaksi pääkäsitystä ihmisen luonteesta, siitä mitä on ihminen: kristillinen

käsitys eli henkinen ja marxilainen käsitys ihmisestä, joka on materialistinen. Marx löytää ihmisen luonteen yhteiskunnasta yhteiskunnan turvatessa ihmisen luonnolliset tarpeet. Kristillinen käsitys näkee ihmisen ennen kaikkea suhteessa jumaluuteen. Ihminen on Jumalan lapsi. Ihminen on vain läpikulkumatkalla maallisen elämän halki kohti parempaa tuonpuoleista maailmaa. (Heidegger 2000a, 58.)

Heidegger esittää seuraavanlaisen lyhyen humanismin historian. Humanismi syntyi antiikin Roomassa. *Homo humanus* sai vastaparikseen *Homo barbaruksen*, ensimmäisen tarkoittaessa Rooman kansalaista hyveineen ja toisen tarkoittaessa ei-roomalaisia. Hyveet juontuivat kreikkalaisilta ja niihin kuului muiden muassa kasvatus korkeampiin taitoihin ja filosofiaan. Kreikkalaiset kutsuivat ruumiin ja sielun hyveiden kasvatusta ja opetusta *paideiaksi*. Roomalaiset käänsivät *paideian* sanalla *humanitas*. 1300- ja 1400-luvun renesanssi Italiassa liittyi humanismiin ja näin ollen myös kreikkalaiseen *paideiaan*, barbaarin osassa ollessa keskiajan goottilainen skolastiikka. Historialliseen humanismiin kuuluu aina korkeimman sivistyksen harjoittaminen, joka palaa aina jollakin tavalla antiikin Kreikkaan tai ainakin sen ihailua. Tämä näkyy Heideggerin mielestä myös 1700-luvun saksalaisessa humanismissa, jonka edustajia ovat Wincelman, Goethe ja Schiller. Hölderlin tuntuisi kuuluvan listaan, mutta Heideggerin mielestä näin ei ole. Hänen mukaansa Hölderlin ajattelee ihmistä alkuperäisemmällä tavalla, kuin mihin humanismi kykenee. (Heidegger 2000a, 59.)

Jokainen humanismi lähtien antiikin roomalaisesta olettaa ihmisen olemuksen itsestäänselvyytenä ja tämä olemus on *animal rationale*. Tämä käsitys ei ole väärä, mutta se on alistettu metafysiikalle, kritisoi Heidegger (Heidegger 2000a, 61). Metafysiikka kylläkin tutkii olevia olemisessaan, joten se myös ajattelee olemista, mutta se ei ajattele olemista sinänsä. Se unohtaa ja peittää ontologisen differensin olevan ja olemisen välillä. Ihmisen olemusta ei voi löytää *animalitaksesta*. Ihmisen erityislaatuisuus eli *humanitas*, ei tarkoita että ihminen olisi *animalitas* lisättynä jotakin oli tämä lisäys sitten järki, kuolematon sielu, persoona tai henki. Ei myöskään auta se, että asettaisimme ihmisen muiden elollisten olioiden joukkoon, kuten kasvien, eläinten, petojen tai jumalien joukkoon. Ihmisen olemus ei löydy näin. (Heidegger 2000a, 61-62.)

Kysymykseen, mitä ihminen on, vastaa Heidegger ihmisen olemisen kautta, joka on ainutlaatuista (Heidegger 2000a, 64): ”Se mitä ihminen on, ihmisen ’olemus’ kuten metafysiikalta peritty kieli asian ilmaisee, perustuu hänen ek-sistenssiinsä.” Ihmisen olemus on ek-sistenssi. Vain ihmisellä on tämä tapa olla. Jumalalla ei voi olla tätä tapaa olla eikä

elämellä, vaikkain Jumalan oleminen on meille läheisempää kuin eläimen tapa. Meitä erottaa pohjaton kuilu eläinten olemisen tavasta ja voimme vain ihmetellä ihmeellisiä eläimiä. Ek-sistenssi ei tarkoita samaa kuin filosofian tradition kuuluva eksistentia todellisuutena. Ek-sistenssi merkitsee ”astumista ulos olemisen totuuteen” (Heidegger 2000, 66). *Olemisessa ja ajassa* Heidegger (2000b) kirjoittaa olemisen merkityksestä, mutta myöhemmässä tuotannossaan tulee esiin olemisen totuus, kuten edellisessä lainauksessa.

Ihmisen ymmärtäminen *animal rationalena*, persoonana, henkisenä olentona sieluineen ja ruumiineen ei sinänsä ole väärin. Nämä käsitykset eivät kuitenkaan tavoita ihmisen todellista arvoa. Näissä käsityksissä ihminen asetetaan muiden olevien joukkoon samalla tavalla kuin kivi asetetaan muiden kivien joukkoon erotuksena vain jokin erityinen piirre tai ominaisuus. Tältä pohjalta Oleminen ja aika voidaan lukea humanismia vastaan. Metafysiikan värittävä humanismi ei ota tarpeeksi vakavasti ihmisen olemista ja arvokkuutta: ”Humanismia vastustetaan, koska siinä ihmisen *humanitas* ei saa riittävää arvostusta” (Heidegger 2000, 70). Ihminen on olemisen paimen. Tämä ei tarkoita sitä, että ihminen loisi tai tekisi olevia, kuten Jumalan uskotaan tekevän. Heidegger määrittelee ihmisen maailmaa-muokkaavaksi eläinten ollessa köyhiä maailman suhteen, joilla on vain ympäristö (Heidegger 1983). Eron mahdollistaa se, että ihmisellä on kieli, joka on olemisen talo. Mitä tämä johtopäätös tarkoittaa, jää avoimeksi kysymykseksi. Heidegger ei määrittele ihmistä enempää ennen kuin vasta *Zöllikoner*-seminaareissa (Heidegger 1994).

Heidegger tekee eron oman ajattelunsa ja Sartren eksistentialismin välille. Vastaus kysymykseen ihmisen olemuksesta ihmisen ek-sistoinimisena ei vastaa kysymykseen mitä ihminen on tai ei ole. *Olemisesta ja ajasta* on löydettävissä seuraavat lauseet: ”Daseinin ’olemus’ on sen ek-sistenssissä” (Heidegger 2000b, 66) ja ”’Existentia’ on ennen essentiaa (Heidegger 2000b, 67). Näiden lauseiden innoittamana Sartre luo oman eksistentialisminsa sloganin: olemassaolo edeltää olemusta. Heidegger myöntää, että on aivan oikein käyttää eksistentialismin nimeä filosofiasta, joka perustuu käsitykseen eksistentian ensisijaisuuteen essentiaan nähden. Samalla hän kuitenkin kieltää, että *Oleminen ja aika* olisi eksistentialismia. *Oleminen ja aika* vasta asettaa lähtökohtia ja aloittaa pohtimaan eksistentian ja essentian välistä suhdetta (Heidegger 2000a, 68): ”Eksistentialismin keskeisellä teesillä ei kuitenkaan ole mitään yhteistä *Olemisen ja ajan* lauseen kanssa; sitä paitsi teoksessa ei oikeastaan voi väittää vielä mitään essentian ja existentian suhteesta, sillä kysymys on asian ennakoivasta valmistelusta.” Sartre ottaa essentian ja eksistentian perinteisen metafysiikan käsitteinä, jonka mukaan essentia edeltää eksistentiaa. Heideggerin

mukaan Sartre vain kääntää järjestyksen jääden metafysiikan pauloihin, joka peittää olemisen kysymisen. (Heidegger 2000a, 67-68.)

Heideggerille ihminen on olemisen heittäjä maailmaan ja samalla olemisen paimen. Ihminen ei ole olevien hallitsija. Olemisen paimenena oleminen mahdollistaa olevien ilmestymisen sinä minä ne ovat. Tämä ei tarkoita kuitenkaan sitä, että ihminen päättäisi miten ja milloin ovat ilmestyisivät ja olisivat. Tämä on yksi perusero Heideggerin ja Sartren ajattelussa. Heidegger kirjoittaa *Zöllikoner*-seminaareissa: ”Sartren perustavanlaatuisen virhe on siinä, että hän näkee olemisen jonain ihmisen subjektiivisen projektion asettamana” (Heidegger 1994, 277). Toinen ero heidän ajattelussaan on ihmisen määrittely. Heideggerin ymmärrys ihmisestä ennen kaikkea ek-sistoivana ja maailmaan heitetynä on vastakohtainen ymmärrykselle ihmisestä subjektina tai ego-tietoisuutena. Heideggerille ihminen on aina maailmassa ja ajassa ilman perinteistä käsitystä tietoisuudesta tai subjektiivisuudesta. Subjektiivisuus edustaa kartesiolaista määrittelyä ihmisestä eläimenä plus jotakin.

Heidegger kysyy mitä on oleminen. Mitä on se oleminen, jonka paimen ihminen on? Oleminen on se itse (Heidegger 2000a, 70) Tämä ei kerro paljoakaan kenellekään, siitä mitä oleminen on. Heideggerin määritelmät olemisesta ovat yleensä negatiivisia. On selvää, ettei oleminen ole Jumala eikä myöskään minkäänlainen perusta, oleminen ei tietenkään voi olla oleva. Oleminen on jotain lähintä mitä ihmiselle voi olla mutta samalla kertaa se on myös kaukaisinta (Heidegger 2000a, 70). *Humanismi*-kirjeen loppupuolella alkaa käydä selväksi, että myös tässä tekstissä Heideggerin peruskysymyksenä on oleminen. Tämä onkin perustavaa laatua ero Heideggerin ja Sartren välillä, koska Sartren pääkysymys on ihminen (Janicaud 2003, 413).

## **Epilogi**

Artikkelimme nimi viittaa siihen, että mitään varsinaista dialogia Sartren ja Heideggerin välille ei syntynyt, vaikka Heideggerin vaikutus Sartren ajatteluun oli ollut merkittävä. Sartre oli kuitenkin tutustunut ranskalaisittain tulkittuun antropologiseen Heideggeriin ja oli vaikuttanut ranskalaisen Heidegger-reseption ensimmäisestä vaiheesta Ranskassa. Tästä syystä Heidegger ei löytänyt itseään Sartren *Eksistentiaalimikin on humanismia* -esitelmästä, vaikka hän tätä ennen oli suhtautunut hyvin positiivisesti Sartren ajatteluun. Näin kahden suuren ajattelijan dialogista kohtaamista ei tapahtunut, vaikka Sartre ja Heidegger tapasivatkin

## *Sartre ja Heidegger*

toisensa vuonna 1952. Ehkä parempi konteksti kohtaamiselle olisi ollut 1950-luvun *Zollikoner*-seminaarit, missä tilaisuuksissa Heidegger yritti parhaansa mukaan ymmärtää humanistisiakin näkökulmia ihmiseen. Tosin tämäkin olisi ollut epätodennäköinen dialogin paikka, koska *Zollikoner*-seminaareissa Heidegger jatkoi Sartren eksistentialismin kritiikkiä.

### **Lähteet**

Althusser, L. (1984). *Ideologiset valtiokoneistot*. Tampere: KSL & Vastapaino.

Althusser, L. (1994). *The Future Lasts Forever: A Memoir*. New York: New Press.

Cohen-Solal, A. (1992). *Sartre 1905–1980*. Helsinki: WSOY.

Danto, A. (1991). *Sartre*. Lontoo: Fontana Press.

Fell, J. (1979). *Heidegger and Sartre – An Essay on Being and Place*. New York: Columbia University Press.

Heidegger, M. (1983). *Die grundbegriffe der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1998). *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (2000a). *Kirje Humanismista ja Maailmankuvien aika*. Helsinki: Tutkijaliitto.

Heidegger, M. (2000b). *Oleminen ja aika*. Tampere: Vastapaino.

Heidegger, M. (1994). *Zollikoner Seminare*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann.

Hurt, J. (1996). “Der deutsche-französische Dialog der Intellektuellen“. – Teoksessa Kühn, T. & Schaefer, U. (toim.), *Dialogische Strukturen / Dialogic Structures: Festschrift für Willi Erzgräber zum 70. Geburtstag*. Tübingen: G. Narr.



- Huttunen, R. (2012). "Louis Althusser koulutuksen ideologisuudesta". – Teoksessa Aittola, T. (toim.), *Kasvatussosiologian suunnannäyttäjiä*. Helsinki: Gaudeamus.
- Janicaud, D. (2003). "Heidegger und Sartre – Anerkennung Abweisung". – Teoksessa Thomä, D. (toim.), *Heidegger Handbuch – Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Kojève, A. (2012). *Johdatus Hegelin lukemiseen: Vuosien 1933–1939 luennot Hengen fenomenologiasta École des Hautes Étudesissa*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Lévy, B-H. (2003). *Sartre – The Philosopher of the Twentieth Century*. Cambridge: Polity.
- Saarinen, E. (1983). *Sartre – Pelon, inhon ja valinnan filosofia*. Tampere: Soundi-kirja.
- Sartre, J-P. (1965). *Eksistentialismikin on humanismia*. Teoksessa *Esseitä 1*. Helsinki: Gaudeamus.
- Sartre, J-P. (1966). *Being and Nothingness – A Phenomenological Essay on Ontology*. New York: WSP.
- Sartre, J-P. (1992). *Truth and Existence*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sartre, J-P. (2002). *Sketch for a Theory of the Emotions*. Lontoo: Routledge.
- Sartre, J-P. (2004). *Minän ulkoisuus*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Rockmore, T. (1995). *Heidegger and French Philosophy*. Lontoo: Routledge.
- Roman-Lagerspetz, S. (2011). "Althusser ja subjektin ongelma", *Tiede & edistys* 36(1): 1–18.
- Safranski, R. (2002). *Martin Heidegger: Between Good and Evil*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

## *Sartre ja Heidegger*

Thomä, D. (2003). "Leben und Werk Martin - Heideggers im Kontext".  
– Teoksessa Thomä, D. (toim.), *Heidegger Handbuch – Leben-Werk-Wirkung*.  
Stuttgart: J.B. Metzler.

Wittgenstein, L. (1984). *Tractatus logico-philosophicus eli loogis-filosofinen tutkielma*. Helsinki: WSOY.

## 6. Conceptual Actions and Objectivity in Kant

*Olli Koistinen*

Turun yliopisto  
[okoisti@utu.fi](mailto:okoisti@utu.fi)

**I**n this mini-essay, my purpose is to discuss some preliminaries to Kant's transcendental deductions (i.e. to both A- and B-deduction.) The paper has two parts that seem to be rather unconnected and a third part would have been needed to show the connection.

In the first part of the paper, I study events that I call conceptual actions. Such actions are inherent in Kant's theory of understanding. In the second part, I try to understand some basics of Kant on objectivity. What ties these parts together is that for Kant objectivity is due to the agent performing conceptual actions; i.e. synthetizing what is given in perception.

### **I Conceptual Actions**

It seems clear that intentional actions and having a concept of what one is doing are related to each other. One cannot intentionally cross a street if one does not have the concept of crossing the street. One cannot intentionally swim, if one does not know what swimming is, i.e. if one does not have the concept of swimming. However, in intentional bodily actions the concept does not have to regulate agent's behaviour all the time she is acting. A skilled figure skater performing a triple Lutz jump does not, after the beginning of the jump, have to direct behaviour in accordance with the concept of the triple Lutz. In fact, doing so might worsen her performance. However, there is some kind of conceptual guidance also in these cases: the figure skater may come to realize that the jump is going wrong and tries to correct it. In a causal theory of action, the inten-

tion together with relevant beliefs just brings about the relevant bodily motions and the agent becomes an onlooker and a guard of her action seeing to it that the action is in accordance with the concept without acting all the time from the concept, as it were. In such actions one even may forget what one is doing, and still do it intentionally.

However, it seems that there is at least a class of mental actions which require constant conceptual determination. It is impossible to do an addition without constantly being aware of that, i.e. without understanding that one is counting the units which are before one's mind. So, in this case conceptualizing what one is doing is constitutive to the action; if the concept is lost for a while the action has been destroyed and a new beginning has to be made; or at least nothing counts as a part of that action if conceptual determination is lacking. So what is distinctive to conceptual actions, or actions done from a concept, is that the concept has to be effective throughout the action. Let us call this the effectiveness requirement.

In addition to the effectiveness requirement, there is another important feature in conceptual actions, which we will call the identity requirement. In doing a conceptual action, the agent has to be aware of the identity of her action throughout the process. In calculating a sum in one's head one has to know that one is adding the units all the time. Otherwise, a new beginning should be made. Thus, conceptual actions require that the agent acts under the idea of the identity the action. This kind of acting under the idea of the identity of action also requires that the agent presents herself as identical throughout the action. If it is necessary for me, in order to perform X during T, to present myself as doing the same during T, then, *ipso facto*, this condition amounts to the condition of presenting myself as identical during T. The knowledge of the identity of action is at the same time self-knowledge of the identity of the agent of the action.

What I have called conceptual actions can be seen to lie on the focus of Kant's attention in the transcendental deduction of the categories. More of them is said in the A-deduction, but they also play a prominent role in the B-deduction.

Kant considers the thinking of a line. Quite surprisingly he goes on to say that one cannot think of a line without drawing it in thought.

But in order to cognize something in space, e.g., a line, I must **draw** it, and thus synthetically bring about a determinate combination of the given manifold, so that the unity of this action is at the same time the unity of consciousness (in the con-

cept of a line), and thereby is an object (a determinate space) first cognized (*Critique of Pure Reason*, B 137-8).

Here Kant, of course, goes against concept-abstractionism: knowing what a line is a set of marks which distinguish lines from other entities is not sufficient. In order to know what a line is one has to know how it can be constructed or generated from the infinite space; and in order to understand what a circle is, one has to see how such a figure is generated from the movement of a line fixed at one point. It might be noted in passing that for Spinoza cognition based on constructions leads to true ideas and especially in his *Tractatus de Intellectus de Emendatione*, Spinoza argued forcefully against abstractionism. For Spinoza, true definitions are constructional.

To understand what a thing is requires, then, that we are able to mentally construct it. To such a construction, combination, a decisive term in Kant's philosophy, is closely linked. When somebody thinks of a line she combines the parts of a line into a unity by drawing it. In such a case, the concept governed process can be separated from the whole result (line), and here the realization of the concept, or the synthesis, in sensibility is inseparable from the work of the understanding. There are not two separate processes in this kind of conceptual action: a process in the understanding and a process in sensibility. These processes are only formally distinct, one might say.

Once we have concepts we are able to perform conceptual actions and demonstrate, as it were, our identity. Drawing a line in thought requires that we do it in one consciousness, here in the concept of a line. (See B 138.) In this interesting way, Kant connects consciousness and concept. Doing something in one consciousness is to do something from the rule involved in the concept. According to Kant the concept of a number consists in the consciousness of the unity of the synthesis. This is rather natural because to understand what a given number is to understand how it can be generated from basic constituents. Thus, consciousness of the synthesis is constitutive to the concept.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> One interesting thing about conceptual actions is that it seems that one cannot perform separate conceptual acts simultaneously. One cannot, at the same time, count from 1 to 100 and from 100 to 1. Two separate consciousness would be needed here. This may have some bearing to the unity of apperception.

## II Objectivity

Let us now turn to Kant's overall project in the transcendental deduction. What is the philosophical problem to which the transcendental deduction is thought to provide after in the deduction? It may be that there are several questions but let us leave Kant speak:

But the consciousness of perceptions relates all representations only to our self as modifications of our condition; they are in this case separated among themselves, and are not especially cognitions of any things and are related to no object. They are thus not yet experience, which must, to be sure, contain empirical representation, but at the same time must contain cognition of the objects of the senses. (*Notes and Fragments*, R, 5923.)

This seems to be a rather elaborate, but perhaps a distinct, formulation of an old philosophical problem. The senses give us cognition, let us say qualities, but they do not inform us what unites these qualities. When Hume speaks of a peach as a bundle of qualities, he is arguing like Kant in the beginning of the paragraph; the senses do not point beyond the subject but tell just how we are affected. However, when we think i.e. judge, on the basis of the sense information, we attribute qualities to objects. Thus, to say that a stone is warm is not to say that stone-representation occurs in me the same time as I have a feeling of warmth but that there is an object X that is a stone and is warm.

The problem encountered here is most important. In the transcendental dialectic Kant argued against rational psychology, rational theology and rational cosmology by claiming that they have no right to say that their concepts, substantial simple self, God, the world-whole have objective reality. That was because no intuition or sensible representation could be given to instantiate these concepts; and that is why he called them ideas. So why didn't object or objectivity have the same fate? Why did Kant become, what is now called, a phenomenalist? What was his alternative?

There is a sense in which Kant's project in the transcendental deduction was in a nice opposition to the phenomenalist one: whereas the phenomenologists wanted to get rid of the metaphysical object-relation, Kant instead was asking what must be added to descriptions about the subject to get thoughts with objective reference: that is from "I am modified in such and such ways" to "the world is such and such". So one can

say that Kant was looking for what the phenomenologists want to throw away.

Both Descartes and Spinoza can be seen to have offered solutions to this problem. Without going into the further details here, Descartes thought that he cannot think of himself without thinking of something infinite and so there should be a way of arguing that subjective reference requires objective reference; or attitude towards something that is “outside” oneself. Spinoza can be seen to develop this thought further while he claimed that all our acts of thought involve the adequate and infinite essence of God. And finally, Kant himself in “The only possible argument in support of ...” can be seen to claim that there has to be an independent object, God or space, of which all our claims about bodies are.

However, what can be seen to bother Kant was that the ways of Descartes, Spinoza, and Kant (1763) to solve the problem of objective reference were based on *a priori* arguments for the existence of something else. In the transcendental Aesthetic part of the first Critique, Kant explicitly argued that the necessary existence of space cannot be inferred from our inability to think it away. Space for him comes close to being the way a subject presents things to herself.

The solutions to the problem of objective reference that stem from some version of ontological arguments can be seen to have Necessity in common: there has to be something that is other than me and of which judgements can be made. Necessity was also prominent in Descartes’s thinking about the true immutable natures. He thought that such natures, like the nature of a triangle, have to have some kind of existence outside the thinking subject because one sees that there are some properties true of them in a synthetic *a priori* fashion. For example, from the essence of the triangle one can infer that its three angles necessarily equal two right angles even though this property is not analytically involved in the concept of the triangle. Here one somehow is confronted with something having its own “life”, so to speak.

Such Cartesian account of objectivity of the geometrical essences cannot be used to fully explicate what could be called empirical objectivity, but what it tells is that objectivity and necessity work together. If the features F and Q necessarily go together without conceptual involvement, then there has to be some further ground that explains this. In the case of geometrical truths, the further ground seems to be that of space.

Let us now take a look to two very interesting passages from Kant:

That is the aim of the copula **is** in them: to distinguish the objective unity of given representations from the subjective. For this word designates the relation of the representations to the original apperception and its **necessary unity**, even if the judgment itself is empirical, hence contingent, e.g., “Bodies are heavy.” By that to be sure, I do not mean to say that these representations **necessarily** belong to one another in the empirical intuition, but rather that they belong to one another in virtue of **the necessary** unity of apperception in the synthesis of intuitions[.] (*Critique of Pure Reason*, B 142.)

The form of every judgment, however, consists in the objective unity of the consciousness of the given concepts, i.e. in the consciousness that these must belong to one another, and **thereby** [Emphasis added] designate an object in whose (complete) representation they are always to be found together (*Notes and Fragments*, R 5923).

For Kant “Bodies are heavy” is a synthetic *a posteriori* judgement and, thus, he does not want to say that it is like a geometrical proposition “The angles of a triangle equal to two right angles.” However, both of these passages suggest that there is some sort of necessity also in *a posteriori* judgements. But what kind of necessity could this be? The necessary unity of apperception mentioned in the former citation does not tell much but fortunately the latter does not involve it. What it says is that in a judgement the elements connected must belong to each other. Let us try to understand.

To make things easier let us consider a particular concrete case: I judge that a particular body I am carrying is heavy. We can now separate the heaviness and the body. This is what I perceive without judging, Kant might say. Now, in the empirical judgement based on perception I do somehow go beyond to how my sensibility is affected; i.e., I go beyond my perception. But and this is crucial: I cannot avoid thinking that the heaviness is in the body, or is an accident of it. I must see the situation through such a necessary dependency; and in the latter citation Kant quite clearly, see the “thereby”, identifies such necessary dependency with objectivity. This step from necessity to objectivity is perhaps a bit obscure but Kant quite plausibly claims that any necessity must have a ground. If the ground is not conceptual (analytic necessities), the ground has to be somewhere else. And Kant’s view is that this ground lies in the necessary unity of apperception: it is the subject who has to see the heaviness and the body being connected in such a necessary way. But it also



ought to be understood that this kind of necessary connection does not connect the different representations into each other directly but that the subject sees them connected in a third X so that X is a body and is heavy. We could say that in an analytical judgement like “a body is extended” the representation of the body necessarily involves the representation of extension, but that in a synthetic judgement the given representations are not connected through involvement but are connected through the laws (rules) of the mind so that they are thought to be distinct representations applying necessarily to the same object. So the point Kant makes is rather surprising. The justification of the use of the objective language lies in laws that are inherent in the mind. Through pure perception, the representations are without necessary connection but, and this is important for understanding the whole transcendental deduction, Kant claims that they are such that they are in accordance with the rules given by the categories and thus the understanding necessarily sees the world as objective. We have to synthesize the world through the rules given by the categories; i.e. through categories.

I asked above at p. 6 why Kant did not end up with a position that could be called phenomenalistic. I believe his answer would have been that phenomenalistic position is an impossible one: the laws of the understanding force us to make claims that are about objects and, thus have objective validity. Somehow, I believe that Kant is on the right track here. Phenomenalism, like its close relative, skepticism about external world, are artificial positions. No one can sincerely adopt them.

## **Bibliography**

Kant, Immanuel (2005). *Notes and Fragments*. Edited by Guyer, Paul; translated by Bowman, C., Guyer, Paul and Rauscher, Frederick. Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (1998). *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by Guyer, Paul and Wood, Allen. Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (1763). “The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God”. – In *Theoretical Philosophy 1755-1770*. (Translated and edited by David Walford and Ralf Meerbote.) Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

## 7. Häpeästä ja itsetietoisuudesta

*Jussi Kotkavirta*

Jyväskylän yliopisto  
[jussi.kotkavirta@gmail.com](mailto:jussi.kotkavirta@gmail.com)

### I

Ihmispersoonina olemme tietoisia paitsi ympäristöstämme samalla myös itsestämme. Varsin yleisesti ajatellaan, että juuri itsetietoisuus on meitä ihmispersoonia muista olevaisista erottava tunnusmerkki. Tietoisuus itsestä mahdollistaa itseyden, sen että voimme olla kokemuksellisessa ja myös arvioivassa suhteessa itseemme, hahmottaa kokemuksellisesti ja kertomuksellisesti aikaa, käsitellä ja työstää itseämme.

Niin itsetietoisuuden kuin itseydenkin luonteesta on esitetty hämmentävän monenlaisia teoreettisia hahmotuksia. Tämä lyhyen kirjoitukseni puitteissa en voi kartoittaa ja arvioida erilaisia näkemyksiä. Oma käsitykseni on, että itsetietoisuudella ja vastaavasti itseydellä näyttää olevan yksinkertaisempia ja kompleksisempia muotoja, joiden voidaan käsitteellisesti ja myös kehityksellisesti rakentuvan päällekkäin, monimutkaisempi yksinkertaisemman varaan.

Dan Zahavi on kirjoituksissaan kehitellyt näkemystä, jonka mukaan itseyden mutkikkaampien reflektiivisten, narratiivisten ja sosiaalisesti rakentuneiden muotojen taustalla, niiden käsitteellisenä edellytyksenä, on yksinkertainen kokemuksellinen itseys, joka muodostuu välittömästä itsetietoisuudesta. Zahavi muotoilee perusajatuksensa esimerkiksi seuraavasti:

Kun yksi itsetietoisuuden kehittyneimmistä muodoista mahdollisesti sisältää oman elämän pohdiskelua kokonaisuutena ja oman persoonuuden ja itselle tärkeiden arvojen arvioimista, sen kaikkein primitiivisimmässä muodossa on kyse oman kokemuksellisen elämän jatkuvasta ensimmäisen persoonan ilmenemisestä. Tällainen itsetietoisuus ei ole ominaista

pelkästään aikuisille ihmispersoonille, vaan se kuuluu kaikille fenomenaalisesti tietoisille olennoille. (Zahavi 2014, 14)

Menemättä tässä lainkaan yksityiskohtiin pidän Zahavin näkemystä järkevänä ja otan sen tarkastelujeni yhdeksi lähtökohdaksi.

Entä sitten häpeä? Mitä tekemistä sillä on itsetietoisuuden kanssa? Näyttää siltä että paljonkin, kuten seuraava lyhyt tarkastelu toivoakseni osoittaa. Häpeä on tunne, joka poikkeaa sellaisista perustunteista kuten ilo, suru tai yllätys juuri siinä, että häpeää tunteva henkilö on tietoinen itsestään häpeävänä. Häpeä on jossakin mielessä reflektiivinen tunne. Näyttää olevan niin, että häpeän tunne on merkityksellinen itsetietoisuuden ja sen varhaisen muodostumisen kannalta. Ja edelleen näyttää pätevän, että samaan tapaan kuin itsetietoisuudella on eri muotoja, myös häpeä on hyvinkin monimuotoinen tunne. Yksinkertaisinta itsetietoisuuden muotoa näyttää vastaavan sellainen häpeän muoto, jonka varaan sitten rakentuvat kompleksisemmat tavat hävetä itseä. Häpeä on sosiaalinen tunne, sillä kaikkiin häpeän muotoihin näyttää kuuluva todellinen tai kuvitteellinen suhde toiseen.

Tarkastelen aiheuttani, itsetietoisuuden ja häpeän välisiä yhteyksiä, paitsi filosofisesti myös psykologian ja psykoanalyysin käsittein. Tällä tavoin kuva tarkasteltavista ilmiöistä toivoakseni rikastuu ja tulee psykologisesti realistisemmaksi. Pelkästään filosofisten tarkastelujen yksi ongelma nähdäkseni usein on se, että hienovaraisten käsitteellisten erottelujen ja rakennelmien yhteys ihmisten tosiasialliseen elämään ja kokemiseen jää auki, niin ettei näytä olevan mitään tapaa ratkoa ajatusmallien paremmuutta. Kokemukseen perustuvat näkökohdat voivat auttaa jäsentämään keskustelua, vaikka ne eivät lopullisia ratkaisuja tarjoakaan.

## II

Aloitan joistakin häpeän muodoista sekä niitä koskevista teorioista. Es-seessään ”The Genesis of Shame” David Velleman haluaa selvittää, mitä häpeän kokemus perimmältään on. Hän kytkee häpeän nimenomaan itseyden kokemuksen syntyyn. Vellemanin mukaan ”standardinäkemys” on, että häpeä tunne syntyy itsen kriittisessä arvioimisessa, minkä saa aikaan kokemus siitä, että toiset suhtautuvat itseen jotenkin kielteisesti. Vellemanin mukaan tämä näkemys ei mene kyllin syvälle eikä tavoita häpeän ydintä. Perimmältään häpeässä on kyse itseyden muodostumises-

## *Häpeä ja itsetietoisuus*

ta sen seurauksena, että henkilö vetää mielessään raja yksityisen ja julkisen, henkilökohtaisen ja toisille esitettävän välillä.

Vellemanin kiteyttää radikaalin näkemyksensä seuraavaan muotoiluun:

häpeän keskeinen sisältö ei mitenkään liity itsen arvioimiseen etiikan, kunnian, etiketin ja muun henkilökohtaisen erinomaisuuden kannalta. Toki joku saattaa tuntea häpeää koska kokee olevansa ahne, pelokas, karkea, ruma ja niin edelleen, mutta nämä erityiset arvoarvostelmat eivät tavoita sitä itsen arviointia, joka muodostaa häpeän varsinaisen sisällön. (Velleman 2001, 41-42)

Ennen kuin jatkan Vellemanin teorian tarkastelua, otan lyhyesti esiin näkemyksen, joka kytkee häpeään itsen kielteiseen arvioimiseen.

Julien Deonna ja Fabrice Teroni ovat käyneet perusteellista keskustelua erilaisista häpeää koskevista teorioista ja pyrkivät itse muotoilemaan mahdollisimman kattavan näkemyksen aiheesta. Tämän mukaan häpeä sisältää kielteisen itseä koskevan arvion, jonka pohjalla on ristiriita henkilön itseä koskevien ihanteiden ja arvojen sekä itseä koskevan kokemuksen välillä. He kirjoittavat:

Häpeä on subjektin tietoisuutta siitä, että se miten hän on tai toimii on siinä määrin ristiriidassa arvon kanssa joita hän haluaa ilmentää, että hänen sitoutuminen arvoon näyttää olevan uhattuna, siis että hän havaitsee olevansa kykenemätön ilmentämään sitä vähimmässäkään määrin. (Deonna & Teroni 2009, 46; sit. Zahavi 2014, 220)

Näin ajatellen häpeä edellyttäisi varsin kehittynyttä itsetietoisuutta ja itsen kriittistä arvioimista. Vellemanin väite kuitenkin on, että perimmältään häpeä on jotakin käsitteellisesti yksinkertaisempaa ja myös kehityksellisesti varhaisempaa. Hän lähtee siitä, että voidaksemme ylipäättään osallistua sosiaaliseen vuorovaikutukseen meidän täytyy liikkeitä ja ääniä tuottamalla osallistua yhteiseen merkitysten maailmaan. Jotta tämä onnistuisi, meidän täytyy esittää itseämme toisille suhteellisen johdonmukaisella tavalla. Sosiaalinen vuorovaikutus siis edellyttää, että ”muodostamme toisille avoimen persoonan, olemme paitsi tulkittavissa myös tulkittavissa siksi, että olemme osittain muovanneet itsemme tässä tarkoituksessa.” (Velleman 2001, 37) Jo hyvin varhain pieni lapsi näyttää

alkavan pyrkiä vuorovaikutukseen hoivaajansa kanssa ja edellytyksiä itsen kokemukselle muodostuu.

Samalla kun henkilö osallistuu yhteiseen merkitysmaailmaan, hän tulee vetäneeksi itsessään rajan yksityisen ja julkisen välillä. Velleman muotoilee keskeisen teesinsä seuraavasti:

Jokainen uhka, joka kohdistuu meihin itseä esittävinä olentoina, aiheuttaa syvää ahdistusta, ja tämä ahdistus (...) nähdäkseni muodostaa häpeän tunteen. Ajattelen, että yksityisyyden alue on häpeän keskeistä näyttämöä, koska se on itsemme sosiaalisina toimijoina kohdistuvien uhkien keskeinen näyttämö. (mt.)

Häpeän muodostuminen tässä merkityksessä näyttää olevan yksilökehityksessä alkujaan sangen varhainen tapahtuma. Palaan tähän kysymykseen.

Se, miten raja yksityisen ja julkisen välillä muodostuu, samoin kuin se, kuinka ehdoton raja on, ja minkä sävyinen se on ja miten se on perusteltu, vaihtelee suuresti yksilöstä toiseen ja myös kulttuurista toiseen. Näin ollen hyvin erilaiset asiat voivat saada aikaan häpeän tunteen. Olennaista kuitenkin on, että jokainen kehkeytyvä ihmispersoonaa alkaa jo varhain muodostaa tätä rajaa ja kokea tarvetta suojata omaa yksityisyyttään toisen katseelta. Tähän liittyen hän alkaa tuntea häpeää ja alkaa samalla tulla uudella tavalla tietoiseksi itsestään.

Ajattelen, että Vellemanin näkemys häpeän alkuperästä tavoittaa joltain olennaista. Näyttää todellakin olevan niin, että häpeä osaltaan konstituoitui meitä ihmispersoonina ja meille ominaista sosiaalista elämää, riippumatta sen erityisistä muodoista ja sisällöistä. Haluan seuraavassa kehittää tätä näkemystä, koska Vellemanin ajatukset jäävät sittenkin varsin yleiselle filosofiselle tasolle.

Tunnetussa häpeän kokemuksen analyysissään Sartre kiinnittää huomiota häpeän ja itsetietoisuuden väliseen yhteyteen. Hänen keskeinen väitteensä on, että ”henkilö on tietoinen itsestään siinä määrin kuin hän on objekti toiselle.” (Sartre 1943/1981, 260). Toisin sanoen henkilö tulee Sartren mukaan tietoiseksi itsestään tuntiessaan, että hän on toisen katseen kohteena. Ja häpeä kuuluu tähän yhteyteen: ”Häpeä nimittäin on (...) *itsen* häpeämistä; se merkitsee sen tosiasian tunnustamista, että olen todellakin se kohde, jota toinen katsoo ja arvioi.” (mt., 261).

Sartren perusajatus on samantapainen kuin Vellemanin. Häpeän kokemus on käsitteellisesti elementaarinen ja perustava, ylipäättään itsetietoisuuden muodostumisen kannalta ratkaiseva kokemus. Näin ollen

## *Häpeä ja itsetietoisuus*

se on myös kehityksellisesti sangen varhainen, vaikka Sartrekaan ei pohti tätä kehityksellistä kysymystä.

Toisin kuin moni kirjoittaja (esim. Lewis 1992; Deonna & Teroni 2009, 2011), Sartre ajattelee Vellemanin tavoin, että häpeä ei perimmältään liity lainkaan itsen ajatukselliseen reflektointiin. Sartre kirjoittaa:

Häpeän sitä mitä olen. (...) Häpeän kautta olen tunnistanut yhden olemiseni puolen. Vaikka jotkut häpeän kompleksiset muodot voivatkin ilmetä reflektiivisellä tasolla, häpeä ei perimmältään ole reflektion asia. (...). Häpeän itseäni ilmeissäni toiselle. (mt., 221-222)

Sartre katsoo, että perimmältään häpeä on kaiken arvioinnin tavoittamattomissa: ”Puhdas häpeä ei ole tunnetta, että on tämä tai tuo syyllinen kohde, vaan että on *ylipäättään* kohde; toisin sanoen itsen tunnistamista tässä alennetussa, sidotussa ja riippuvaisessa olemisessä, joka olen Toiselle.” Voi ajatella, että Sartre pohtii tässä juuri rajaa yksityisen ja toiselle ilmenevän itse puolen välillä. Kyse ei perimmältään ole siitä millaisena näyttäydyn toiselle, vaan siitä, *että* ylipäättään näyttäydyn. Sartren sanoin: ”Häpeä on tunnetta alkuperäisestä syntiinlankeemuksesta, ei siksi että olen syyllistynyt tähän tai tuohon, vaan yksinkertaisesti koska olen ’langennut’ maailmaan olioiden keskelle ja tarvitsen toisen välitystä ollakseni mitä olen” (mt., 288-289). Joutuessaan toisen katseen kohteeksi henkilö tulee siis tietoiseksi itsestään yhtäältä kohteena ja tätä häpeävänä subjektina. Hänessä tapahtuu jonkinlainen jakautuminen, minkä seurauksena hän itse on sekä toisen että oman kokemuksensa objekti.

Sartre keskeinen muotoilu tästä on seuraava:

Tosiasiassa rakenne, joka ilmaisee kokemusta ”häpeän itseäni”, edellyttää minua toisen objektina, mutta myös itseytenä, joka häpeää ja jonka muotoilun ”minä” ilmaisee epätäydellisesti. Häpeä on kolmesta ulottuvuudesta muodostuva käsittämisen akti: ”minä häpeää itseä toisen edessä.” Jos mikä tahansa ulottuvuuksista puuttuu, myös häpeä häviää. (Sartre 1943/1981, 289-290)

Palaan vielä tähän muotoiluun. Yksi avainkysymys on, kuinka itsen ja toisen suhteesta muodostuu sisäinen suhde minän ja itsen välillä, toisin sanoen kuinka toisen katseesta syntyy häpeän kokemus, jossa minä katsoo itseään toisen katseen kautta. Tähän kysymykseen on esitetty hyvin erilai-

sia filosofisia samoin kuin psykologisia ja psykologisia ajatusmalleja malleja. (erilaisista ajatusmalleista ks. erit. Zahavi 2014)

Joka tapauksessa jos lähdetään Sartren ajatuksesta, että itsestään tietoinen subjekti rakentuu toisen katseessa, on syytä tehdä käsitteellinen erottelu minän ja itsen välillä. Voidaan ajatella, että minä muodostuu kaikista niistä mielen akteista, jotka suuntautuvat kohti maailmaa ja toista ilman reflektiivistä tietoisuutta, kun taas itse olisi minä toisen havaitsemana, altistuneena toisen katseelle, ja näin ollen myös tietoisena itsestään. Voidaan ajatella, toinen on minän tietoisuuden raja – se on transsendentti, kuten Sartre muotoilee – mutta kun toinen havaitsee minän, minä muodostaa suhteen itseensä ja siitä tulee itse. Tämän ajatusmallin mukaan häpeä siis syntyy toisen välittämänä minän ja itsen välisessä suhteessa. (vrt. myös Seidler 2012, 59)

### III

Monen häpeästä kirjoittavan tavoin Velleman havainnollistaa ajatuksiinsa tulkitsemalla Luomiskertomusta. Hänen mukaansa olennaista siirtymässä paratiisillisesta tilasta ihmisten maailmaan, jossa Aatami ja Eeva hävetessään peittivät sukuelimensä, ei ole seksin hävettävyyden sinänsä, eikä myöskään sen tajuaminen, että heidän sukuelimensä eivät tottele heidän tahtoaan, kuten Augustinus aikanaan ehdotti. Nämä seikat kyllä kytkeytyvät häpeään, mutta häpeä itse on Vellemanin mukaan seurausta siitä, että he syövät hyvän ja pahan tiedon puusta ja näin tehdessään oivaltavat, ettei heidän tarvitse seurata vain Jumalan tahtoa tai tyydyttää luontaisia vaistojaan ja halujaan.

Havahtuminen siihen, että he itse voivat harkita ja päättää, johti tarpeeseen suojata omaa yksityisyyttä, häpeän kokemukseen, ja niinpä he peittivät sukuelimensä. Näin syntyy ihmisen sosiaaliselle käyttäytymiselle ominainen raja, joka erottaa yksityisen ja toisille ilmenevän tai toisille esitettävän julkisen puolen, Velleman esittää.

On kiinnostavaa, että olennaisesti samaan käsitteelliseen yhteyteen itsetietoisuuden, järjen ja häpeän tunteen välillä Kant kiinnittää huomiota kirjoituksessaan *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, missä hän omien sanojensa mukaan puolileikillään tulkitsee Luomiskertomusta. Myös Kant tulkitsee Raamatun kertomusta vaiheittaisena ihmiselle ominaisten järjen käyttöön ja vapaaseen tahtoon liittyvien kykyjen heräämisestä, jotka alkavat vaikuttaa luontaisten vaistojen ja halujen rinnalla. Tämä herääminen johdattaa Aatamin ja Eevan ihmisten maail-

## *Häpeä ja itsetietoisuus*

maan, jossa heillä on täysin uudenlainen vapaus toimia mutta jossa heidän seuranaan myös ovat ahdistus, toivo ja epätoivo, kaipaus, sekä häpeä. Niin ikään Vellemanin tavoin Kant esittää, että ihmisten maailma on eräänlainen näytelmä, missä itse kukin tuo itsestään julkisuuteen yhteisiin periaatteisiin ja sääntöihin sopivia piirteitä – ja altistuu samalla häpeälle. (ks. Kant 1786)

Raamatun myyttiä ihmisen luomisesta on mahdollista lukea myös hieman toisin, niin että häpeän ja itsetietoisuuden yhteys tulee vieläkin selvemmin esiin. Aluksi on vain Aatami eriytymättömässä luonnontilassa. Hän ei ole vielä tietoinen itsestään, eikä hän tunne häpeää – ehkä samaan tapaan kuin aivan pieni lapsi. Ratkaiseva on tarinan seuraava askel eli Eevan syntymä hänen kylkiluustaan. Tämän episodin jälkeen paratiisissa vaeltaa kaksi olentoa, jotka havainnoivat ympäristöä yhdessä ja samalla toisiaan, niin että intersubjektiivisuuden voi alkaa kehkeytyvän (vauvan ja äidin yhteistä havainnointia intersubjektiivisuuden syntyä koskevasta tutkimuksesta, ks. Zahavi 2014, 231-233). Aluksi he oleilevat vielä Paratiisissa, vailla itsetietoisuutta, käyttämättä järkeään tai tahtoaan, ja siten myös tuntematta häpeää.

Syntiinlankeemusta käsittelevässä kappaleessa esiin sitten tulee uudenlainen itsetietoisuus ja harkinta: Aatami ja Eeva oivaltavat, että heidän ei välttämättä tarvitsekaan seurata vaistojaan ja että he voivat harkita ratkaisujaan ja niiden perusteita. He harkitsevat tilannetta ja tuovat esiin omaa tahtoaan päättäessään maistaa kiellettyä hedelmää. Tämä ratkaisu muuttaa kaiken: tästä eteenpäin he ovat ihmisten tai ihmispersoonien maailmassa, jota häpeän ohella olennaisesti määrittävät huoli tulevaisuudesta sekä kaipuu takaisin menneisyyteen, jota kuitenkin aina jää peruuttamattomasti taakse.

Luomiskertomusta voidaan siis lukea myyttinä siitä miten ihmispersoonaa alkaa kehkeytyä ottaessaan haltuunsa ulkoista ja omaa sisäistä luontoa. Toisen ihmisen ilmaantuminen on ratkaisevaa, sillä se merkitsee uudenlaista toiseutta, suhdetta toiseen myös itsessä. Erityisesti jakso syntiinlankeemuksesta avaa heidän kummankin silmät uudella tavalla. Nyt he alkavat tulla tietoisiksi maailmasta ja mahdollisuuksistaan siitä, itsestään ja toisistaan äärellisinä inhimillisinä olentoina. Ja samalla he alkavat myös tulla tietoisiksi häpeästä.

He tuntevat häpeää toistensa samoin kuin Jumalan, suuren kolmannen edessä, jota vastaan he ovat rikkoneet. Itsetietoisuuden ja häpeän kokemuksen välillä on siis tässä olennaisia yhteyksiä. Yksilön kehityksessä ne ovat alkujaan osapuilleen samanaikaisia saavutuksia. Käsitteellisesti häpeän tunne merkitsee jonkinlaista itsetietoisuutta ja päin-



vastoin itsetietoisuus sisältää häpeän tunteen. Ja edelleen, häpeän tunteella on oma fenomenologiansa, joka jossakin mielessä edellyttää itsetietoisuutta.

## IV

Vaikka häpeään ei alun perin liittyisikään mitään reflektiota, niin kuin Sartre ja Velleman ajattelevat, häpeä kuitenkin on valenssiltaan lähinnä kielteinen tunne, jota pyritään välttämään tai jolta voidaan monin eri tavoin pyrkiä suojautumaan. Psykoanalyttisen kokemuksen mukaan häpeältä usein suojaudutaan pitämällä sitä poissa tietoisuuden piiristä. Punastuminen lienee yleisin reaktio jossakin tilanteessa koettuun häpeän tunteeseen. Tässä korostuu tunteen ruumiillisuus ja häpeävän henkilön ruumiin ulkoraja. On kiinnostavaa, että nimenomaan sellaiset ruumiinosat ilmaisevat häpeää tai nolostumista (en pohdi tässä niiden eroja), joita toiset saattavat havainnoida mutta häpeää tunteva subjekti itse ei näe.

Jo Darwin pani merkille, että affektit ovat kiinteässä yhteydessä kasvojen ilmeisiin, ja Silvain Tomkins määrittelee affektit kaikkiaan kasvojen erisävyisinä reaktioina itseen kohdistuvaan katseeseen. Tomkinsin mukaan koemme häpeää kun miellyttävä ja voimistuva affekti äkkiä keskeytyy. Koemme tällöin äkillisen pettymyksen ja reagoimme shokkiin yrittäen pysyä tyynenä, pitäen kasvot peruslukemilla, mahdollisesti peittämällä ne käsillä osittain tai kokonaan. (Tomkins 1963) Häpeä on siis tämän mukaan vahvasti ruumiillinen ja visuaalinen tunne. Kaikkia punastumisen kommunikatiivisia tehtäviä ei kuitenkaan vielä ymmärretä kovin hyvin. (Tiedemann 2010, 22).

Ruumiillista reaktiota huomattavasti vaikeaselkoisempi on häpeän subjektiivinen kokemus, josta on esitetty hyvin monenlaisia analyysejä. On katsottu esimerkiksi, että kun henkilö on häpeäntunteen vallassa, hän ei pysty tarkastelemaan tilannetta sanallisesti ja siis arvioimaan sitä. Selkeä tietoisuus tilanteesta ja itsestä voi ilmaantua vasta jälkikäteen. (näin Lewis 1971) Toinen häpeästä laajasti kirjoittanut psykoanalyttikko Helen Lynd esittää, että henkilön itseydessä tapahtuu eräänlainen katkos kun hän äkkiä ja tuskallisesti altistuu toisten katseelle ja joutuu häpeään. (Lynd 1958) Hän ei pysty selkeästi ajattelemaan itseään ja tilannetta. Günter Seidler taas puolustaa tärkeässä teoksessaan teesiä, jonka mukaan ”häpeän affektissa esiin tulevasta ajatuksellisesta liikkeestä puuttuu reflektiivinen etäisyys.” (Seidler 2012, 31) Kun olemme häpeän tunteen vallassa, meidän on vaikea tietoisesti ajatella sitä.

## *Häpeä ja itsetietoisuus*

Vaikka häpeän ja itsetietoisuuden välillä onkin käsitteellisiä ja kehityksellisiä yhteyksiä, näyttää siis samalla olevan niin, että ollessaan voimakkaan häpeän tunteen vallassa henkilöllä on erityisiä haasteita tiedostaa selkeästi tilannetta ja itseään. Häpeä ja itse häpeävänä voi jäädä tiedostumatta. Ja vielä yksi paradoksi: näyttää nimittäin olevan niin, että kun olemme vahvan häpeän vallassa, tietoisuus on keskittynyt itseemme ja mieli kaikkiaan askaroi itsen kanssa, emmekä juuri kykene havainnoimaan toisia ihmisiä tai asioita laajemmin. Tunnetilat ilmentävät aina yksilöllisiä tuntemistaipumuksia. Jos henkilö on erityisen taipuvainen kokemaan häpeää, hänen mielensä helposti askaroi hänen itsensä parissa ja hänen on vaikeampi selkeästi havainnoida ympäristöään. Tämä liittyy läheisesti narsismiin.

## V

Edellisessä jaksossa otin esiin joitakin psykoanalyttikoiden huomioita häpeän tunteen kokemisesta. Filosofiasta poiketen psykoanalyysi on empiirinen tutkimusala, joskin hyvin erityinen sellainen. Sen ydintä on analyysiä käyvän ja analyttikon välinen prosessi, jossa jälkimmäisen mielenliikkeitä, tunteita, haluja, ajatuksia ja toiveita alinomaan havainnoidaan ja puetaan sanoiksi. Yksi prosessin keskeinen tehtävä on laajentaa tietoisien havainnoin alaa, ja samalla laajentaa psyykkisen vapauden alaa. Psykoanalyysi sisältää myös hyvin paljon ja käsitteellisesti monen tasoista prosessia koskevaa teoreettista ajattelua. Psykoanalyttinen lähestymistapa on dynaamista siinä merkityksessä, että se hahmottaa kaikkia mielellisiä ilmiöitä kehityksellisinä ja ristiriitaisina tapahtumina, jotka ovat osa henkilön pyrkimyksiä ylläpitää omaa psyykkistä tasapainoaan. (ks. Kotkavirta 2015)

Psykoanalyttikot ovat perinteisesti kiinnittäneet suhteellisen vähän huomiota häpeään, mutta tilanne on viime vuosina selvästi muuttunut. Tietoisuus häpeään liittyvien ilmiöiden merkityksestä terapeutiselle prosessille on syventynyt ja aiheesta on alkanut ilmestyä tutkimuskirjallisuutta. (ks. Reenkola 2013)

Freudilta itseltään löytyy joukko häpeää koskevia huomioita ja ajatuksia, jotka eivät muodosta yhtenäistä kokonaisuutta. Kirjeissään Fliessille ja myös *Unien tulkinnassa* (1904) hän esittää, että häpeä on affekti ja tunne, joka estää libidoa toteuttamasta itseään. Häpeä on motiivi puolustautua, vetäytyä, olla näyttämättä jotain itsestä toisille. *Unien tulkinnassa* Freud kirjoittaa, että ihminen on alun perin vailla häpeää ja että ”lapsuuden

varhaiskausi, jota häpeä ei vielä varjostanut, kangastaa myöhemmin mieleemme paratiisillisenä. Paratiisi puolestaan on yksilöllisistä kokemuksista syntynyt massakuvitelma.”

*Tutkielmassa seksuaaliteoriasta* (1904) Freud esittää, että häpeä on ekshibitionistisiin ja voyeristisiin toiveisiin kohdistuvaa reaktionmuodostusta. Häpeä on suojautumista seksuaalivietiltä – ”mahti joka on erityisesti katselunhalua vastaan.” *Uusissa luennoissa psykoanalyysistä* (1932) hän esittää myös ajatuksen, että erityisesti naiset kärsivät häpeästä liittyen johtuen heidän genitaaliensa vajavuudesta, kastroatiosta. Teoksessa *Ahdistava kulttuurimme* (1932) hän liittää häpeän tunteen ihmisen pystyyn käyntiin ja näköaistin merkityksen korostumiseen.

Kiinnostava kysymys on, miksi Freud ei kiinnittänyt teoriassa eikä käytännössä enempää huomiota häpeään. Analyseissä hän pureutui seksuaalisuuteen liittyviin hysteerisiin ja muihin oireisiin sekä fantasioihin tavalla joka varmasti herätti häpeän tunteita sekä potilaissa että hänessä itsessään. Freud piti häpeää syyllisyyttä primitiivisempänä tunteena, jonka syntyä ei voi selittää hänelle ratkaisevan tärkeän oidipaaliset asetelman puitteissa. On myös esitetty, että Freudin viettiteoreettinen, sisäisen psyykkisen todellisuuden ristiriitoihin keskittyvä lähestymistapa ei sovellu yksilöiden välisen häpeäasetelman käsitteelliseen. On esitetty, että Freudilla oli tässä ”sokea piste”, jonka pohtimista hän vältteli. (Tiedemann 2013)

Joka tapauksessa myös Freudin jälkeen häpeä pysyi varsin pitkään psykoanalytikoilta piilossa. Vasta Heinz Kohutin *self*-psykologia 1970-luvulla avasi uudenlaisen keskustelun häpeän merkityksestä psykoanalyysissä. Keskeisiä tässä eivät enää ole niinkään psyyken sisäiset konfliktit, vaan yksilön narsistinen haavoittuvuus ja hauraus, mikä on seurausta läheisimpien ihmisten puutteellisesta emotionaalisesta läsnäolosta ja herkkyydestä. Häpeä lähestymistavan mukaan liittyy yksinäisyyden, apatian, pitkästyneisyyden ja sisäisen tyhjyyden kokemuksiin, joita työstäessään yksilö keskittyy itseensä ja hakee tyydyttävämpää objektiivisuutta.

Esimerkiksi Francis Broucek (1991) on esittänyt, että varsinaisen häpeän tunteen synty edellyttää jonkinlaista tietoisuutta itsestä toisen havaintojen kohteena, mutta että jo tätä ennen lapsella voi olla häpeää aiheuttavia kokemuksia omasta voimattomuudesta, arvottomuudesta, rakkauttomuudesta. Samoin affektitutkija Silvain Tomkins esittää, että häpeän kokemus syntyy erityisesti silloin kuin innostus, kiinnostus, ilo tulevat toisen taholta äkkiä torjutuiksi ja syntyy odotuksen ja koetun todellisuuden välinen shokinomainen ristiriita.

## *Häpeä ja itsetietoisuus*

Pentti Ikosen ja Eero Rechartin (1994) kansainvälisestäikin tunnettua näkemystä häpeästä voi luonnehtia yhdistelmäksi viettiteoriaa sekä joitakin *self*-psykologiasta juontuvia ajatuksia vastavuoroisuuden tarpeesta. Heille häpeä on suojautumisreaktio, joka seuraa kun lapsi joutuu pettymään libidinaarisissa pyrkimyksissään vastavuoroisuuden kokemukseen: ”Se on tunne, joka syntyy, kun ihminen yrittää pitää kiinni vastavuoroisuudesta tai saavuttaa sen suuntaamalla Thanatos-reaktio kokonaan itseensä.” Thanatos-reaktiolla he tarkoittavat kielteistä itseään koskevaa kokemusta, jonka seurauksena henkilö haluaa vetäytyä vuorovaikutuksesta.

Viimeisten parin vuosikymmenen aikana häpeästä on kirjoitettu huomattavasti aiempaa enemmän. Ensin Yhdysvalloissa mutta sitten myös muualla on nopeasti yleistynyt ajatustapa, jossa psyykkisten kokemusten nähdään alusta pitäen muodostuvan suhdematriisissa ja kaikkiaan korostetaan intersubjektiiivisuuden edeltävän subjektiivisuutta. Subjektiivisuus ei tämän ajatustavan mukaan ole sisäsyntyistä – kuten se on Freudin viettiteorian ja kleinilaisen objektiisuhdeteorian mukaan – vaan jotakin mikä syntyy, kehkeytyy, kehittyy ja elää aina vuorovaikutussuhteissa.

Jo Winnicott esitti, että vauva ja äiti muodostavat aina parin, jaetun psyykkisen todellisuuden illuusioineen ja siirtymäobjekteineen. Vauva hakee alusta pitäen intensiivisesti tunnevuorovaikutusta ja sisäistää kokemuksiaan tästä vuorovaikutuksesta. Vauva on riippuvainen siitä että tulee affektiivisesti kohdatuksi, koska ainoastaan siten hän oppii vähitellen tunnistamaan tunteitaan, säätelemään niitä mielessään, miellettämään omia ja toisten tunteita.

Viime vuosina tätä affektiivista vuorovaikutusta, sen ulottuvuuksia, tasoja, edellytyksiä ja erilaisia mahdollisia häiriöitä sekä niiden seurauksia on tutkittu intensiivisesti. Kuva siitä mihin Ikonen ja Rechartt viittaavat kirjoittaessaan vastavuoroisuuden tarpeesta onkin olennaisesti rikastunut, syventynyt ja monipuolistunut. (ks. myös Zahavi 2014, 228-235) Samalla on muodostunut uusia valmiuksia käsitteellistää häpeää sekä teoreettisesti että myös tunnistaa ja työstää sitä käytännön työssä. Relationaalisessa näkemyksessä voimakas häpeä on ennen muuta affektiivinen vuorovaikutushäiriö, jossa häpeää kokeva joutuu suojautumaan, vetäytymään, mikä johtaa kielteisiin itseä koskeviin kokemuksiin ja arvioihin. Analyysissä tai terapiassa ollaan hyvin usein tavalla tai toisella tekemisissä näiden kielteisten itseä koskevien tunteiden ja ajatusten kanssa.

## VI

Se, miten häpeän luonne kulloinkin ymmärretään ja miten sen ajatellaan syntyvän, on vahvasti sidoksissa kulloiseenkin teoreettiseen lähestymistapaan. Affektitutkimuksen ja vauvatutkimuksen piirissä häpeän ajatellaan syntyvän ensimmäisen ikävuoden aikana. Tomkinsin mukaan jo kuusikuukautinen vauva käy läpi häpeän kaltaisia tunteita, mikäli äiti ei vastaa odotetulla tavalla, ja Natanson (1987) kirjoittaa jo tätä pienempien vauvojen protohäpeästä. Daniel Sternin mukaan itsen muotoutuminen yhdessä häpeäaffektien kanssa alkaa tapahtua viimeistään puolen vuoden iässä. (Stern 1985)

Psykoanalyyykoilla sitä vastoin on ollut tapana sijoittaa häpeän synty vasta toiselle ikävuodelle. Viettiteoreettinen lähestymistapa koostaa anaalisuuden merkitystä sekä häpeän että itsetietoisuuden muodostumisessa. Ajatus tässä on lyhyesti se, että peräaukon lihaksen hallinnan opettelu on muutenkin harjaantumista sen opettelussa, mikä on sisällä ja mikä ulkona, mikä on sisäistä ja mikä ulkoista, mikä on omaa ja mikä vierasta. Potalla lapsi opettelee sanomaan kyllä ja ei, tunnistamaan ja ilmaisemaan tahtoaan. Tämä kaikki on hyvin altista häpeän tunteille. Objektisuhdeteoreettisin käsittein Freudin ajatukset anaalisesta vaiheesta merkitsevät ennen muuta sitä, että lapsi alkaa selkeämmin tehdä eroa itsen ja objektin välillä. (Tiedemann 2010, 38)

Günter Seidler määrittelee häpeän ”leikkaavaksi affektiksi”, jonka tehtävä on ”pitää toisistaan erillään yhtäältä ulkoisten objektien rajat ja objektiivisuus, toisaalta vakiintumassa oleva yksin rakenne, ja suojella näiden välisten rajojen regressiiviseltä fuusiolta.” (Seidler 2012, 138) Hän ajattelee, että häpeän affekteja ilmaantuu hyvin varhain, mutta lapsi ei ole niistä tietoinen ennen toista ikävuotta. Hänen mielestään vierastaminen, ujouden tunne on käännekohta. Sitä ennen lapsella on pelkästään ”se-tunteita”, eli hän ei ole tietoinen esimerkiksi siitä että häpeää. Kun hän alkaa vierastaa kohdatessaan tuntemattoman, kääntyy pois päin, kipittää ehkä äidin suojiin, ja katsoo sitten taas vierasta, hän vertaa omaa sisäistä tunnetta havaintoon. Tässä ”se-tunne” alkaa muuttua ”minä-tunteeksi”, toisin sanoen alkaa olla tietoinen sekä häpeää aiheuttavasta kohteesta että itsestään häpeävänä subjektina. Itsetietoisuus alkaa kehkyä.

Margaret Mahler ja hänen kollegansa, ja sittemmin erityisesti Jessica Benjamin, ovat korostaneet uudelleen lähentymisen vaiheen merkitystä, koska tässä lapsi liikkuu edestakaisin, tekee vertailuja, työstää erotteluja tutun ja vieraan, yksityisen ja julkisen välillä (vrt. Seidler 2012, 143-145)

## *Häpeä ja itsetietoisuus*

Seidler ajattelee, että erityinen teoreettinen haaste on osoittaa, miten nämä ja muut erottelut muuttuvat henkilökohtaisiksi, siis miten niistä tulee osa lapsen kehkeytyviä psyykkisiä rakenteita, miten ulkoisessa todellisuudessa havaitut erottelut muuttuvat sisäisen psyykkisen todellisuuden erotteluiksi. Psyykkisen rakenteen käsitteen Seidler määrittelee ”vuorovaikutuskokemusten jättämiksi järjestyneiksi jäljiksi” (Seidler 2012, 156).

Sartren muotoilu ”häpeän itseäni toisen edessä” tavoittaa osuvasti kolmiorakenteen, jonka muotoon tunne-elämän piilotajuinen taustanäyttämö on järjestynyt. Muotoilussa yhdistyvät minä, itse ja toinen keskinäiseen tunnesuhteeseen. Ilmaisuu ”edessä” tavoittaa hyvin sen ratkaisevan merkityksen, mikä katseella ja kasvoilla on häpeän kokemuksessa. Nykytiedon valossa näyttää olevan niin, että vauvan ensimmäinen osaobjekti on äidin silmät ja katse, eikä rinta, kuten psykoanalyysin piirissä on ollut tapana ajatella. (Tiedemann 2010, 56) Lapsi voi tulla tietoiseksi itsestään ainoastaan äidin – ja hieman myöhemmin isän – katseessa. Lapsi on täysin riippuvainen siitä miten häntä katsotaan ja miten hänet nähdään, ja kuten Winnicott pani merkille, se miten äiti katsoo vauvaa on olennaisesti yhteydessä siihen miten hän näkee itsensä, viime kädessä oman äitinsä katseessa. Äidin katse on vauvalle välttämätön peili, jossa tämä alkaa katsoa ja pikku hiljaa nähdä itseään.

Myös Jacques Lacanin ajatukset kehitysvaiheesta, jossa lapsi tulee tietoiseksi peilikuvastaan, tavoittavat jotain olennaista katseen merkityksestä itsetietoisuuden ja itseyden kehityksessä. Lacanin mukaan peilivaihe on lähtökohta imaginaariselle järjestykselle sekä narsismille ihmispersoonan psyyksessä. Totesin aiemmin, että häpeän ja narsismin välillä on erityisiä yhteyksiä. Relationaalisen näkemyksen mukaan kumpikin, vahva taipumus häpeään samoin kuin erityinen narsismi, syntyvät äidin peilaavassa katseessa, joka on lapsen kokemuksessa pettymyksen ja suojautumisen tuottava tämän tavoittellessa vastavuoroisuutta. Narsismi tarkoittaa tässä tarvetta tulla nähdyksi tai tunnustetuksi. Lapsi ikään kuin hakee ja katsoo itseään toisen katseen kautta. Erityisen narsismin voi näin ajatella olevan puutetta nähdyksi tulemisessa. Onkin sanottu, että häpeä on narsismin kääntöpuoli. (Tiedeman 2010, 58)

Ratkaisevaa lapsen kehkeytyvän itsetietoisuuden kannalta on vastavuoroisten suhteiden sisäistäminen. Seidler kuvaa sisäistä refleksiisyyttä ”ulkoisten havaintojen muodostelmien omaksumisena”, tapahtumana jossa ulkoiset suhteet hoivaajien kanssa muuttuvat itsen reflektiivisiksi suhteiksi. Tämä kehityksen varhaiset vaiheet ovat kaikesta päätellen erittäin hauraita ja alttiita häiriöille. Vaikka meillä ei juuri ole episodisia tai semanttisia muistoja lapsuuden kahdelta ensimmäiseltä ikävuodelta,

nämä varhaiset affektiiviset kokemukset ja niiden sisäistyksen ovat vaikuttaneet meihin ratkaisevasti ”vuorovaikutuskokemusten järjestyneinä jälkinä” ja ovat olemassa myöhemmissä taipumuksissamme tuntea, esimerkiksi häpeää, ja hahmottaa tunteisiin liittyviä mielikuvia. Erityisesti analyysissä ja terapiassa näitä taipumuksia on mahdollista myös työstää.

## VII

Häpeä siis on ”leikkaava tunne”, joka on olemassa ja tapahtuu minän sosiaalisen ympäristön, minän ja toisen, minän ja itsen välisessä psyykkisessä tilassa. Kuten Velleman pani merkille, yksi häpeän tehtävä, ehkä sen kaikkein tärkein tehtävä, on suojella rajaa yksityisen ja julkisen välillä, tai toisin sanoen yksilön psyykkisen todellisuuden integriteettiä. Psykoanalyttisesti ajatellen äidin ja lapsen varhainen vuorovaikutus voidaan nähdä prosessina, jossa ensimmäinen suojarakenne muodostuu vauvan mielessä. Häpeä on tunne joka säätelee tätä prosessia ja tuo esiin siihen kohdistuvia uhkia.

Häpeä saa meidät vetämään henkilökohtaisen intimitetin rajoja ja ylläpitämään niitä. Leo Wurmser kirjoittaa:

Häpeä suojaa yksityisyyttämme (...) Häpeä asenteena (*pudor*) suojaa erillistä itseä rajoineen ja estää toisia tunkeutumasta siihen ulkopuolelta samoin kuin minää toteuttamasta toiveita sulautua toisiin, lakkauttaa itsensä sisältäpäin. (Wurmser 1990, 126)

Ihmispersoonina olemme perin juurin riippuvaisia toisten katseesta, ja erityisesti varhaisempien toisten. Vain tässä katseessa ja sen avulla meille voi muodostua psyykkinen iho, joka yhtäältä on riittävän joustava ja läpäisevä, toisaalta riittävän vahva ja turvallinen, jotta meille on mahdollista nauttia seksuaalisesta ja emotionaalisesta läheisyydestä sekä osallistua sosiaaliseen elämään erillisinä yksilöinä.

## **Kirjallisuus**

- Broucek, E.J. (1991). *Shame and The Self*. New York: Guilford.
- Deonna, J.A. & Teroni, F. (2009). "The Self of Shame". – Teoksessa Salmela, M. & Mayer, V. (eds.), *Emotions, Ethics, and Authenticity*. Amsterdam: John Benjamins.
- Deonna, J.A. & Teroni, F. (2011). "Is Shame a Social Emotion". – Teoksessa Konzelman-Ziv, A. et al. (eds.), *Self-Evaluation: Affective and Social Grounds for Intentionality*. Dordrecht: Springer.
- Ikonen, Pentti, Rechartd, Eero (1994). *Thanatos, häpeä ja muita tutkielmia*. Helsinki: Nuorisopsykoterapia-Säätiö.
- Kotkavirta, Jussi (2015). *Tuhkaa ja timanttia I. Kirjoituksia filosofiasta ja psykoanalyysistä*. Helsinki: Ntamo.
- Lewis, Helen Block (1971). *Shame and Guilt in Neurosis*. New York: International University Press.
- Lewis, Michael (1992). *Shame: The Exposed Self*. New York: Free Press.
- Lynd, Helen (1958). *On Shame and the Search for Identity*. New York: Harcourt.
- Nathanson, Donald (1987). "A Timetable for Shame". – In Nathanson, D. (ed.), *The Many Faces of Shame*. New York: Guilford Press.
- Reenkola, Elina (2014). *Nainen ja häpeä*. Jyväskylä: Minerva.
- Sartre, Jean-Paul (1943/1981). *Being and Nothingness*. London: Methuen
- Seidler, Günter H. (2012). *Der Blick des Anderen. Eine Analyse der Scham*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Stern, Daniel (1985). *The Interpersonal World of the Infant*. New York: Basic Books.



Tiedemann, Jens (2010). *Die Scham, das Selbst und die Andere*. Giessen: Psychosozial-Verlag.

Tiedemann, Jens (2013). *Scham*. Giessen: Psychosozial-Verlag.

Tomkins, Silvain (1963). *Affect, Imaginary, Consciousness*. Vol. II. New York: Springer.

Velleman, J. David (2001). "The Genesis of Shame", *Philosophy & Public Affairs* 30: 27–52.

Wurmser, Leo (1990). *Die Maske der Scham*. Berlin: Springer.

Zahavi, Dan (2014). *Self & Other. Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford, New York: Oxford University Press.

## 8. Yhteisiä kokemuksia

*Olli Lagerspetz*

Åbo Akademi  
[olli.lagerspetz@abo.fi](mailto:olli.lagerspetz@abo.fi)

**E**läinten liittovaltiossa pidettiin vaalit. Voittajaksi selviytyivät *Karhupuolue* ja *Tipupuolue*, kumpikin neljänkymmenenseitsemän äänen saaliilla. Vaalien jälkihuumassa eräät muutkin puolueet kiirehtivät kehumaan oman ryhmän menestystä. ”Lähes puoli sataa ääntä *Liberaalisille Limao-lioille*”, riemuitsi 45 ääntä keränneen puolueen äänenkannattaja *Tunto-Sarvi*, ja lisäsi: ”Vanhojen puolueiden tappiokausi alkamassa”. *Kansan Ääni* (julkaisijana *Kansan Oppositio* -niminen ryhmittymä) puolestaan otsikoi kolumninsa happamasti: ”Vaalit huijausta?”. Ruutupapereille taitettujen sanomalehtien sivukorkeus oli viisi senttiä. Ne noudattivat samaa mitta-kaavaa kuin äänestäjät – muutaman sentin mittaiset leikkieläimet – sekä niiden asuinympäristö, kulkuvälineet, kirjat ja muut tarvikkeet. Äänestysvälineenä käytettiin arpanoppaa, ja ehkä tämänkin vuoksi puolueiden äänimäärien erot olivat pieniä.

Nuo vaalit järjestettiin 14.11.1970. Tuohon aikaan Eerik oli oppikoulua käyvä varhaisnuori ja me, hänen leikkitoverinsa, kävimme kansakoulua – nykyään puhuttaisiin peruskoulun ylä- ja ala-asteesta. Ajan myötä kehitimme pieneläimillemme kokonaisen maailman, jolla oli historia, latinankielistä tieteellistä kirjallisuutta (joka käsitteli muun muassa merihirviöitä), kirjoitettu federatiivinen valtiomuoto, kulttuurieroja eri eläinryhmien välillä sekä eräitä päähenkilöitä, joiden vaiheiden kautta tuo sosiaalinen todellisuus peilautui. Kaiken aloittaja oli isämme Kari Lagerspetz, mutta isoveljemme – mainittujen sanomalehtien toimittaja – sai pian *primus motorin* osan. Onhan selvää, että tarinan monimutkaisuus varsinkin alussa peilasi vanhimman osallistujan kypsyystasoa. Meille nuoremmille leikkijöille se tarjosi monivuotisen älyllisen seikkailun, jota jatkoimme vielä Eerikin siirryttyä muihin toimiin.

Ei liene sattumaa, että kaikkien kolmen pääasiallisen osallistujan myöhempi tutkimustyö on tavalla tai toisella sivunnut yhteiskuntateoriaa.

Mikko on sosiologi, minä Eerikin filosofinen kollega, ja Eerik itse on usein käsitellyt työssään yhteiskunnallisen päätöksenteon muotoja. Keskimäinen veljemme Juhani oli jo tuolloin suuntautunut musiikkiin. Myös musiikki on yhdistänyt perheemme jäseniä.

Juhlakirjassa on sallittua viipyä henkilökohtaisissa muistoissa, jotka eivät muutoin olisi paikallaan akateemisessa yhteydessä. Haluan kuitenkin kiinnittää huomiota asiaan, jolla on yleistä mielenkiintoa. Yhteiset kokemukset luovat jaetun maailman ja toisaalta myös edellyttävät jaettua maailmaa. Yhteiset kokemukset ovat hedelmällinen, vielä alikehittynyt mielenfilosofian ja yhteiskuntateorian raja-alue. Tässä kirjoituksessa en tosin voi enkä toistaiseksi osaakaan päästä alustavia huomioita pidemmälle. Ensin otan kantaa mielenfilosofiassa yleiseen ”kokemuksen” käsitteeseen, joka ei periaatteessa salli yhteisiä kokemuksia. Sitten tarkastelen yhteiselle kokemukselle sukua olevaa *yhteisen ajattelun* käsitettä R. G. Collingwoodin näkemysten valossa. Seuraavaksi pyrin soveltamaan vastaavaa argumenttia yhteisen kokemuksen käsitteeseen. Lopuksi viitataan yhteisten kokemusten merkitykseen yhteiskunnallisen todellisuuden luojina.

## **”Kokemus” ja ”yhteinen kokemus”**

Mielenfilosofiassa *kokemus* määritellään perinteisesti yksilön tietoisuuteen kuuluvana prosessina, joka liittyy yksilön fenomenaliseen tilaan tai fenomenaliseen maailmaan. Kartesiolainen dualismi katsoo prosessin tapahtuvan sielussa, kun taas 1900-luvun monistinen mielenfilosofia on taipuvainen viime kädessä samaistamaan aivojen ja tietoisuuden prosessit. Fenomenaalinen kokemus ja neurologinen prosessi mielletään samaksi tapahtumaksi, jota tarkastellaan kahdesta eri näkökulmasta. Suurin piirtein tällaisen käsityksen voi tavata kuluneiden vuosikymmenien tunnetuimpien mielenfilosofien teoksista; tässä mainittakoon John Searle, Jerry Fodor ja Daniel Dennett.

Toisaalta on huomautettu, että 1900-luvun monismi, jonka eri muotoja mainitut tutkijat edustavat, hyväksyi mukisematta monia Descartesin filosofisia positioita. Marya Schechtmanin (1997) analyysin mukaan kartesiolaisuuden materialistiset kriitikot aivan nykyaikaan asti valitsivat yleensä vähimmän vastarinnan tien, jossa ajattelevan substanssin käsite (*res cogitans*) yksinkertaisesti korvattiin käsitteellä aivot. Prosessit, jotka kar-

## *Yhteisiä kokemuksia*

tesiolaisuus sijoitti sieluun, sijoitettiin aivoihin.<sup>31</sup> Tässä yleispiirteisesti määrittelemäni mielenfilosofian valtavirta on myös saanut nimityksen *mentalismi* (ks. Descombes 2010). Sanalla viitataan siihen, että psykologisten ilmiöiden katsotaan tapahtuvan mieleksi tai tietoisuudeksi nimitetyssä paikassa, joka siis saattaa samanaikaisesti olla identtinen aivojen kanssa.

Mentalismin kritiikoihin lukeutuu myös Kaliforniassa toimiva mielenfilosofi Alva Noë. Kirjoituksessaan ”The Critique of Pure Phenomenology” hän toteaa, että kokemuksen sisällön katsotaan filosofiassa tavallisesti avautuvan puhtaan introspektion keinoin. Fenomenologian<sup>32</sup> tutkimuskohteena oletetaan tällöin olevan omalakinen puhtaan elämyksen valtakunta, ”an autonomous domain of pure seemings” (Noë 2007, 234). Fenomenologian – sen miltä asiat vaikuttavat subjektin kannalta – oletetaan olevan käsitteellisesti riippumaton ympäristön tosiasioista. Noë sitävastoin korostaa, että fenomenologia *edellyttää* kontaktia ympäristön kanssa:

Fenomenologinen reflektio osoittaa havaitsemisen olevan meidän kannaltamme tilanteiden ja esineiden kohtaamista; se ei omalta kannaltamme ole mentaalisten kuvien tai muiden sisäisten aistimusten kohtaamista. [...] Esittämällä havaintokokemuksen eräänlaisena tilanteisiin ja esineisiin *osallistumisen* tai *sekaantumisen* muotona fenomenologia esittää kokemuksen asiana, jota ei voisi olla olemassa ilman tilanteita ja esineitä. [...] Jos objektia tai tilannetta ei olisi, ei myöskään olisi kontaktia niiden kanssa eikä osallistumista niihin, mikä yksinkertaisesti merkitsee, että havaintokokemusta ei olisi. (Noë 2007, 235.)<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Schechtman (1997) katsoo, että *Body/Mind*-ongelma näin sai virallisen ratkaisunsa, mutta sen tilalle luotiin *Brain/Body*-ongelma. Purkkiaivot (*brain in a vat*) on vain Descartesin kuuluisan uniargumentin modernisoitu muoto.

<sup>32</sup> Noë tarkoittaa tässä pääasiallisesti analyttisessä filosofiassa hyväksyttyä fenomenologian käsitettä. Näkemys sopii myös kuvaamaan eräitä Husserl-tulkintoja. Noë toteaa, että se ei selvästikään ole sovellettavissa Heideggerin ja Merleau-Pontyn fenomenologiakäsitteisiin.

<sup>33</sup> ”Phenomenological reflection demonstrates that perceiving is, for us, an encounter with situations and things; it is not, for us, an encounter with mental images or some other kind of interior data of sense. [...] For in presenting perceptual experience as a kind of *involvement* with or *entanglement* with situations and things, the phenomenology presents itself as something that could not occur in the absence of situations and things. [...] If there were no object, or no situation, then there could be no contact with or involvement with them, which is just to say that there could be no perceptual experience.”

Mentalismin eräs seuraus on, että *yhteisiä* kokemuksia ei voisi katsoa varsinaisesti olevan olemassa. Jos kokemus on pelkästään yksilön tietoisuudessa tai aivoissa tapahtuva prosessi, yhteinen kokemus on käsitteenä mahdoton samalla tavoin kuin esimerkiksi yhteinen hammassärky. Kaksi henkilöä voisi osallistua samaan toimintaan, jolloin heidän yksilölliset kokemuksensa muistuttaisivat toisiaan – mutta kyseessä ei olisi *sama* kokemus. Vastaavasti ihmisillä ei ilmeisesti myöskään olisi yhteisiä muistoja, vaan kullakin omat muistonsa, joskin muistot saattaisivat liittyä samaan tapahtumaan.

Arkikielessä yhteisistä kokemuksista sen sijaan puhutaan paljon. Kokonainen elinkeinohaara – turismiteollisuus – pyrkii yhteisten kokemusten tai elämysten luomiseen. Kokemus on kontaktipinta, jossa yksilöt kohtaavat ympäristönsä ja toisensa. Kokemuksiin voi osallistua tai niistä voi jäädä paitsi, esimerkiksi jos jää pois matkalta tai konsertista.

Suomen kieleen sana ”kokea” on saatu riista- ja kalatalouden piiristä. Taustalla on ajatus asetettujen ansojen tarkistamisesta ja saaliin löytämisestä. Kokenut henkilö on henkilö, joka on jatkuvan harjoituksen myötä kerännyt tietoa ja asiantuntemusta. Kokeilun (*experimentum*) kautta saatuun asiantuntemukseen viittaavat myös latinan sana *experientia* ja sen pohjalla oleva *peritus* – taitava, tottunut.<sup>34</sup> Saksan *Erfahrung* viittaa matkustamiseen, mikä taas pohjautuu kisällien opintomatkojen perinteeseen. Mielenfilosofian tapa käyttää kokemus-sanaa ”yksilön subjektiivisen kokemuksen tai elämyksen” merkityksessä lienee empirismin peruja, sillä empirismi vaati kerättyjen tietojen vahvistamista nimenomaan yksilöllisin aistihavainnoin (*sense experience*).

Kysymyksessä näyttää olevan kaksi eri kokemuksen käsitettä – kokemus yksilön subjektiivisena tilana ja kokemus vuorovaikutuksena. Filosofian tehtävänä ei ole päättää, kumpi käsite on niin sanotusti oikea. Filosofia voi kuitenkin tutkia niiden suhdetta. Uskon, että *yhteinen* kokemus on käsitteenä perustavampi kuin mielenfilosofiaan vakiintunut *subjektiivisen* kokemuksen käsite.

---

<sup>34</sup> *Peritus* koostuu etuliitteestä *per-*, ”läpi-” ja verbin *eo, ire*, ”kulkea”, perfektin passiivista. Kirjaimellisesti *peritus* siis tarkoittaa ”läpikäynnyttä”. Verbi *pereo* kuitenkin merkitsee ”tuhoutua, hävitä”.

## Collingwood ja yhteinen tietoisuus

Filosofi ja historioitsija R. G. Collingwood on tunnettu etenkin historian-tutkimuksen filosofiaa käsittelevistä töistään. Hänen mukaansa tutkija uusintaa tai herättää eloon (*re-enact*) kokemuksia ja ajatuksia, jotka aikoi-naan ovat ohjanneet menneisyyden toimijoita: ”historical knowledge is simply the re-enactment of past experiences in the mind of the present thinker” (Collingwood 1986 [1946], 326; ks. myös s. 215). *Re-enactment* voidaan ymmärtää monella tavoin, epäilemättä myös väärin. Ehkä luon-tevimmin syntyy väärinkäsitys, että Collingwood vaatii tutkijalta psykolo-gista eläytymistä.

Voinko eläytyä keskiajan ritarin tunnelmiin hänen luodessaan runoa sydämensä valitulle – kuvankauniille, mutta ah niin luoksepääsemättö-mälle neidolle? Voiko tutkija tai runoilija, jota ohjaa historiallinen kiin-nostus ja jonka henkistä matkavarustusta kuormittaa myöhempien vuosi-satojen paino, kokea nuo menneisyyden hetket feodaaliajan ritarin ta-voin? Peter Winch, jonka kirja *Yhteiskuntatieteet ja filosofia* on saanut vaikut-teita Collingwoodilta, toteaa:

Historiallinen tutkimus voi auttaa minua saamaan jonkinlaisen käsityksen siitä, mitä tähän ajattelutapaan sisältyi, mutta se ei saa minua ajattelemaan *minun* naistani noissa puitteissa. Olisin aina tietoinen siitä, että tämä on anakronismi, mikä tietenkin merkitsee, etten ajattelisi häntä aivan samoissa rajoissa kuin ri-tari hienoa naistaan. Ja luonnollisesti minun on vielä mahdot-tomampaa ajatella *hänen* naistaan siten kuin hän ajatteli. (Winch 1979 [1958], 129-130.)

Winchin keskeinen ajatus on, että samaistuminen keskiajan tunne-elämään edellyttää samojen käsitteiden käyttämistä, joiden valossa ritari ajatteli neitoaan. Mutta en voi sellaisenaan soveltaa hovirakkauden käsit-teitä omaan elämäni, koska sukupuolten väliset suhteet ja yhteiskunnan rakenne ovat muuttuneet liian jyrkästi. Jos eläytyminen käsitetään kirjaimellisesti, tehtävä vaikeutuu entisestään. Oli psykologinen eläytymis-kykyni miten kehittynyt hyvänsä, en yksinkertaisesti ole rakastunut 1200-luvulla eläneeseen naiseen. Historiallinen tilanne on jo päättynyt ja kuu-luu menneisyyteen. Suhteeni historiallisiin tapahtumiin on välttämättä *toinen* kuin niihin osallistujien. Mutta historiallinen eläytyminen colling-woodilaisessa mielessä ei edellytäkään minkään tietyn psykologisen tilan saavuttamista. Se pikemminkin rekonstruoii käsitteet ja motiivit, jotka oh-jasivat ritarin, hänen neitonsa ja heidän ympäristönsä toimintaa. Sekä

Winchin että Collingwoodin katsotaan usein puolustavan kvalitatiivisten, ymmärtävien metodien asemaa ihmistieteissä. Tämä on totta sikäli, että heidän mukaansa *kaikki* sosiaalista todellisuutta koskeva tieto edellyttää toimijoiden omien käsitteiden käyttämistä. Toisaalta se ei lyö kiilaa kvantitatiivisten ja kvalitatiivisten metodien väliin, koska se on myös yhteiskunnallisten ilmiöiden kvantitatiivisen tarkastelun vähintään hiljainen edellytys.

Collingwoodin käsitykselle on keskeistä, että ”ajattelu” (*thought*) erotetaan ”tajunnanvirrasta” (*flow of consciousness*). Tajunnanvirtaan kuuluu yksilön tunteita ja tunnelmia, jotka eivät varsinaisesti vaikuta hänen ajatteluunsa. ”Ajattelu” esiintyy käsitteellisissä muodoissa ja siksi ajatukset ovat tietystä mielessä ihmiskunnan yhteistä, ajasta ja paikasta riippumattonta omaisuutta.

Jos siis tietoisuus sinällään on eri tiloista koostuva sarja, ajattelu on toimintaa jossa tuo tilojen sarja tavallaan pysäytetään, jotta sen yleinen rakenne käy tavoitettavaksi: siinä menneisyys ei ole ollut ja mennyttä, vaan sen voi hahmottaa yhdessä nykyisyyden kanssa ja niitä voi vertailla. Ajattelu itsessään ei osallistu välittömään tajunnanvirtaan; eräässä mielessä se on tuon virran ulkopuolella. Ajattelun akteja toki tapahtuu tiettyinä hetkinä; Arkhimedes keksi ominaispainon käsitteen ollessaan kylvyssä; mutta niiden [ajattelun aktien] suhde aikaan ei ole sama kuin pelkkien tunteiden ja aistimusten. Ei ainoastaan ajattelun kohde ole tietystä mielessä ajan ulkopuolella; myös ajattelun akti on sitä: ainakin sikäli, että sama ajattelun akti voi säilyä tietyn väliajan yli ja herätä henkiin oltuaan välillä poissa käytöstä. (Collingwood 1989 [1946], 287.)<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> ”If, then, mere consciousness is a succession of states, thought is an activity by which that succession of states is somehow arrested so as to be apprehended in its general structure: something for which the past is not dead and gone, but can be envisaged together with the present and compared with it. Thought itself is not involved in the flow of immediate consciousness; in some sense it stands outside that flow. Acts of thought certainly happen at definite times; Archimedes discovered the idea of specific gravity at the time when he was in the bath; but they are not related to time in the same way as mere feelings and sensations. It is not only the object of thought that somehow stands outside time; the act of thought does so too: in this sense at least, that one and the same act of thought may endure through a lapse of time and revive after a time when it has been in abeyance”.

## *Yhteisiä kokemuksia*

Collingwoodin ajatuksen voi ilmaista siten, että ajatus ei olennaisesti ole *mentaalinen ilmiö*. Määrätty ajatus tunnistetaan sisällöstä eikä siitä, milloin ja miten se esiintyy osana yksilön tajunnanvirtaa. Ajateltakoon esimerkiksi Arkhimedeen keksimää ominaispainon käsitettä. Ajatus kuuluu hänelle, koska hän sai sen tiettyinä hetkenä. Toisaalta sama ajatus on periaatteessa kenen tahansa ulottuvilla. Kahdella ihmisellä voi olla sama ajatus, he voivat omaksua ajatuksia toisiltaan, hylätä ne ja palata niihin. Jos luen mielenfilosofin kirjoittamaa tekstiä ja mietin, ovatko esitetyt ajatukset oikeita vai vääriä, edellytän, että sekä kirjoittaja että minä itse voimme ajatella samat ajatukset.

Tähän voisi mahdollisesti vastata, että Arkhimedeen ja minun mielessä ei ole sama ajatus. Ajatuksemme ei ole *sama*, vaan ajatuksemme ovat ainoastaan *samanlaisia*. – Tämä voisi tarkoittaa kahta asiaa. (1) Ehkä todella on niin, että en ajattele täsmälleen samaa kuin Arkhimedes, koska ajatuksemme välillä voi olla eroja. (2) Toisaalta joku voisi katsoa, että *minun* ajatukseni joka tapauksessa kuuluu *minulle* ja Arkhimedeen ajatus *hänelle*. Jotta meillä voisi olla sama ajatus, meidän täytyisi olla sama henkilö.

Ensimmäinen vastaväite joka tapauksessa myöntää, että kahden yksilön ajatuksia voi vertailla. Meillä on osittain samoja ja osittain eri ajatuksia. Myönnetään, että *jotakin* yhteistä on olemassa. Toinen vastaväite esitetään määritelmätasolla. Jos ajatus on tietoisuuteen kuuluva tila tai prosessi, ja jos tietoisuudella tarkoitetaan aina määrätyn yksilön tietoisuutta, silloin jo määritelmän mukaan en voi ajatella *sinun* ajatuksiasi. En voi tehdä niin, kuten en myöskään voi tuntea kipua *sinun* jalassasi, vaikka voin tuntea *samanlaista* kipua omassa jalassani. Kuten A. J. Ayer huomauttaa, telepatia ja telefoni olisivat kumpikin yhtä riittämättömiä *tämän* ongelman ratkaisuun (Ayer 1954, 196). Ongelmahan ei johdu kommunikation vaikeudesta, vaan tavasta määritellä ”sama” ajatus tai kokemus. Minun täytyisi olla sinä, mutta silloin minä en enää olisi minä.

Collingwood ymmärrettävistä syistä korostaa ajattelun kollektiivista luonnetta. Aatehistoriahan edellyttää, että ajatusten kehittymistä ja leviämistä voi seurata yksilöstä ja sukupolvesta toiseen. Ajattelu on Collingwoodille pikemminkin kulttuuriin kuin psykologiaan kuuluva asia. Sen tyypistäminen mentaaliseksi tai esimerkiksi neurologiseksi ilmiöksi olisi historiantutkimuksen kannalta mieletöntä.



## Yhteiset ajatukset ja yhteiset kokemukset

Collingwood tosin kirjoittaa sekä yhteisistä *kokemuksista* että yhteisistä *ajatuksista*, mutta on selvää, että ”kokemus” ei tässä tarkoita tajunnanvirtaa mentalistisessa mielessä. Hän itse asiassa korostaa, että historiallinen ymmärrys ei edellytä historioitsijan kokevan samoja asioita kuin tutkimuksensa kohteet, vaikka hänen onkin pyrittävä rekonstruoimaan nuo kokemukset.<sup>36</sup> Toisaalta ajattelemisella ja kokemisella on samantapainen asema hengenelämän muotoina. Jos niitä pidetään pelkästään henkilön tietoisuudessa tai aivoissa tapahtuvina prosesseina, sekä yhteiset ajatukset että yhteiset kokemukset ovat mahdottomia samasta syystä. Jos taas yhteiset ajatukset ovat mahdollisia, voi miettiä, eikö vastaavaa argumenttia voi soveltaa yhteisen kokemuksen mahdollisuuteen.

Varoituksen sanana on tosin huomioitava, että Collingwoodin kysymyksenasettelu liittyy spesifiseen ymmärtämisen tapaan. Hänhän ei käsittele intersubjektivistä ymmärrystä sinänsä, vaan historialliseen ymmärrykseen kuuluvaa intersubjektivisuuden muotoa. Historiantutkimuksen reuna-aehtoihin kuuluu useimmiten, että kohteet eivät aktiivisesti kommunikoi tutkijan kanssa eivätkä varsinaisesti osallistu tutkijan elämään. Yhteisen kokemuksen käsite sen sijaan näyttää edellyttävän molemminpuolista osallistumista.

*Keskustelu* on kokemus, joka on jo määritelmän mukaan kahdelle tai useammalle henkilölle yhteinen. Jo keskustelun mahdollisuus sinänsä edellyttää jonkinasteista ajattelun ja kokemisen yhteisyyttä osallistujien välillä. Esimerkki tulee tietysti lähelle Collingwoodin käsittelemää yhteisen ajattelun ilmiötä. Toisaalta vaarana tässä on ehkä konstruoida kokemuksen käsite liian intellektualistisesti. Argumentin, joka korostaa yhteisen kokemuksen mahdollisuutta, on osoitettava, että kokemukset eivät ole pelkkää tajunnanvirtaa. Mutta sen on myös hyväksyttävä, etteivät kokemukset ole pelkkä lauseiden sarja, joka on kaikkien ymmärrettävissä tilanteesta riippumatta.

---

<sup>36</sup> Collingwood toteaa: ”the historical as distinct from the natural conditions of man’s life differ so much at different times that no argument from analogy will hold. That the Greeks and Romans exposed their new-born children in order to control the numbers of their population is no less true for being unlike anything that happens in the experience of contributors to *Cambridge Ancient History*”. (Collingwood 1989 [1946], 239-40.)

## **Yhteinen kokemus ja samanlainen kokemus**

Turismiteollisuus myy kokemuksia ja elämyksiä. Uusi elämys, esimerkiksi matka, voi keskeyttää elämäni yksitoikkoisuuden. Yhteinen kokemus voi yhdistää perhettäni. Vaikkapa Etelä-Italian paketti, Sorrento ja Pompeji, bussimatka Vesuviuksen rinteille, italialaista maalaisleipää, valkoviinejä, sitruunalehtoja ja uimarantoja. Tämä on esimerkki *eräästä* tavasta ymmärtää sana ”kokemus”.

Jos perheeni lähtee matkalle, onko kokemuksemme nyt yhteinen, vai onko pikemminkin sanottava, että kunkin perheenjäsenen kokemukset ovat henkilön omia, joskin laadullisesti samantapaisia? Osallistumalla yhteiselle matkalle olemme altistuneet (osittain) samanlaisille ärsykeille, mutta kukin meistä on edelleen oma persoonansa omine kokemusmaailmoineen. Onko ”yhteisestä” kokemuksesta puhuminen siis vain tapa puhua ”samanlaisista” kokemuksista? Vai ilmaiseeko se jotakin, jota pelkkä laadullisesta yhdenkaltaisuudesta puhuminen ei voi vangita?

Tyttäreni istuu vieressäni italialaisessa paikallisjunassa. Altistumme lähestulkoon samoille näkö- ja kuuloaistimuksille, joskin meillä on eri istumapaikat ja tyttäreni on hieman minua lyhyempi. Tuntematon kanssamatkustaja on samanpituinen kuin minä, joten hänen vastaanottamansa ärsykkeet ovat laadullisesti vieläkin samankaltaisempia. Jälkimmäisessä tapauksessa en silti normaalisti puhuisi yhteisestä kokemuksesta, vaan ainoastaan kokemusten yhteneväisyydestä. Tyttäreni ja minä jaamme yhteisen kokemuksen, koska se yhdistää meitä. Voimme jälkepäin keskustella matkastamme ja vertailla tekemiämme huomioita. Muistellesamme yhteistä matkaa ajattelemme sitä toisaalta yhteisenä kokemukseksi, ja toisaalta kerromme toisillemme, miltä *oma* kokemus tuntui. Henkilökohtaisesta ja yhteisestä kokemuksesta puhuminen eivät tässä tapauksessa ole ristiriidassa, vaan oma kokemus asetetaan yhteisen kokemuksen kehyksiin. Jälkimmäistä nimenomaan edellytetään, sillä sen valossa yksityinenkin kokemus identifioidaan *tiettyyn* tilanteeseen kuuluvaksi. Tässä tapauksessa kokemuksen ”samuus” merkitsee ensinnäkin, että olimme mukana samassa tilanteessa ja toiseksi, että koimme tilanteen ryhmänä. Olemme sosiologisesti ilmaistuna primaariryhmä, jolla on (Alfred Schützä lainatakseni) ”yhteinen siivu aikaa ja tilaa sekä sen myötä meitä ympäröiviä objekteja, jotka ovat meille mahdollisia tavoitteita ja välineitä, ja

intressejä, jotka perustuvat taustalla olevaan, enemmän tai vähemmän yhtenäiseen relevanssien järjestelmään” (Schütz 1964 [1945], 111).<sup>37</sup>

Totesin juuri, että *normaalitapauksessa* en katso jakavani yhteistä kokemusta tuntemattoman matkustajan kanssa. Tilanne voi toki helposti muuttua. Ehkä välillemme syntyy keskustelu, emmekä pian olekaan täysin tuntemattomia. Tai olettakaamme dramaattisempi tapaus. Juna pysähtyy äkkiä tuntemattoman vian vuoksi. Aika kuluu, ja syntyy yleistä levottomuutta. Pian kaikki kommentoivat tapahtunutta toisilleen. Syntyy tunne samassa veneessä olemisesta. Kokemuksen yhteisyys määrittyy tietyn tilanteen kautta, joka luo läsnäolijoista (tilapäisen) yhteisön.

Tähän asti päästyäni voin todeta seuraavaa. Kahdella henkilöllä voi olla toisaalta *yhteinen* kokemus, toisaalta *samanlaisia yksityisiä* kokemuksia – ja lopuksi *yksilöllisiä* tapoja osallistua *yhteiseen* kokemukseen. Yhteisyys ei palaudu pelkkään samanlaisuuteen. Seuraavaksi herää kysymys, mikä on yhteisten ja yksityisten kokemusten suhde. Ovatko ne käsitteellisesti riippumattomia toisistaan? Onko yhteinen kokemus palapeli, joka koostuu eri henkilöiden yksilöllisistä kokemuksista? Vai onko yhteinen kokemus suorastaan yksilöllisten kokemusten edellytys? – Katsoisin omasta puolestani, että yhteinen kokemus on tavallaan käsitteellisesti ensisijainen; ainakin sikäli, että eräät yksityisen kokemuksen muodot edellyttävät yhteisen kokemuksen *mahdollisuutta*. Seuraavassa yritän luonnostella argumentin, joka viittaa tähän suuntaan.

## Kokemus ja konteksti

Jos matkaa sanotaan kokemukseksi, ”kokemus” ymmärretään kontekstisidonnaisena ilmiönä. Sitä voi ehkä (Noë’n yllä esitettyä näkemystä mukaillen) luonnehtia henkilön ja tietyn kokonaistilanteen väliseksi vuorovaikutukseksi; ymmärtääksemme mitä tietty kokemus on, meidän on ajateltava henkilöä ja hänen ympäristöään *yhdessä*. Jos nyrjäytän nilkkani Vesuviuksen rinteellä, kokemus ei sentään ole sama kuin jos se tapahtuisi Vartiovuorenmäellä.

Mentalismiin taipuvainen lukija voisi tosin vastata, että kokemuksen varsinainen ydin on lopulta henkilön omassa mielessä tapahtuva prosessi. Kokemus sinänsä voisi olla sama, vaikka sen ulkoiset kehykset saattaisivat

---

<sup>37</sup> ”It is to have in common with others a section of space and time, and therewith surrounding objects as possible ends and means, and interests based upon as underlying more or less homogeneous system of relevances”.

## *Yhteisiä kokemuksia*

vaihdella. Tämä lienee mielenfilosofiassa melko yleinen kanta. Varsinkin filosofisissa yhteyksissä on tavallista käyttää sanaa ”kokemus” kuvaamaan henkilön sisäisiä tuntemuksia tai aistimuksia, vaikkapa kipua jalassa. Eri-tyisesti kiputilojen on helppo kuvitella olevan kaikesta ympäristöstä irrallisia, analysoimattomia mentaalisia ilmiöitä. Mutta tämä ei silti mielestäni ole vakuuttava käsitys. Enhän tunne kipua jalassani vain ”yleisesti ottaen”, vaan kipu merkitsee yhtä tai toista riippuen siitä, olenko kotona vai matkoilla, aiheuttaako tilanne vaikeuksia kanssamatkustajilleni ja joutuuko kipu sairaudesta, tavallisesta vahingosta vai omasta tyrimisestääni. En voisi kuvata sitä tyydyttävästi viittaamalla ainoastaan oman tajunnanvirtaani.

Olettakaamme, että junan moottorivikaa ei heti saada korjattua, ja että alan käydä levottomaksi. Olemme matkalla lentokentälle, ja kone ei odota. Kerron tunnelmistani vieressä istuvalle tuntemattomalle matkustajalle. Miten kuvaan hänelle hermostuneisuuttani? *En* suinkaan kuvailemalla sisäistä tuntemusten virtaa – en kerro miten kurkkuani kuivaa ja vatsassani on tyhjä olo. Näillä seikoilla ei sinänsä ole merkitystä, eivätkä ne juuri auttaisi kuulijaani ymmärtämään kokemuksiani. Kerron pelkääväni myöhästymistä – eli sanon hänelle, *mikä* hermostuttaa minua. Täten viittaan yhteiseen, kuulijani tuntemaan ”julkiseen” toimintaympäristöön. Siihen kuuluvat lentoyhteydestä myöhästymisen pelko ja siitä aiheutuva stressi. Mutta henkilön kokonaistilanteeseen liittyy enemmän tai myöhemmin myös muita ihmisiä. Huomattakoon, että mainitsemassani esimerkkitapauksessa en ainakaan kovin tyhjentävästi (enkä kenties ollenkaan) voi kuvata hermostuneisuuden kokemustani *edes itselleni* viittaamatta samalla tekijöihin, jotka ainakin periaatteessa *voisivat* kuulua myös jonkun toisen kokemukseen. Vetoamalla kuulijani myötätuntoon tavallaan kutsun hänet osallistumaan kokemukseeni. Yhteinen kokemus merkitsee siis tässä *tilanteen* yhteistä kokemista ja ymmärtämistä, yhteisiä reaktioita, joiden valossa tilanne ymmärretään. On edellytettävä yhteinen elämänmuoto (Schützlin ”relevanssien järjestelmä”), jonka puitteissa myöhästymistä pidetään pelkoa ja epävarmuutta aiheuttavana asiana.

Kokemuksen yhteisyys ja yhteisen kokemisen tarve muokkaavat myös *yksilön* kokemusta. Kokemus tuntuu toiselta riippuen siitä, nauttiiko siitä yksin vai jonkun toisen (varsinkin läheisen) kanssa. Matkustaminen on tästä oiva esimerkki. Turistimatalla vain harvat haluavat olla yksin. Jos matkustan yksin, kokemuksiani säestää usein ajatus, että palattuani kerroon niistä läheisilleni. Epäilemättä tähän impulssiin perustuu monien kutsujen isäntäväen väsyttävä taipumus esitellä vieraille lomakuva toisensa jälkeen. Taustalla on silti se aivan oikea ajatus, että kokemus muuttuu, kun se jaetaan toisten kanssa. Sananlaskun mukaan jaettu ilo on kaksin-

kertainen ilo, kun taas jaettu suru on helpompi kantaa. Olen jopa kuullut väitteen, että määritelmän mukaan ilo on *jaettua* iloa; ilo, jota ei jaeta toisten kanssa, jää aina epätäydelliseksi.<sup>38</sup>

## Yhteiset kokemukset ja yhteiskuntateoria

Kollektiivinen toimijuus kuuluu yhteiskuntateorian keskeisiin ongelma-  
kenttiin. Kuten mm. Eerik Lagerspetz on korostanut, keskeiset yhteis-  
kunnalliset instituutiot ovat itse asiassa olemassa ainoastaan sikäli kuin  
niillä on asema yhteisön jäsenten toiminnan ja ajattelun viitekehyksinä.  
Oikeusjärjestelmän voi katsoa perustuvan ”pragmaattiseen hyväksymi-  
seen, yleiseen ja yhteiseen haluun seurata vakiintuneita käytäntöjä niin  
kauan kuin toisilla on sama halu” (Lagerspetz 2003, 476).<sup>39</sup> Instituutiot  
toimivat usein vastauksina koordinaatio-ongelmiin. Valtio käsittää jou-  
kon instituutioita, joiden olemassaolo perustuu jäsenten koordinoituun  
toimintaan, ja toisaalta valtio koordinoi näiden instituutioiden päätökset  
keskenään. Tämä teoria ei käsittäkseni kuitenkaan edellytä, että *yksilöt*  
kokevat yhteiskunnan keskeiset instituutiot vastauksina koordinaatio-  
ongelmiin. Esimerkiksi valtion kohdalla se olisi luultavasti jopa mahdo-  
tonta, sillä tuskin yhdelläkään meistä on tarkkaa käsitystä siitä, mitä kaik-  
kea valtion tehtäviin oikeastaan kuuluu. Valtio on vuosisatojen, jopa vuo-  
situhansien aikana kasautunut instituutioiden rykelmä. Konventionalisti-  
nen teoria ei ymmärtääkseni myöskään ota kantaa kysymykseen, miksi  
juuri *tietyt* yksilöt kuuluvat ryhmään, joka koordinoi toimintansa tietyn  
instituution kautta.

Siirryttäessä subjektiivisen kokemuksen tasolle on otettava huomioon  
kulttuuriset, ”pehmeät” tekijät. Tässä pallo siirtyy sosiologialle ja aatehis-  
torialle. Benedict Andersonin (1983) nationalismin syntyä koskeva teos  
*Imagined Communities* on tällä alalla klassiseksi muodostunut työ. Kuten  
Lagerspetz, Anderson korostaa ”kansakunnan” konventionaalisuutta. Ei  
sinänsä ole ennalta määrättyä, *mikä* maantieteellinen tai etninen kokonai-  
suus muodostaa kansakunnan. Yksityisen jäsenen tietoisuudessa kansa-  
kunnan on kuitenkin esiinnyttävä luonnollisena yksikkönä siten, että yksi-

---

<sup>38</sup> Joel Backström, keskustelu (ei päivämäärää). Ks. myös Backström 2007.

<sup>39</sup> ”[T]he basis of law is pragmatic acceptance, the general and shared willingness to go along with established practices as long as others are willing to do it”.

## *Yhteisiä kokemuksia*

lö ei normaalisti kyseenalaista omaa jäsenyyttään. Anderson kartoittaa porvarillisen julkisuuden – lehdistön ja romaanikirjallisuuden – roolia modernin kansakunnan käsitteen synnyssä. Tiedotusvälineet loivat jaetun kulttuurisen todellisuuden, yhteisön, joka oli todellinen mutta silti ”kuviteltu” sikäli, että jäsenet eivät henkilökohtaisesti tunteneet toisiaan. Kaikki ihmisen välitöntä tuttavapiiriä laajemmat yhteisöt ovat kuviteltuja Andersonin tarkoittamassa mielessä.

Yhteisön olemassaolo subjektiivisena todellisuutena liittyy yhteisiin kokemuksiin, ja yhteiset kokemukset muokkaavat yhteisön identiteettiä. Tietyt kollektiiviset muistot ja kokemukset, kuten sota, jälleenrakennus, muuttoliike, hyvinvointivaltion luominen ja lama yhdistävät ja välillä myös erottavat suomalaisia kansakuntana. Ne yhdistävät ja erottavat määrättyjä sukupolvia, jotka kukin ovat kokeneet ne omalla tavallaan, ja vuorostaan heijastuvat tulevaisuuden valintoihin myös poliittisella tasolla. Joskus yhteiset kokemukset voivat toki myös erottaa osallistujia ja toisaalta erottaa heidät ulkopuolisista. Esimerkiksi Karl Mannheim toteaa esseessään ”Sukupolvien ongelmasta”, että 1800-luvun alun saksalainen nuoriso kohtasi yhteisen historiallisen tilanteen, johon osa antoi romanttis-konservatiivisen ja osa liberaalis-rationalistisen vastauksen. ”Nuorison, joka kokee samat konkreettiset historialliset ongelmat, voi sanoa kuuluvan samaan sukupolveen”, hän sanoo, ja jatkaa: ”saman sukupolven eri ryhmät, jotka muokkaavat yhteisen kokemuksensa materiaalia erityisin tavoin, muodostavat erillisiä sukupolviyksiköjä” (Mannheim 1972 [1927/8], 304).<sup>40</sup> Sukupolviyksiköt eivät merkitse ainoastaan, että joukko yksilöitä osallistuu tiettyihin tapahtumiin, kukin antaen niille oman tulokintansa, vaan ”reaktioiden yhtäläisyyttä, tiettyä yhteenkuuluvuutta tavassa, jolla kaikki käsittelevät yhteisiä kokemuksiaan ja miten yhteiset kokemukset muokkaavat heitä” (Mannheim 1972 [1927/8], 306).<sup>41</sup>

Tietyt kulttuuri-ikonit (Mannerheim, Kekkonen, M. A. Numminen, Matti Nykänen) yhdistävät ja erottavat kansakuntia ja sukupolvia. Niin tekevät myös taideteokset; taide-elämykseen sisältyy tietoisuus siitä, että jaamme sen muiden kanssa (ks. Mannheim 1972 [1927/8], 305; Lager-

---

<sup>40</sup> ”*Youth experiencing the same concrete historical problems may be said to be part of the same actual generation; while those groups within the same actual generation which work up the material of their common experiences in different specific ways, constitute separate generation units*”. Kursiivi alkuperäistekstissä.

<sup>41</sup> ”[Generation units] do not merely involve a loose participation by a number of individuals in a pattern of events shared by all alike though interpreted by the different individuals differently, but an identity of responses, a certain affinity in the way in which all move with and are formed by their common experiences”.

spetz, käsikirjoitus, 2015). Vastaava ilmiö esiintyy kansainvälisellä tasolla; *Taru sormusten herrasta* on kiintopiste, johon ihmiset ympäri maailmaa voivat samaistua ja joka saattaa muokata heidän tapaansa ymmärtää uusia, odottamattomiakin ilmiöitä. Kullakin perheellä, myös Eerikillä ja hänen veljillään, on toisaalta omakin tarunsa.<sup>42</sup>

## **Lähteet**

### **(a) Käsikirjoituslähteet**

[Lagerspetz, Eerik] (1970). *Tunto-Sarvi* 14.11.1970.

[Lagerspetz, Eerik] (1970). *Kansan Ääni* 14.11.1970.

Lagerspetz, Mikko (käsikirjoitus, 2015). “Music as Intersubjectivity – A Problematic for the Sociology of the Arts”.

[Lagerspetz, Olli] (1978). *Liittohallituksen vaalit 1970-1978. Tilastoja*. Nalleburgia: Liittohallituksen kirjapaino.

### **(b) Julkaistut lähteet**

Anderson, Benedict (1983). *Imagined Communities*. London: Verso

Ayer, A.J. (1954). “One’s Knowledge of Other Minds”. – A.J. Ayer (1954), *Philosophical Essays*. London. Macmillan, 191–214.

Backström, Joel (2007). *The Fear of Openness*. Åbo: Åbo Akademi University Press.

Collingwood, R.G. (1989 [1946]). *The Idea of History*. Oxford: Oxford University Press.

Descombes, Vincent (2010). *The Mind’s Provisions: A Critique of Cognitivism*. Princeton: Princeton University Press.

---

<sup>42</sup> Kiitän Jonas Ahlskogia ja Mikko Lagerspetzia arvokkaista keskusteluista, kommentteista ja ehdotuksista.

## *Yhteisiä kokemuksia*

Lagerspetz, Eerik (2003). “Analytical Philosophy of Institutions”, *Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities* 80: 465–488.

Mannheim, Karl (1972 [1927/8]). “The Problem of Generations”. – Mannheim, Karl (1972), *Essays*. London: Routledge, 276–322.

Noë, Alva (2007). “The Critique of Pure Phenomenology”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 6: 231–245.

Schechtman, Marya (1997). “The Brain/Body Problem”, *Philosophical Psychology* 10(2): 149–164.

Schütz, Alfred (1964 [1945]). “The Homecomer”. – Schütz, Alfred (1964), *Collected Papers II*. The Hague: Martinus Nijhoff, 106–119.

Winch, Peter (1979 [1958]). *Yhteiskuntatieteet ja filosofia*. Jyväskylä: Gummerus.



## 9. Mitähän professori Riker sanoisi tänään? Politiikan teorian ja sosiaalisen valinnan jälleennäkeminen

*Hannu Nurmi*

University of Turku  
[hnurmi@utu.fi](mailto:hnurmi@utu.fi)

### Tiivistelmä

*Liberalism against Populism* ilmestyi 1982. Siinä William H. Riker pyrkii kumoamaan ne demokratiakäsitykset, joiden mukaan järjestelmän demokraattisuuden aste olisi palautettavissa siihen, missä määrin julkisen päätöksenteon lopputulokset lankeavat yhteen kansalaisten mielipiteiden kanssa. Tätä Rikerin populistiseksi kutsumaa demokratiakäsitystä vastaan puhuu sosiaalisen valinnan teoria, erityisesti sen lukuisat mahdottomuus- ja epästabiilisuustulokset.

Kolmen viimeksi kuluneen vuosikymmenen aikana niin demokrateoria kuin sosiaalisen valinnan teoriakin ovat edistyneet melko lailla. Tässä kirjoituksessa pyritään selvittämään, antaako ao. tutkimusalojen kehitys tukea Rikerin näkemyksille, ja jos antaa, niin miltä osin.

### Johdanto

1980-luvun alussa Eerik Lagerspetz toimi tutkimusassistenttina projektissa, jossa tarkasteltiin erinäisten edustuksellisuusparadoksien esiintymismahdollisuuksia Suomen vaalijärjestelmässä. Monissa keskusteluissamme koskettelimme paitsi oman tutkimuksemme motivaationa ollutta Balnskin ja Youngin *Fair Representation* -teosta myös demokrateorian perusteita ravistelevaa William H. Rikerin kirjaa *Liberalism against Populism*

## *Mitähän Riker sanoisi tänään?*

(Balinski & Young 1982; Riker 1982). Olin itse hiljattain laatinut suomenkielisen artikkelin samasta metodologisesta näkökulmasta kuin Riker, ja Eerikin Oxford-kauden oppi-isä Michael Dummett julkaisi äänestysmenetelmien vertailevan analyysin samoihin aikoihin (Dummett 1984; Nurmi 1981). Rikerin teos oli ja on hyvin valaiseva ja ajatuksia herättävä, suorastaan provokatiivinen. Se oli varmaankin meille molemmille yksi tärkeimmistä tutkimuksen inspiraatiolähteistä. Tästä on hienona osoituksena Eerikin aivan tuore teos (Lagerspetz 2016).

Rikerin laajahkon teoksen perussanoman voi tiivistää seuraavasti. Populistinen käsitys demokratiasta katsoo demokratian keskeisen kriteerinin olevan siinä, miten hyvin julkisen vallan päätökset vastaavat kansan tahtoa. Liberaalinen demokratiakäsitys taas katsoo, että demokratian erottaa muista hallitustavoista se, että hallituilla on mahdollisuus säännönmukaisesti pidetyissä vaaleissa vaihtaa hallitsijoitaan – “to send the rascals packing”. Rikerin mukaan sosiaalisen valinnan tulokset osoittavat vastaansanomattomasti, että populistinen demokratiakäsitys on vailla pohjaa. Tähän on kaksi pääasiallista syytä. (1) Itse kansan tahdon käsite on toivottoman epäselvä, jopa epämielekäs, ts. yleensä ei ole lainkaan selvää, mikä kussakin tilanteessa on kansan tahto, vaikka jokaisen yksilön mieltymykset olisivat tarkoin selvillä. (2) Kaikki tavat tehdä kollektiivisia päätöksiä sisältävät mahdollisuuden mielipiteiden vääristelyyn siten, että lopputulos on vääristelijää hyödyttävä. Siksi emme voi, ainakaan aina, odottaa lopputulosten heijastavan kansan todellisia vaan (ainakin osittain) vääristeltäviä mielipiteitä.

Nämä näkemykset voi yhdistää toteamukseen: kollektiivisen päätöksenteon tulokset saattavat olla täysin mielivaltaisia suhteessa kansalaisten mielipiteisiin. Tämä ei koske ainoastaan joitakin huonosti valittuja äänestysmenetelmiä, vaan jokaiseen menetelmään liittyy vakavia perusongelmia. Seuraavassa luon katsauksen Rikerin teoksen ilmestymistä seuranneisiin tuloksiin pyrkien selvittämään, ovatko kirjan perusväitteet saaneet vahvistusta niistä vai onko kehitys johtamassa etäämmälle Rikerin näkemyksistä.

## **Kansan tahto ja kaaos**

Rikerin viittaus äänestystulosten mielivaltaisuuteen perustuu lähinnä kahteen havaintoon. Ensinnäkin voidaan konstruoida sellaisia mielipidejakautumia, joissa vaalivoittaja riippuu ratkaisevasti käytetystä äänestysmenettelystä. Näitä menettelyjä käytetään kuitenkin säännöllisesti.

sesti demokraattisena pidetyssä päätöksenteossa. Esimerkkeinä voidaan mainita pluraliteettimenettely (henkilö-ja-ääni), Ranskan malli (kaksi-vaiheinen menettely), Borda-menetelmä (pistelaskumenettely, ks. tuonnempana), Copelandin menetelmä (pareittaisiin vertailuihin perustuva enemmistövaali) ja hyväksymisäänestys (äänestäjä voi äänestää kutakin hyväksymäänsä ehdokasta).

Voidaan laatia kuvitteellisia esimerkkitapauksia mielipidejakautumista, joissa kukin näistä menettelyistä johtaa eri valintaan. Mutta kuinka paljon yksimielisyyttä vaadittaisiin, jotta kaikki systeemit tuottaisivat saman tuloksen?

Itse asiassa täydellinen yksimielisyyskään ei ihan riitä. Seuraava esimerkki valaissee.

1	1	1
A	A	A
B	B	B
C	C	C

Jos kaikki antavat hyväksymisäänän sekä A:lle että B:lle, saadaan A-B tasapeli, muilla systeemeillä A:n voitto. Sama tulos saadaan “äänestä kahta” -menetelmällä.

Toisen havainnon mukaan enemmistöperiaate sellaisenaan ei aina takaa minkäänlaista yhteyttä äänestäjien mielipiteiden ja äänestystulosten välillä. Tämä havainto johtuu suoraan McKelveyn teoreettisista tuloksista pareittaisista enemmistövertailuista moniulotteisessa politiikka-avaruudessa, jonka jokainen piste edustaa mahdollista politiikkavaihtoehtoa ja jossa kullakin äänestäjällä on suosikkipisteensä eli parhaana pitämänsä politiikka. Jos oletetaan, että kunkin äänestäjän mieltymykset ovat esitettävissä suosikkipisteen ja tarkasteltavan politiikkavaihtoehdon etäisyyden vähenevänä funktiona (mitä kauempana suosikista, sen huonompi) ja että sellaista vaihtoehtoa ei ole, jota mikään muu vaihtoehto ei voita enemmistön äänin, niin parivertailumenetelmä sinänsä ei takaa lopputulosten sijoittuvan edes lähelle äänestäjien suosikkipisteitä.

McKelveyn tulos on dramaattinen osoittaessaan enemmistöperiaatteen olevan täysin käyttökelvoton silloin, kun ilmeistä voittajaa ei ole vaihtoehtojen joukossa. Ilmeisellä voittajalla tarkoitetaan tässä Condorcet-voittajaa, so. vaihtoehtoa, joka saisi enemmistön äänistä taakseen kaikissa mahdollisissa pareittaisissa vertailuissa. Jos siis Condoret-voittajaa ei ole, mikä hyvänsä vaihtoehto voidaan saada voittajaksi äänest-

## *Mitähän Riker sanoisi tänään?*

tysjärjestystä muuntelemalla olettaen, että äänestäjät ovat lyhytnäköisiä, ts. äänestävät kussakin parivertailussa parempana pitämänsä (suosikkipistettään lähempänä olevan) vaihtoehdon puolesta.

Mutta miten todennäköistä on, että Condorcet-voittajaa (tai sen lievempää vastinetta ydinvaihtoehtoa) ei ole? Rikerin kirjan ilmestymisen aikoihin Norman Schofieldin tulokset antoivat aiheen olettaa, että McKelveyn tulosten ehdot olisivat lähes aina voimassa, ts. vain poikkeustapauksissa voimme odottaa mieltymysten jakautuvan moniulotteisessa avaruudessa niin, että Condorcet-voittaja on olemassa (ks. esim. Schofield 1983). Myöhempi tutkimus on kuitenkin merkittävästi täsmentänyt Schofieldin tuloksia. Erityisesti Banksin ja Saaren tutkimukset ovat osoittaneet, että Condorcet-voittajan tyyppisten ilmeisten voittajien olemassaolo on todennäköisempää kuin Schofieldin tulokset antavat ymmärtää (Banks 1995; Saari 1997).

Parivertailumenetelmä on kuitenkin vain yksi tapa tehdä kollektiivisia päätöksiä. Lopputulosten mielivaltaisuus ei välttämättä ole yleistettävissä muihin menetelmiin. Esimerkiksi positionaalisten menetelmien voisi ehkä olettaa olevan stabiilimpia lopputulosten suhteen. Tarkemmin ajatellen näin ei ole asianlaita. Jo ennen Rikerin teoksen ilmestymistä Peter Fishburn oli osoittanut Bordan menetelmän olevan varsin herkkä vaihtoehtojen lukumäärän vaihtelulle (Fishburn 1973). Siten esimerkiksi huonoimman Borda-pistemäärän saaneen vaihtoehdon poistaminen saattaa kääntää jäljelle jääneiden vaihtoehtojen pistemääräjärjestyksen aiempaan nähden päinvastaiseksi. Itse asiassa Fishburn osoittaa, että Bordan menetelmää käytettäessä on mahdollista, että voittajavaihtoehto selviytyy voittajaksi vain yhdessä aidossa osajoukossa, johon se kuuluu.

Ensi näkemältä tämä näyttää puhuvan vahvasti Borda menetelmän käyttöä vastaan. Donald Saari on kuitenkin osoittanut, että osajoukkovalintojen epästabiilisuus on tyypillistä kaikille positionaalisille menetelmille (Saari 2001a).

Kertauksen vuoksi todettakoon, että positionaalisen menetelmän määrittelee äänivektori  $w(1), w(2), \dots, w(N)$ , missä  $w(1) > w(N) = 0$  ja  $w(j) \geq w(j+1)$  ja  $w(j)$  on  $j$ :nneksi asetetun ehdokkaan saama pistemäärä. Ehdokkaiden äänestäjiltä saamien pisteiden summa määrää tulosjärjestyksen. Esim. pluraliteettisysteemi (“henkilö-ja-ääni”) voidaan esittää vektorina  $(1, 0, \dots, 0)$ . Antipluraliteetti (“negatiivinen äänestäminen”) vektorina  $(1, 1, \dots, 1, 0)$  ja Bordan systeemi vektorina  $(N-1, N-2, \dots, 1, 0)$ . Positionaalisten menetelmien epästabiilisuudesta sopii esimerkiksi seuraava mielipidejakautuma. Numerot viittaavat ao. paremmuusjärjestyksen omaavien äänestäjien lukumäärään ja vaihtoehtoja merkitään kirjaimilla  $A, \dots, D$  (Saari 2001a).

2	2	2	3
A	A	C	D
B	D	B	B
C	C	D	C
D	B	A	A

Pluraliteettivoittaja on A, “äänestä kahta” -voittaja B, “äänestä kolmea” -voittaja: C, Borda-voittaja D. Tämä asetelma on havainnollistus seuraavasta Saaren teoreemasta (Saari 2001a, 36).

*Teoreema (Saari).* Olkoon ehdokasjoukko  $\{c(1), \dots, c(N)\}$  (missä  $N \geq 3$ ). Silloin voidaan muodostaa mielipiteiden jakautuma (preferenssiprofiili) siten, että ehdokas  $c(j)$  voittaa kun äänestäjät äänestävät  $j$ :tä ehdokasta ( $j = 1, \dots, N-1$ ) ja  $c(N)$  on Borda-voittaja.

Olisiko karsinnasta sitten apua valintojen “mielivaltaisuutta” vastaan? Eipä juuri. Tarkastellaan jälleen yhtä Saaren laatimaa esimerkkitausta.

3	6	3	5	2	5	2	4
A	A	B	B	C	C	D	D
C	D	C	D	B	D	B	C
D	B	D	C	D	B	C	B
B	C	A	A	A	A	A	A

Pluraliteettimenetelmällä laadittu paremmuusjärjestys on:  $A > B > C > D$ . Karsitaan nyt vähiten kannatusta saanut ehdokas, siis D. Uusi järjestys:  $C > B > A$ , siis päinvastainen. Karsitaan nyt A. Uusi järjestys:  $B > C$ .

Positionaaliin menettelyihin liittyvä äärimmäinen menetelmäriippuvuus kiteytyy seuraavassa Saaren teoreemassa.

*Teoreema (Saari).* Olkoon ehdokkaiden lukumäärä vähintään 4. Silloin on olemassa sellainen preferenssiprofiili, että positionaalista menetelmää varioimalla kukin ehdokas sijoittuu ensimmäiselle, toiselle, ..., viimeiselle sijalle.

Siten ao. profiilissa ehdokas A sijoittuu ensimmäiseksi tietyllä positionaalisella menetelmällä, toiseksi jollakin muulla positionaalisella menetelmällä, kolmanneksi taas jollakin muulla positionaalisella menetelmällä jne. Tässä samassa profiilissa samoin käy B:lle, C:lle ja

## *Mitähän Riker sanoisi tänään?*

muille ehdokkaille. Tämä teoreema tuo esiin positionaalisten menetelmien äärimmäisen lopputulosvariaation.

Saaren tulokset siis laajentavat olennaisella tavalla tietoaamme kollektiivisten päätösten menetelmäriippuvuudesta. On olemassa profiileja, joissa on kirjaimellisesti lukematon määrä erilaisia tulkintoja siitä, mikä on kansan tahto. Rikerin näkemykset, jotka perustellaan etupäässä enemmistöparivertailumenetelmiin viitaten, saavat siis olennaista lisätukea Saaren tuloksista.

### **Strateginen äänestämisen ja agendan manipulointi**

Strategiseen äänestämiseen perustuvassa argumentaatiossaan Riker nojautuu keskeisesti Gibbardin ja Satterthwaiten tunnettuun teoreemaan, jonka mukaan kaikki yhteen voittajavaihtoehtoon päätyvät anonyymit, neutraalit ja ei-triviaalit valintafunktiot ovat manipuloitavissa (Gibbard 1973; Satterthwaite 1975). Manipuloitavuus tarkoittaa sitä, että on olemassa tilanteita, joissa joku äänestäjä voisi hyötyä siitä, että ilmaisee mielipiteensä toisin kuin todellisuudessa ajattelee. Tässä määritelmässä on intuitiivisesti ottaen useitakin heikkouksia. Ensinnäkin se on dikotomia, so. jakaa systeemit kahtia ottamatta huomioon esim. manipuloinnin helppoudesta johtuvia aste-eroja. Toiseksi määritelmä ei koske yleisimmin käytössä olevia menettelyjä, jotka voivat päätyä tasapeiliin. Toisaalta yleisimpien menettelyn manipuloitavuus on voitu osoittaa yksittäisissä tarkasteluissa (esim. Nurmi 1983). Kolmanneksi manipuloinnin kriteerinä mainittu hyötyminen edellyttää, että tarkasteltava äänestäjä on ainoa strateginen toimija, ts. menetelmän manipuloitavuus tarkoittaa, että kaikki mahdolliset äänestystulokset eivät ole Nash-tasapainoja. Näistä syistä manipulointivuuden käytännön merkitys onkin tärkeä tutkimuskohde. Tällä alueella Erik Lagerspetz on antanut merkittävän tutkimuspanoksen (esim. Lagerspetz 1993; 1997).

Manipuloitavuuskäsitteen käytännön merkitystä rajoittaa melkoisesti sen dikotominen luonne sekä taustaoletus siitä, että äänestäjät omaavat täydellisen informaation toistensa mielipiteistä. Siksi teoreettisen määritelmän mukaan manipuloitavat menetelmät voivat käytännössä olla lähes immuuneja mielipiteiden strategiselle esittämiselle. Siltä osin Rikerin ilmaisu “the ubiquity of strategic manipulation possibilities” tuntuu liioittelulta. Itse asiassa on menetelmiä, joiden manipulointi on laskennallisesti erittäin vaikeaa (*NP hard*). Yksi niistä on Dodgsonin

menetelmä, joka tähtää Condorcet-voittajan valintaan (Bartholdi et al., 1989). Jos sellaista ei ole tietyssä äänestäjäprofiilissa, etsitään ja valitaan se vaihtoehto, joka saadaan Condorcet-voittajaksi pienemmällä määrällä pareittaisia mielenmuutoksia kuin muut vaihtoehdot. Myös siirtöäänimenetelmän manipulointi on osoitettu laskennallisesti erittäin vaativaksi (Bartholdi & Orlin 1991). Yleensä ottaen äänestysmenetelmien laskennallisten piirteiden tarkastelu on paljastanut tärkeitä eroja eri äänestysmenettelyjen manipuloinnin helpoudesta. On kuitenkin syytä muistaa, että laskennallisen kompleksisuuden tulokset liittyvät yleensä pahimman tapauksen skenaarioihin. Siten niiden perusteella ei voi tehdä johtopäätöksiä niistä vaikeuksista, joita manipulointi tekijälleen keskimääräisesti tai yleisimmin esiintyvissä tapauksissa aiheuttaa.

Strateginen äänestäminen tähtää tietenkin äänestystulosten muuttamiseen omalta kannalta edulliseen suuntaan. Mutta voidaanko äänestäjien “todellisten” mielipiteiden perusteella tehdä päätelmiä siitä, mihin strateginen äänestäminen johtaa siinäkin tapauksessa, että olemme täydellisen informaation ympäristössä eli kaikki tuntevat paitsi omat myös toistensa todelliset mielipiteet? Rikerin teoksen julkaisemisen aikoihin asiaa oli tutkittu varsin vähän. Robin Farquharsonin merkittävä teos pyrki lähestymään asiaa dominoitujen äänestysstrategioiden eliminoinnin kautta (Farquharson 1970). McKelvey ja Niemi kehittivät algoritmin strategisten äänestystulosten selvittämiseksi (McKelvey & Niemi 1978). Samoihin aikoihin Nicholas Miller (1980) osoitti, että parivertailumenetelmässä voittajaksi selviytyvien vaihtoehtojen täytyy kuulua ns. peitteettömään (*uncovered*) joukkoon, mikäli äänestäjät ovat strategisia. Peitteetön joukko muodostuu vaihtoehdoista, joita mikään muu vaihtoehto ei peitä. Vaihtoehdon  $x$  sanotaan peittävän vaihtoehdon  $y$ , jos  $x$  voittaa  $y$ :n ja jos  $x$  voittaa kaikki ne vaihtoehdot, jotka  $y$  voittaa. Peitteetön joukko ei kuitenkaan ole riittävä strategisen äänestämisen lopputulosten luonnehdintaan; siihen sisältyy usein myös vaihtoehtoja, jotka eivät voi tulla valituiksi strategisessa äänestämisessä. Jeffrey Banks sittemmin ratkaisi karakterisointiongelman (Banks 1985). Nyt käytettävissä on algoritmi strategisen äänestämisen tulosten määräämiseen parivertailumenetelmän kohdalla. Osoittautuu, että tuo tulosjoukko, jota nykyään kutsutaan Banksin joukoksi, on aina Pareto-optimaalisten vaihtoehtojen joukon sisällä. Näin ollen kaikkein radikaaleimmat vaihtoehdot (joita kukaan ei kannata) eivät voi toteutua strategisessa äänestämisessä. Banksin joukko on usein myös melko pieni osajoukko vaihtoehtoja. Siten täysin mielivaltaiset äänestystulokset, jotka näyttäisivät mahdollisilta McKelveyn teoreeman ja lyhytnäköisen äänestämi-

## *Mitähän Riker sanoisi tänään?*

sen pohjalta, eivät voi toteutua strategisen äänestämisen olosuhteissa. Niinpä tulokset siinä ovatkin kohtuullisen lähellä äänestäjien suosikkivaihtoehtoja. Tältä osin siis Rikerin näkemykset antavat aihetta tarkennuksiin.

Riker kiinnittää huomiota myös toiseen strategisen käyttäytymisen tyyppiin, nimittäin agendan manipulointiin. Tämä onkin hyvin olennainen tekijä kollektiivisen päätöksenteon lopputulosten määräytymisessä. Lyhytnäköisen äänestämisen tapauksessa agendan muodostajan valta lopputulosten määräytymisessä on rajoittamaton. Strateginen äänestäminen luo sille rajoitteita. Niin siis strategista äänestämistä voidaan pitää vastamyökkynä agendan manipuloinnille. Nämä havainnot koskevat kuitenkin vain tilanteita, joissa äänestetään annetuista vaihtoehdoista pareittain. Usein agendan manipulointi koskee kuitenkin itse vaihtoehtojen muotoilua, esim. sitä, minkälaisista ohjelmakokonaisuuksista tai asiapaketeista äänestetään. Rikerin käyttämä Plottin ja Levinen artikkeli antaa viiteitä, että asioiden paketoitumismahdollisuus palauttaa agendan muodostajan vallan jälleen lähes täydelliseksi (Plott & Levine 1978). Johtopäätöksissään Plott ja Levine ovat kuitenkin melko varovaisia: “kokeelliset tulokset osoittavat, että tietynlaisissa ympäristöissä agenda voidaan tosiaankin käyttää komiteapäätösten muuttamiseen”. Paria kymmentä vuotta myöhemmin Saari ottaa jo paljon rohkeamman kannan agenda manipuloinnin mahdollisuuksiin: “maksua vastaan tulen organisaatioosi laatimaan äänestysmenettelyä. Sinä kerrot minulle, kenen haluat voittavan äänestyksen. Keskusteluissa organisaatioosi jäsenten kanssa selvitan heidän preferenssinsä, minkä jälkeen laadin sellaisen ‘demokraattisen äänestysmenettelyn’, joka johtaa haluamasi ehdokkaan valintaan” (Saari 2001b, 13). On syytä panna merkille, että näissä sitaateissa ei esiinny lainkaan Condorcet-voittajan tai ei-dominioitujen vaihtoehtojen käsitteitä. Toisin sanoen, agendan manipulointi näyttää niiden valossa mahdolliselta kaikenlaisissa tilanteissa, jopa sellaisissa, joissa Condorcet-voittaja on olemassa. Tätä rajoittamattomuutta korostaa vielä Marengon ja Settepanellan geometriseen malliin perustuva tulos, joka osoittaa, että yleensä stabiileina ratkaisuuina pidetyt mediaaniäänestäjän mielipiteet voidaan sopivalla asioiden paketoinnilla äänestää nurin (Marengo & Settepanella 2014). Siten Rikerin kirjan julkaisemista seuranneet tulokset ovat pikemminkin vahvistamassa kuin heikentämässä teoksessa esitettyjä näkemyksiä agendan manipulointimahdollisuuksien osalta.



## **Lopuksi**

Jos Riker olisi keskuudessamme arvioimassa kirjansa inspiroimaa keskustelua, hän olisi luultavasti varsin tyytyväinen. Ensinnäkin kirja kuuluu äänestysmenetelmien teorian ehdottomiin klassikoihin. Toiseksi kirjan pääargumentit ovat kestäneet yllättävänkin hyvin uusien tutkimustulosten paineen. Henkilö, joka Rikerin tavoin katsoo populistisen demokrationäkäsityksen kestävämmäksi kansan tahdon monitulkintaisuuden vuoksi, saa viime vuosikymmenten tutkimustuloksista itse asiassa vahvistusta käsitykselleen. Kun Riker perusti johtopäätöksensä sosiaalisen vallinnan tulosten kaotisuudesta etupäässä parivertailumenetelmään, on Saari osoittanut samojen piirteiden ulottuvan ehkä vieläkin suuremmalla painolla positionaalsiin menettelyihin. Saari on myös osoittanut stabiilien lopputulosten esiintyvän huomattavasti yleisemmin kuin alun perin oletettiin. Erityisesti määräänemistösääntöjen osalta lopputulokset ovat tyypillisesti varsin stabiileja. Strategisen äänestämisen osalta tulokset ovat olleet Rikerin argumentaatiota hieman heikommin tukevia. Strateginen äänestäminen näyttää olevan vastalääke agendan manipulointiin ainakin siinä minimaalisessa mielessä, että parivertailumenetelmän tulokset eivät voi olla mielivaltaisen kaukana äänestäjien suosikkivaihtoehdoista. Agendan manipuloinnin osalta Rikerin käsitykset ovat osoittautuneet aikaa hyvin kestäviksi. Agendan laatijan valta lopputuloksiin on suorastaan suhteeton, kun sitä verrataan esimerkiksi äänestäjien äänimäärien marginaalisten muutosten vaikutuksiin. Tämä oppi näyttää menneen huonosti perille esim. EU:n instituutioiden valtakautumien analyyseissä, joissa huomio on yleensä kiinnitetty pelkästään ääniosuuksiin.

Kaikesta huolimatta argumentti populistista demokratianäkemyksestä vastaan ei ole vakuuttava. On selvä, että kaikki menettelyt ovat manipuloitavissa, mutta menestykselliseen manipulointiin tarvittava tieto voi olla vaikeasti hankittavissa. Edelleen äänestäminen saatetaan nähdä nimenomaan tilaisuutena oman preferenssin esittämiseen, jolloin strategiset pohdinnat ovat irrelevantteja. On myös helppo löytää äänestysmenettelyjen välillä eroja siinä, miten hyvin erilaiset demokraattisuuden kriteerit, erityisesti responsiivisuus, täyttyvät. Olisi näin ollen epäviisasta luokitella kaikki äänestysmenettelyt samaan toimivuusluokkaan. Myöskin liberaalisen demokratianäkemyksen edellyttämä mahdollisuus hallitsevien vaihtamiseen vaalien kautta toteutuu sitä paremmin, mitä paremmin äänestäjien näkemykset ilmenevät siinä, minkälaisella kokoonpanolla hallitsijat korvataan.

## Lähdeviitteet

Balinski, M. & Young, H.P. (1982). *Fair Representation*. New Haven: Yale University Press.

Banks, J. T. (1985). “Sophisticated Voting Outcomes and Agenda Control”, *Social Choice and Welfare* 1: 295–306.

Banks, J. T. (1995). “Singularity Theory and Core Existence in the Spatial Model”, *Journal of Mathematical Economics* 24: 523–536.

Bartholdi, J. & Orlin, J. (1991). “Single Transferable Vote Resists Strategic Voting”, *Social Choice and Welfare* 8: 341–354.

Bartholdi, J., Tovey, C. & Trick, M. (1989). “The Computational Difficulty of Manipulating an Election”, *Social Choice and Welfare* 6: 227–241.

Dummett, M. (1984). *Voting Procedures*. Oxford: Oxford University Press.

Farquharson, R. (1970). *Theory of Voting*. Oxford: Blackwell.

Fishburn, P. C. (1973). *The Theory of Social Choice*. Princeton: Princeton University Press.

Gibbard, A. (1973). “Manipulation of Voting Schemes: A General Result”, *Econometrica* 41: 587–601.

Lagerspetz, E. (1993). “Social Choice in the Real World”, *Scandinavian Political Studies* 16: 1–22.

Lagerspetz, E. (1997). “Social Choice in the Real World II: Cyclical Preferences and Strategic Voting in the Finnish Presidential Elections”, *Scandinavian Political Studies* 20: 53–67.

Lagerspetz, E. (2016). *Social Choice and Democratic Values*. Cham-Heidelberg-New York-Dordrecht-London: Springer Verlag.

Marengo, L. & Settepanelle, S. (2014). “Social Choice among Complex Objects”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Scienze* 5(XIII): 1039–1064.

McKelvey, R. D. (1979). “General Conditions for Global Intransitivities in Formal Voting Models”, *Econometrica* 47: 1085–1112.

McKelvey, R. D. & Niemi, R. (1978). “A Multistage Game Representation of Sophisticated Voting in Binary Procedures”, *Journal of Economic Theory* 18: 1–22.

Miller, N. (1980). “A New Solution Concept for Tournaments and Majority Voting”, *American Journal of Political Science* 24: 68–96.

Nurmi, H. (1981). “E pluribus unum: äänestysmenettelyn valinnan ongelmia”, *Politiikka* XXIII: 410–437.

Nurmi, H. (1984). “On the Strategic Properties of Some Modern Methods of Group Decision Making”, *Behavioral Science* 29: 248–257.

Plott, C. R. & Levine, M. (1978). “A Model of Agenda Influence on Committee Decisions”, *American Economic Review* 68: 146–160.

Riker, W. H. (1982). *Liberalism against Populism*. San Francisco: W. H. Freeman.

Saari, D. G. (1997). “The Generic Existence of a Core for q-Rules”, *Economic Theory* 9: 219–260.

Saari, D. G. (2001a). *Chaotic Elections! A Mathematician Looks at Voting*. Providence, RI: American Mathematical Society.

Saari, D. G. (2001b). *Decisions and Elections*. Cambridge: Cambridge University Press.

Satterthwaite, M. (1975). “Strategy-Proofness and Arrow’s Conditions”, *Journal of Economic Theory* 10: 187–217.

Schofield, N. (1983). “Generic Instability of Majority Rule”, *Review of Economic Studies* 50: 695–705.

## 10. Mietteitä bioetiikasta, politiikasta ja omatunnosta

*Markku Oksanen*

Itä-Suomen yliopisto  
[markku.oksanen@uef.fi](mailto:markku.oksanen@uef.fi)

### 1.

**P**oliittinen päätöksenteko on etiikan kyllästämä, vaikka viime vuosien käytetyin – ja samalla kulunein – fraasi on korostanut tutkimustietoa julkisen päätöksenteon perustana. Monissa bioetiikan kysymyksissä, joissa erot poliittisten puolueiden välillä hämärtyvät, puhe moraalista, omastatunnosta ja vakaumuksesta jättävät taka-alalle puheen ryhmäkohtaisista intresseistä ja ideologioista, jotka ovat perinteisesti poliittisen keskustelun kaksi tärkeintä raaka-ainetta. Tiede ja tutkimustieto eivät aina tuo helpotusta päätöksentekijälle. Päinvastoin hyvin usein tieteellisteknologinen edistysaskel ja osaamisen karttuminen tuo horisonttiin uusien visioiden lisäksi uusia ihmetyksen ja huolen aiheita.

Vuoden 2015 viimeisessä *Nature*-lehdessä biokemisti Jennifer Doudna analysoi moraalista ahdistustaan avoimesti, kun hänelle alkoi avautua kehittämänsä genomimuokkauksen (*genome editing*) CRISPR–Cas9 -menetelmän merkittävyys:

”Kysymys siitä pitäisikö genomimuokkausta koskaan käyttää esimerkiksi ei-lääketieteelliseen paranteluun näytti tahriutuvan subjektiivisuuteen – kauas siitä näyttöön perustuvasta työstä, johon olen totunut. Sanoin itselleni, että bioetikot olisivat paremmin asettautuneita ottamaan johdon tällaisten kysymysten tutkimuksessa. [--] Keväällä 2014 makasin säännöllisesti valveilla öisin ja pohdin, voisinko oikeutetusti pysyä ulkona eettisestä myrskystä, joka oli kehittymässä luomani teknologian ympärille.” (Doudna 2015, 469.)

Uutta Doudnan menetelmässä on helppous ja tarkkuus. Keskustelussa on noussut esille myös suurempi näkökohta: menetelmä näyttäisi mahdollistavan perimään tehtyjen muutosten periytymisen jälkipolville, jol-

loin esimerkiksi sairauksia voidaan hävittää. Toisin sanoen menetelmän avulla ihmislajin ja muiden elämänmuotojen merkittävä parantelu näyttäisi toteutuvan lähitulevaisuudessa. Mutta miksi Doudna ei luota omaan arvostelukykyynsä vaan etsii apua muualta? Kollektiivisesti hankalat moraalikysymykset, joihin omankin näkemyksen löytäminen on tuskallista, voi akateemisen työnjaon nimissä kätevästi ulkoistaa bioetiikoille. Mutta jokainen filosofiaa tunteva on törmännyt siihen, ettei filosofeilla ole yli-inhimillisiä kykyjä käytössä kiperien ongelmien käsittelyyn ja että he eivät kykene saavuttamaan yhteisymmärrystä vaan jopa omaksi iloiseen – siis argumentin vuoksi – etsivät heikkouksia esitetyistä näkemyksistä loputtomiin. Lisäksi bioetikot eivät yksinään muotoile sitä, millaista oikeudellista sääntelyä genomien uudenlainen muokkaus tarvitsee; keskiverto bioetikko ei ymmärrä uutta teknologiaa ilman perimäinsinöörin valaisevaa opastusta. Osa bioetiikan kysymyksistä siirtyy päätöksentekijöille parlamenteissa, tuomioistuimissa, lautakunnissa ja muissa julkisissa hallintoelimissä, eikä näissä olla yhtään sen valmiimpia kohtaamaan niitä ilman tutkijoiden apua.

Doudna jatkaa kertomustaan luomalla uusia ulottuvuuksia levottomuuteensa: ”vuoden 2014 lähetessä loppuaan rauhattomuuteni voitti haluttomuuteni osallistua julkisempaan keskusteluun. Oli selvää, että hallitukset, sääntelijät ja muut olivat tietämättömiä genomimuokkaustutkimuksen hengenvaarallisesta vauhdista.” (Mts. 470.) Doudnan kertomuksen loppuosassa sävy muuttuu entisestään, sillä osallistuminen yhteiskunnallisiin tehtäviin oli jo vaatinut häneltä uhrauksia niin tutkimuksenteossa kuin perhe-elämässä. Tarkka tekstiin perehtyminen jättää lukijan ihmettelemään sitä, oliko tämä hänen päällimmäinen murheensa, ei niinkään uusi teknologia, sillä artikkelin lopussa hän ilmaisee olevansa innostunut ”genomimuokkauksen mahdollisuuksista vaikuttaa myönteisesti ihmiselämään ja biologisten järjestelmien perusymmärrykseen” (mts. 471). Epäilemättä monet jakavat Doudnan optimismin, mutta toisille yöllisen valvomisen ja moraalisen levottomuuden virikkeinä ovat uusi teknologia ja sen intomiehet profetat.

## 2.

Geenien manipuloinnista säännellään laeilla, jotka kieltävät kieltävät ehdottomasti jotakin (ihmisyksilöiden kloonauksen), sallivat toisen (uusien muuntogeenisten koe-eläinkantojen luominen) ja kolmannessa tapauksessa laki ei sano mitään – uusi teknologia usein vaatii virallista

luokituspäätöstä, kuten Doudnan menetelmän tapauksessa, tai jopa uutta lakia. Kansalliselle harkinnalle geenitekniikan sääntelyä koskevassa päätöksenteossa on vähemmän tilaa verrattuna avioliittolakiin tai ydinvoimalaratkaisuihin, sillä usein sääntely omaksutaan liki sellaisenaan kansanvälisistä sopimuksista tai/ja EU-lainsäädännöstä. Tässä kirjoituksessa keskityn kansalliseen päätöksentekoon ja lainsäädäntöön.

Edustuksellisessa demokratiassa lainsäädännön uudistaminen tapahtuu parlamentissa, joskin myös tuomioistuimilla ja muilla viranomaisilla on merkittävää lainsäädäntövaltaa tekemiensä tulkintojen kautta. Eduskuntatyön rutiineihin kuuluu ryhmänäkemyksen muodostaminen ja näin muodostettu kanta ohjaa ryhmien jäsenten toimintaa puheenvuoroissa ja äänestyksissä. Aina ryhmissä ei päästä yhteisymmärrykseen, ja edustajille annetaan vapaat kädet äänestää oletetun äänestäjäkunnan edun mukaisesti (paikallistason asioissa) tai seurata vakaumustaan. Jälkimmäisiä asiakysymyksiä, joissa ryhmät – tai ainakin osa ryhmistä – eivät rajoita edustajien toimintaa, on tapana kutsua omantunnonkysymyksiksi. Vastaavia englanninkielisiä ilmaisuja *conscience issues* tai *conscience votes*. Kuten ilmaisun olemassaolo paljastaa, käytäntö esiintyy monissa maissa, kuten Australiassa (Ross, Dodds & Ankeny 2009) ja Tanskassa (Albæk 2010). Englanninkielisen Wikipedian artikkelissa luonnehditaan sitä seuraavasti: ”Omantunnonäänestys tai vapaa äänestys on äänestämisen tyyppi lainsäädäntöelimessä, jossa lainsäätäjien sallitaan äänestää poliittisen puolueen määräämän virallisen linjauksen sijaan henkilökohtaisen omantunnon mukaisesti.” Parlamenteissa on omantunnonkysymyksissä muodostunut uudenlaisia ryhmittymiä, jotka ylittävät puoluerajat ja jotka muotoutuvat aina uudelleen uuden kysymykset ilmaantuessa esityslistalle. Kysymykset ovat usein hyvin tunnettuja ja niiden käsittely vahvistaa ryhmien vastakkainasettelua jopa puolueiden sisällä.

Omastatunnosta puhuminen poliittisen päätöksenteon yhteydessä on itsestäni tuntunut oudolta, sillä vuosisatojen ajan filosofit ovat lähinnä arvostelleet omantunnon ideaa, ja siten käsitteen käyttö akateemisessa filosofiassa on ollut vähäistä viime vuosiin asti. (Kuvaavaa on, että laajassa 1900-luvun etiikan kirjoituskoelmassa *Etiikan lukemisto* omantunnon käsitettä käytetään alle kymmenen kertaa.) Poliittisen päätöksenteon kontekstissa ’omalletunnolle’ on olemassa korvaava ilmaisu ’vapaat kädet’. Tämän kirjoituksen jälkimmäisellä puoliskolla pohdin omantunnon merkitystä sekä eduskunnassa että yhteiskunnassa laajemmin. Tuntemuksistani huolimatta omatunto on yksi moraalikielen perinteisimmistä käsitteistä, jonka juuret ulottuvat antiikin Kreikkaan ja Roomaan ja joka viime vuosina on tehnyt paluuta akateemiseen filoso-

fiaan ja politiikan tutkimukseen (Ojakangas 2013; Sorabji 2014; Forst 2013). Suuren yleisön mielistä 'omatunto' tuskin koskaan on poissa ollutkaan, mitä omantunnonkysymyksistä puhuminen ilmentää.

### 3.

Ihmisen elämän ja kuoleman kysymykset, jotka ovat bioetiikan ytimessä, ovat vaikeita kysymyksiä sekä perinteiselle poliittiselle ajattelulle että siihen nojaaville ryhmämuodostelmille. Käsittelyn yksinkertaistamiseksi puhun tässä yhteydessä vain kolmesta valistuksen perintönä muodostuneesta ideologiasta: liberalismista, konservatismista ja sosialismista. Doudnan kehittelemästä genomimuokkauksen menetelmästä on vaikea sanoa, että se olisi jonkin mainitun ideologian vastainen. Äkkiseltään konservatiivi voi vastustaa sitä, sillä konservatiivisuus on ytimeltään epäileväinen uusien teknologioiden käyttöönotossa ja korostaa varovaisuutta, mutta toisaalta genomimuokkaus voi edustaa konservatiivien hyväksymää vähittäisen muutoksen ideaa. Mutta myös liberaali ja sosialisti voivat ajatella samalla tavalla, vaikka perinteisesti nämä ideologiat ovat olleet kehitysoptimistisia ja siten lähtökohtaisesti avoimempia uutta kohtaan.

Otetaan toinen esimerkki: elinsiirrot ja niihin liittyvät poliittiset pohdinnot. Munuaissiirrot ovat erityisen kiinnostavia monesta eri syystä. Ensiksi luovuttajina voivat olla sekä elävät että kuolleet ihmiset. Toiseksi elinsiirtoihin liittyy globaalilla tasolla karmeita epäkohtia ja vääryyksiä sekä erikoisia järjestelyjä (kuten Filippiineillä *Kidney for life* -ohjelma, jossa kuolemantuomitulle tarjotaan mahdollisuus elinkautiseen munuaisesta luopumista vastaan.) Kolmanneksi elinsiirtoja voidaan oikeudellisesti säännellä ja organisoida monella eri tavalla. Ja neljänneksi elinten tarve riippuu pitkälti lääketieteellisen tietämyksen ja osaamisen tilasta.

Ensimmäinen onnistunut munuaissiirto tehtiin 1950-luvulla identtisten kaksosten välillä. Nykyään munuaissiirrot ovat rutiininomaisia, mutta uuden munuaisen tarvitsijoita on enemmän kuin munuaisia on saatavilla: munuaiset ovat niukka resurssi. John Harris, Janet Radcliffe Richards, Debra Satz, Stephen Wilkinson ja monet muut englanniksi kirjoittavat bioetikot ovat pohtineet sitä, miten munuaisten hankinta ja jakaminen on järjestettävä, jotta se on moraalisesti kestävä ja oikeudenmukaista. Mikä tahansa järjestely omaksutaan, se nostaa aivan uudenlaisen näkökulman ruumiin hallintaan: kenelle ruumiini kuuluu – itselleni, omaisilleni, valtiolle, koko ihmiskunnalle, jumalalle vai ei kenellekään?

1700-luvulta periytyvät poliittiset ideologiat, liberalismi, konservatismi ja sosialismi, antavat sangen rajallisia vastauksia tämän aihepiirin kysymyksiin: aivokuolleet yksilöt ja perinteet ovat mykkiä, eikä tasa-arvon periaate – jos tasa-arvo oletetaan sosialismin keskeisimmäksi periaatteeksi – ole juurikaan äänekkäämpi. Mutta jokainen näistä suuntauksista vaikuttaa keskusteluun ja muotoutuneisiin käytäntöihin: liberalismi korostamalla yksilön ilmaistua tai pääteltyä tahtoa, konservatismi ottamalla huomioon omaiset, ja sosialismi painottamalla kaikkien munuaisen tarvitsijoiden ja luovuttajien olevan samalla lähtöviivalla.

Suomessa on 2000-luvulla useaan otteeseen uudistettu ja täydennetty elinten, kudosten ja solujen lääketieteellistä käyttöä säänteleviä lakeja. Vuonna 2010 elinsiirtolakiin lisättiin kohta, jossa joidenkin tulkintojen mukaan ”yhteistettiin” kuolleen ihmisen ruumis: ”Kuolleen ihmisen elimiä, kudoksia ja soluja saadaan irrottaa, jos ei ole tiedossa tai jos ei ole syytä olettaa, että vainaja eläessään olisi vastustanut toimenpidettä” (Elinsiirtolaki §9). Lainmuutosta koskeva lähetekeskustelu synnytti neljä puheenvuoroa, ensimmäinen käsittely 17 ja toinen käsittely kaksi puheenvuoroa. Näissä puheenvuoroissa ei kuitenkaan keskusteltu omistamisesta lainkaan vaan esityksen puolustamisen lisäksi vainajan tahdosta, sen ilmaisemisen poikkeustapauksista ja omaisten toiveista – sekä tietysti terveydenhuollon resurssitilanteesta yleensä.

Mary Warnockin mukaan anglosaksisessa *common law* -perinteessä katsottiin pitkään, ettei täydellisillä kuolleilla ruumiilla voi olla omistajaa mutta ruumiiden käsittelyä rajoitti se, että ruumiinryöstämistä pidettiin häpäisy-rikkomuksena. Tästä perinteestä huolimatta 2000-luvun alun keskustelussa brittiparlamentissa ei myöskään viitattu omistamiseen, vaan valintoihin ja suostumukseen. (Warnock 2015, 8-9.)

Nämä esimerkit Suomessa ja Britanniasta ovat kiinnostavasti ristiriidassa Radcliffe Richardsin (2012, 267) vaatimuksen kanssa, jonka mukaan pitäisi tunnustaa se tosiasia, että munuaisten tapaisista ruumiinosista on jo tullut omaisuutta. Niinpä elimillä pitäisi olla valvotut markkinat myyjineen ja ostajineen ja samalla estää ”punaiset markkinat” (tutkivan journalistin Scott Carneyn keksimä ilmaisu) eli elimillä ja kudoksilla käytävä laiton kauppa ja usein siihen liittyvä vähäosaisten riistäminen. Anglosaksisessa bioetiikassa käytävää keskustelua vasten suomalainen eduskuntakeskustelu päättyi yksiselitteiseen kantaan: ”elimen, kudoksen tai solujen irrottamisesta ja käytöstä sekä ruumiin luovuttamisesta ei saa luvata eikä suorittaa luovuttajalle tai hänen oikeudenomistajalleen palkkiota” (Elinsiirtolaki §18).

Tallennetussa keskustelussa ei puhuttu lainkaan markkinoista, ostamisesta ja myymisestä, eikä edes eduskunnan markkinamyönteinen faktio



esittänyt markkinoiden avaamista elin- ja kudoshyödykkeille. Puoluerajoja keskustelut eivät tuo selkeästi esille vaan todetaan uudistuksen yleinen hyödyllisyys ja toisaalta annetaan yksilöille mahdollisuus kieltäytyä elinluovutuksesta kuolematapauksessa. Lakiehdotus hyväksyttiin ilman äänestystä.

On vaikea sanoa, miksi munuaisten ja muiden elinten siirrosta ei syntynyt suurta debattia, jota olisivat värittäneet suuret ideologiset kädenväännöt, omantunnonseikkohin vetoaminen, ryhmäkantojen mahdottomuus ja oppositio-hallitus-asetelman rikkoutuminen. Yllättävä piirre asian ensimmäisessä käsittelyssä oli, että kaksi edustajaa poliittisesta oikeistosta ilmaisi puheenvuoroissaan halukkuutensa väljentää lopulliseen lakitekstiin sisältyvää velvoitetta lähiomaisten kannan selvittämiseksi. He saivat taustatukea vasemmistoliiton edustajilta. Ehkäpä hyväksytyssä laisassa on kaikkien perinteisten ideologioiden kanssa yhteensopivia elementtejä ilman kauhistuttavia kompromisseja. Tai ehkäpä tällaista asiaa pitäisi kutsua omantunnonkysymykseksi vailla ryhmäpolarisaatiota. Bioetiikan näkökulmasta elinsiirtojen sääntelyssä on kaikki ainekset värikäämmälle käsittelylle, joka olisi tuonut esille ideologiset näkemuserot. Samaa hengenvetoon voi jatkaa, että jos munuaissiirtoa odottavien tilanne ei parane, keskustelu uusista keinoista saattaa herätä, mutta voi käydä myös niin, että uudet hoitomuodot tekevät vähitellen elinsiirrot tarpeettomiksi.

#### 4.

Toimivien hedelmöityshoitojen yleistyminen 1970-luvulla herätti myös Suomessa keskustelun sääntelyn tarpeellisuudesta. Eduskunnalta vei kuitenkin liki kolme vuosikymmentä säätää laki hedelmöityshoidoista. Riittävä yhteisymmärrys saavutettiin joulukuussa 2006, ja uusi laki tuli voimaan seuraavan vuoden syyskuussa. Matti Vanhasen johtaman hallituksen esitystä puolsi 104, vastusti 54 ja tyhjää äänesti 3 edustajaa. Keskustan ja kokoomuksen ryhmien äänet jakaantuivat suuresti, ja sosiaalidemokraateista viisi vastusti esitystä 35 puoltaessa sitä. Vihreät, vasemmistoliitto ja ruotsalaiset olivat yhtenä rintamana esityksen takana, kristilliset sitä vastaan. Perussuomalaisen ainoa edustaja oli esitystä vastaan. Pääministeripuolueen enemmistö siten äänesti hallituksen esitystä vastaan, eikä ilman opposition tukea esitys olisi mennyt läpi. Silloisen eduskunnan kolmen suurimman puolueen edustajille annettiin

vapaat kädet äänestää, eikä tulosta tulkittu epäluottamuksena hallitukselle.

Itsepintainen kiista koski lapsen mahdollisuutta tai jopa oikeutta saada tietää biologinen isänsä, mutta tässä yhteydessä en kohdista huomiota siihen, miten tämä kiista vaikutti äänestyspäätöksiin. Perinteiset ideologiat ovat agnostisia tässä lakikokonaisuuden osassa: ei ole mielekästä sanoa, mikä on sosialistinen tai liberalistinen näkemys lapsen oikeudesta tietää biologisista vanhemmistaan. Konservatiivinen ratkaisu sen sijaan on olemassa, ja sen mukaan tehdään niin kuin on tähän asti tehty menestyksellä, mutta tämä vastaus on eräänlaista naiivia konservatismia tai konservatismia vailla perusteluja. Ja toiseksi uuden teknologian sääntelemättömyyden tila voi olla kauhistus konservatiiville, jonka mielestä hoitojen saatavuus pitää olla perinteisiä perhearvoja kunnioittavia. Lisäksi jos tämä oikeus otettaisiin todella vakavasti, eikö siitä seuraa toimintamalli, jossa jokaisen lapsen biologiset vanhemmat selvitetään mahdollisimman perusteellisesti ja puolueettomasti. Tämän politiikan kaikkia seurauksia on hyvin vaikea arvioida.

Johdonmukaisen linjan muodostaminen lapsen oikeuksista on haastavaa, sillä näkökohtia on lukemattomia, nyanssit vaikeasti havaittavia ja histolliset kerrostumat syviä. Äkkiseltään voi mainita vaikkapa seuraavia: Suomi on hyväksynyt lapsen oikeuksien sopimuksen; lapsella on ihmisarvo; vähemmistökulttuurien tavat on turvattava; vanhemmilla on sananvaltaa lapsiin nähden; valtioiden ei pidä (liikaa) puuttua perheiden sisäisiin asioihin. Lapsen oikeuksiin vetoamalla voidaan oikeuttaa monenlaisia lakeja ja poliittisia ohjelmia. Voidaan ajatella, että lapsen oikeus on perusarvo ja että siitä voidaan päätellä täsmällisempi oikeus tietää biologiset vanhempansa. Samanaikaisesti jos katsotaan, että lapsen kuten aikuisen yksi tärkeimmistä oikeuksista on oikeus ruumiilliseen koskemattomuuteen, herää kysymys siitä, millä perusteilla voidaan oikeuttaa poikien ei-hoidollinen ympärileikkaus. Jos lainsäätäjät päätyvät kieltämään poikien ei-hoidollisen ympärileikkauksen, he saavat vastaansa yllättävän allianssin: muslimit ja juutalaiset. On luultavaa, että poliittinen harkinta, johon kohdistuu huomattavaa kansainvälistä painetta ja syytöksiä juutalaisten ja muslimien syrjinnästä, ohittaa tässä tapauksessa pyrkimyksen muodostaa ristiriidaton käsitys lasten oikeudellisesta asemasta Suomessa. Näyttäisi siltä, että omaantuntoon vetoaminen on varsin hampaatonta tämäntyyppisissä bioetiikan, politiikan ja maailmanhistorian risteyskohdissa, jossa ratkaisuihin tulee kompromisseja.

Joidenkin mielestä omantunnon politiikkaa on se, että pidetään tiukasti kiinni jostakin yleisestä periaatteesta, josta voidaan päätellä oikeat toimintaohjeet. Brittifilosofi Stephen Toulminin mielestä nämä ovat

”moraalisia entusiasteja” ja sokeita todellisen elämän ongelmille. 1630-luvun jälkeen –Toulminin (1998, 348) mukaan – ”filosofit sulkivat silmänsä käytännöllisen filosofian konkreettisilta, aikaan sidotuilta ja erityisiltä kysymyksiltä ja harrastivat abstrakteja, ajattomia ja universaaleja (eli teoreettisia) aiheita”. Sata vuotta myöhemmin vanhaa etiikkaa ryhdyttiin nimittämään kasuistiikaksi (engl. *casuistry*), ja se rinnastettiin sellaisiin harhaoppeihin kuin *popery*, *wizardry* ja *sophistry* eli paavilaisuus, noituus ja tyhjänpäiväinen viisastelu (Toulmin 1981, 39). Perinteiseen Aristoteleelta periytyvään ajatteluun on kuulunut tapausten erityislaatuisuuden tunnistaminen ja käytännöllisen viisaus. ”Käytännöllinen järkeily etiikassa ja muualla on arvosteluasia, jossa erilaisia näkökohtia punnitaan toisiaan vasten; se ei koskaan ole tarkoista tai itsestään selvistä aksiomista lähtevän muodollisen, teoreettisen deduktion asia.” (Toulmin 1981, 37.) Keskiajan aristoteelisessa etiikassa omantunnon idea ja eettinen partikularismi liittyivät toisiinsa: omatunto auttaa yksilöä tekemään valintoja tietyssä tilanteessa, jossa ristiinmenevät yleiset säännöt ja tiedossa olevat tosiasiat eivät anna yksiselitteistä toimintakäskyä, vaan sääntöjen keskinäistä painoarvoa joudutaan vakavasti puntaroimaan.

## 5.

Katsotaan tarkemmin omantunnon käsitettä. Sen historia tuo esille mielenkiintoisia asioita käsitteen poliittisesta luonteesta. Richard Sorabji paikantaa omantunnon kirjalliseksi lähtökohdaksi antiikin Kreikan dramatisien 400-luvulla eaa. käyttämän metaforisen ilmaisun *suneidenai*, josta latinan kielen *conscientia* on suora käänös. *Suneidenai* viittasi ”tiedon jakamiseen itsensä kanssa, ikään kuin yksi oli jaettu kahdeksi.” Sorabjin mukaan tämä jaettu tieto koski liki aina moraalisia puutteita, joita yksilöt tunnistavat itsessään. Lisäksi itsensä jälkikäteen arvioiminen ei välttämättä perustu yhteisössä jaettuun vaan itse valittuihin kriteereihin. (Sorabji 2014, 12.) Toisin sanoen omatunto on itsetietoisuuden ulottuvuus, mielen itse itsensä kohdistumista. Ajatus tiedon jakamisesta muiden kanssa on myöhempää perua, ja Sorabji nostaa esille Ciceron ja ylipäänsä roomalaiset juristit, joita kiinnostoi tiedon jakaminen muiden kanssa eritoten oikeudenkäynnin kaltaisessa tilanteessa. Myös tiedon ala laajeni henkilön puutteista ja vajeista hänen saavutuksiinsa. Kristillisessä monoteistisessä ajattelussa tiedon jakajia tuli yksi lisää, jumala, mutta pohdinnot menivät uuteen suuntaan, jossa omastatunnosta muodostui

moraalitiedon kiistelty lähde. Omatunto ei puhu puhaasti vaan ”siihen vaikuttavat kasvatus, kulttuuri ja ympäristö. Omantunnon sisältö voi kulttuureittain vaihdella, mutta sen ajatellaan toimivan karkeasti ottaen samansuuntaisesti inhimillisen elämän peruskysymyksissä.” Näin todetaan Suomen evankelis-luterilaisen kirkon internet-sivuilla (<http://www.evl2.fi/sanasto/index.php/Omatunto>)

Paavalille omatunto ei ole oikeaa ja väärää koskevan tiedon perimmäinen lähde vaan omatunto kertoo siitä, olemmeko omaksuneet ottaneet tämän tiedon sydämeemme. Paavali pohti myös sitä, voiko omatunto erehtyä ja hän päätyi siihen, että ”tietysti sisäinen laki on virheetön, mutta sitä voidaan tulkita erheellisesti.” (Sorabji 2014, 31-32.) Omantunnon luonne kiinnosti myös Tuomas Akvinolaista, joka ei pitänyt sitä kykynä vaan järkeen kuuluvana taipumuksena (*habitus*). Se voi varoittaa, ohjata, kiihottaa tai karkottaa mutta myös erehtyä. (Mts. 63.)

Siten omatunto auttaa yksilöä suuntautumaan tässä maailmassa ja erilaisissa eteen tulevilla konkreettisilla tilanteilla, joiden kohdalla erilaiset valinnat voivat olla yhtä luontevia ja joihin toiset ihmiset voivat päätyä. Käytännössä omatunto on kyky-ominaisuus, joka on Jumalan ihmiselle antama – tätä käsitystä puolusti tunnetuin Joseph Butler näkemysillään moraalialistista (*moral sense*). Butlerin mukaan omantunnon tulisi toimia ihmisten luonnollisena oppaana, jonka antama käskyjä on noudatettava, sillä ne ovat peräisin kaiken luojalta (Sorabji 2014, 170).

Uuden ajan alussa uskonnollisen liikehdinnän levitetessä Euroopassa omantunnon käsite saa poliittisen ulottuvuuden, kun se yhdistetään omantunnon vapauden, uskontopakon kritiikin ja suvaitsevaisuuden ideoihin. Kun henkilö toteaa, että hänen omantuntonsa puhuu tietyllä tavalla, suvaitsevassa yhteiskunnassa hän voi säästyä arvostelulta ja häntä ei pakoteta käyttäytymään ja uskomaan tietyllä tavalla. Tosin jo reilut vuosituhat aiemmin asiaa pohti Augustinus, joka piti aitoja omantunnon tuotoksia omaehtoisina: *Credere non potest homo nisi volens* – halutonta ei voida pakottaa uskomaan (Forst 2013, 50). Hänen näkemystään ei pidä tulkita liian suoraviivaisesti, sillä omatuntoa itsessään ei tarvitse kunnioittaa, jos se tuottaa virheellisiä katsomuksia. Tällöin tarvitaan huolehtivia paimenia opastamaan väärinajattelevia. (Forst 2013, 54-55.) Vastaavasti Martti Luther ei Forstin mukaan tulkitse omantunnonvapautta vapautena seurata omaa vakaumustaan vaan ”vapautena virheellisistä opinkappaleista ja auktoriteeteista” (Forst 2013, 117). Forst kuitenkin jatkaa tulkintaansa, että omatunto ”ei ole uskonnollisen subjektivismiin ilmaisuva vaan *Jumalan työtä*”. Ja tämä muodostaa Lutherin uskonnollista suvaitsevaisuutta puolustavan argumentin ytimen: omatuntoa ei voi eikä pidä pakottaa, sillä omatunto on sidoksissa Jumalaan. (Forst 2013, 117-

20.) Siten omallatunnolla on selkeä poliittinen funktio: se antaa omalle vakaumukselle suojan muita vastaan.

Omatunto suojana herättää tietysti kysymyksiä siitä, millaisia relaatioita tähän sisältyy: kenen suoja ja mitä vastaan? Perinteisesti kysymys on yksilön suojasta valtiovaltaa ja sen kanssa vahvasti liittoutunutta papistoa vastaan sekä vapaudesta tulkita pyhiä kirjoituksia ja harjoittaa uskontoa tulkintansa mukaisesti (Siedentop 2014, 133-34). Larry Siedentopin (2014, 334) mukaan liberaali sekularismi on myös pyrkinyt suojaamaan omantunnon aluetta nimenomaan yksityiselämään kuuluvana alueena – suomenkielinen käänös ”yhteistietoon” alunperin viittavasta käsitteestä on omiaan korostamaan tätä seikkaa. Omantunto antaa suojan myös muita ihmisiä ja niiden tuottamaa yhdenmukaisuuden painetta vastaan.

## 6.

Erään käsityksen mukaan omantunto on yksilöiden mystinen kyky vastaanottaa ja tulkita jumalan viestejä. Tämä tietysti herättää kysymyksiä siitä, puhuuko jumala ristiriitaisesti, jos henkilöiden omantunnonkäsitykset ovat ristiriitaisia, ja miten ristiin menevät näkemykset pitää ratkaista, jos ristiriita vaatii pakosta jonkinlaisen poliittisen ratkaisun. Edellinen kysymys ei ole tässä yhteydessä kiinnostava, mutta jälkimmäinen on, sillä se vaikuttaa omantunnon idean poliittiseen merkitykseen.

Ajatellaan klassista ristiriitaa sodankäynnin ja *Raamatun* tappamisen kieltävän käskyn välillä. Sotatilassa, jolloin yleinen asevelvollisuus on ankarasti toimeenpantu, omantunnon syistä aseista kieltäytyviä voidaan suvaita, mutta vakaumuksen laatua voidaan koetella monin tavoin jopa rankaisemalla. Suvaitsemattomuuden tilassa aseistakieltäytyjät surmataaan. Shakespearen näytelmässä *Richard III* nimihenkilö julistaa päätäväisyyttään: ”Älkööt unten pälpättävät aaveet lannistako meitä, pelkkä sana on tuo omantunto, jolla pelkurit ja raukat yrittävät pelotella vahvempiaan. Olkoon voima omantuntomme ja miekka lakimme ja oikeutemme.” (Richard III, kohtaus V.3)

Pasifistien sankaritarina on vastakohta Richard III:n armottomuudelle: omantunnon seuraaminen on rohkeuden osoitus, vaikka se koituisi yksilön omaksi tuhoksi. Mutta ovatko aseistakieltäytyjät Toulminin paheksumia ”moraalisia entusiasteja”, jotka suoraviivaisesti seuraavat tiettyä dogmia? Eikö edes omaa maataan saa aseellisesti puolustaa hyökkääjiltä tai estää kansanmurhia sotilaallisten interventioiden avulla?

## *Bioetiikka ja omatunto*

Käyttääkö aseistakieltäytyjä, joka suoraviivaisesti seuraa periaatetta, omaatuntoaan yhtään sen enempää kuin järjestelmällisesti viholaisensa tuhoava itsevaltiast?

Palataan bioetiikkaan ja tilanteeseen, joissa vähemmistö joutuu seuraamaan enemmistön tahtoa, jos he haluavat toimia tietyissä ammateissa. Loppuvuodesta 2014 eduskunnalle luovutettu kansalaisaloite ”Terveystenhuollon henkilökunnalle lakisääteinen oikeus kieltäytyä elämän lopettamisesta vakaumuksellisista syistä” on esimerkki siitä, millaisia ristiriitoja joihinkin professioihin sisältyy. Kansalaisaloitteen internet-sivuilla (<http://www.omantunnonvapaus.fi/>) korostetaan sitä, että abortin suorittamiseen osallistumisesta kieltäytyminen ei ole ollut mahdollista ja että tämä on johtanut esimerkiksi kättilöillä ammatin vaihdokseen. Tätä kysymystä eduskunta pohti joulukuussa 2015 päätyen siihen, ettei omantunnon syistä tule edelleenkään antaa poikkeuksia terveydenhoidon ammattilaisten roolivelvoitteisiin. Vaikka tästä ei tullut poliittisesti kuumaa omantunnonkysymystä edustajille, kansalaisten elämän oikeudellisen sääntelyn kannalta omantunnonkysymyksillä on myös tärkeä sija.

1900-luvun kenties merkittävimmän yhteiskuntafilosofin John Rawlsin tuotannossa omantunnon käsitteellä on tärkeä rooli, mutta se ei ole moraalitiedon lähde tai toiminnan motivoija. *A Theory of Justice* -kirjassa käsitellään omantunnon syistä tapahtuvan kieltäytymistä (*conscientious refusal*), joka tarkoittaa oikeudellisten tai hallinnollisten käskyjen noudattamatta jättämistä (Rawls 1971, 368). Gynekologi, joka kieltäytyy osallistumisesta abortteihin virkavelvoitteita rikkoen, on esimerkki tällaisesta toimijasta. Poikkeako hän sotilaasta, joka kieltäytyy tottelemasta esimiehensä käskyä omaantuntoonsa vedoten? Vastaavia kysymyksiä voi nousta jo opintojen aikana eri asiayhteyksissä: ajatellaan biologian opettajaksi haluavaa, joka kieltäytyy suorittamasta opintojen pakollisena osana eläinkokeita tai poliisiopiskelijaa, josta kesken opintoja tulee vakaumuksellinen aseistakieltäytyjä uskonnollisen herätyksen kautta. Kaikki keskeiset ideologiat ja puolueet ovat näissä tilanteissa ongelmissa, kun omatunto herää ja yksilöt vaativat poikkeuskohtelua. Omantunnonkysymykset työelämässä, jotka liittyvät työn organisointiin ja työtehtävien jakamiseen, aikataulutukseen, rekrytointiin ja joihinkin muihin näkökohtiin, näyttävät tulevan yhä yleisimmiksi ja ajankohtaisemmiksi kulttuurisen yhtenäisyyden vähetessä. Nämä vaativat niin sanotusti paikallista sopimista.

Rawls erottaa omaantuntoon perustuvan kieltäytymisen kansalaistottelemattomuudesta (*civil disobedience*). Jälkimmäinen on huonoksi koetun lain muuttamiseen tähtäävää laitonta toimintaa, jonka perusteluissa ve-

dotaan ”yleisesti jaettuihin oikeudenmukaisuuden käsityksiin”, kun taas edellinen perustuu esimerkiksi uskonnollisiin tai poliittisiin käsityksiin. Rawls toteaa varsin yleisesti, että oikeudenmukaisessa yhteiskunnassa määräysten vältteleminen on hankala asia ja että ”oikeudenmukaisuuden teorian täytyy työstää omasta näkökulmastaan se, miten toisinajattelevia tulee kohdella” (mts. 370). Hän toinen päätyönsä *Political Liberalism* (1992) käsittelee tarkemmin näitä kysymyksiä, mutta ilman viittauksia omantunnon käsitteen (teoksen hakemiston perusteella). Usein omaatuntoa koskevassa keskustelussa omantunto liittyy etenkin uskomi- sen ja uskonnon harjoittamisen vapauteen – myös Suomen perustuslain 11. pykälän otsakkeena on uskonnon ja omantunnon vapaus. *Kansojen oikeus* -teoksen alkuosassa omantunnon vapauden kieltäminen luetaan ”ihmiskunnan historian suuriin vitsauksiin” epäoikeudenmukaisen sodan ja sorron, uskonnollisen vainon, nälänhädän ja köyhyyden sekä kansanmurhien rinnalla (Rawls 2007, 17.)

Toisaalta Rawlsilla on skeptinen puolensa. Omantunnon käsitteen ongelmana on se, ettei omantunnon käyttö ja omaatuntoon vetoaminen näyttäisi olevan järjen julkista käyttöä sanan täysimittaisessa merkityksessä ja että omantunnon perustelut rinnastuvat uskonnollisiin perusteluihin. Nämä omantunnon perustelut koskevat vain yksityisiä valintoja ja elämänsuunnitelmia, eikä niitä tule suvaitsevaisessa ja moniarvoisessa yhteiskunnassa ulottaa jokaiseen yksilöön. Käsitys heijastuu myös Rawlsin aborttikantaan, jonka hän muotoilee *Kansojen oikeus* -teoksen osana julkaistussa ”Julkisen järjen puolustus” -artikkelissaan. Abortti on asia, josta ”näkökantojen yksimielisyyttä ei ole odotettavissa”. Rawls päätyy varsin suoraviivaisesti enemmistöperiaatteen kannalle. Tällöin enemmistö määrää lain sisällön, ja tämä lainsäädäntö suojaa myös abortin vastustajia, sillä heidän ”ei kuitenkaan itse tarvitse toteuttaa aborttioikeutta”. Lisäksi abortin vastustajien tulee tunnustaa lain legitimitetti, koska se on säädetty nojautumalla ”laillisiin poliittisiin instituutioihin ja julkisen järjen periaatteisiin”. (Rawls 2007, 207-8.) Entä jos enemmistön voimasuhteet muuttuvat ja päädytään kieltämään abortti? Tällöin mahdollisuus aborttiin poistuu myös tämän oikeuden kannattajilta, sillä he eivät voi toteuttaa aborttioikeuttaan lakia rikkomatta. Katsoisiko Rawls että tällöin abortin puolustajien tulisi tunnustaa lain oikeutus? Ehkä tällöin kansalaistottelemattomuudelle olisi oikeutus. Oli miten oli, omaatuntoon vetoaminen ilman kaikkien osapuolten tunnustamia keinoja konfliktin purkamiseksi on yhteiskuntarauhaa ja vakautta vaarantava tekijä.

7.

Koska omantunnon käsitteeseen sisältyy vahvasti partikularistinen ulottuvuus – kunkin yksilön omatunto voi tuottaa erilaisia ratkaisuja samaan ratkaistavaan asiaan ja siten synnyttää ristiriitoja – omaantuntoon vetoaminen on tunnustuksen hakemista. Se, miten omatunto kullekin yksilölle puhuu, on heidän kontrollinsa ulkopuolella, ja siten vakauksen puolustaminen on ikään kuin viattoman ja syyntakeettoman ihmisen toimintaa. Tätä aspektia korostaa myös se, että omaantuntoa toisinaan pidetään itsessään perusteluna, jolloin omaantuntoon vetoava argumentti ei itsessään vaadi muuta perustelua ja julkinen keskustelu päättyy siihen ja eväät kompromissin etsinnälle ovat laihat. Omantunnonpolitiikka siten vahvistaa näkökantojen polarisaatiota.

Amy Gutman ja Dennis Thompson kirjassaan *The Spirit of Compromise* (2014) pohtivat sitä, miten ryhmäpolarisaation ongelmaa voidaan pyrkiä heikentämään tai jopa poistamaan. Heidän lähtökohtana on eron korostaminen kampanjavaiheen ja päätöksenvaiheen välillä. Heidän mukaansa ehdokkaat voivat puhua vakaumuksensa puolesta ehdottomalla äänenpainolla kampanjavaiheessa, mutta vaalien jälkeen demokraattiseen päätöksentekoon kuuluu liki aina ristiriitojen ylittäminen ja kompromissien hakeminen. Tällöin tunnustetaan demokraattisten prosessien arvo omien sisällöllisten tavoitteiden rinnalla.

Gutmanin ja Thompsonin ehdotuksen pohjalta voi pohtia, miten omaantuntoa voitaisiin eritellä vielä täsmällisemmin. Ehkä substantiaalisia asioita koskeva omatunto on erotettavissa proseduraalisesta omastatunnosta: esimerkiksi demokratia on prosessi, jonka tuotoksia ei voi ennalta tietää. Siten proseduraalisuutta painottava omatunto voi todeta, että vaikka omatuntoni yksi puoli ei hyväksy päätöstä, omantuntoni toinen puoli on kollektiivisen päätöksenteon demokraattisuuden kannalla ja suvaitsee sen tuottamat ennakoimattomat ja sattumanvaraiset tulokset. Tämän erottelun ongelmana on se, että omatunto perinteisesti liittyy sisällöllisiin kysymyksiin. Perinteisesti omatunto ei ole liittynyt julkiseen toimintaan eikä prosesseihin, vaan se on ollut vahvasti partikularistinen ja substantiaaliin näkökohtiin suuntautuva.

Toinen lähestymistapa voi olla erottelun tekeminen ensimmäisen ja toisen tason omantunnon välille. Sen mukaan kun hyväksyn sekä demokratian että näkökantojen ristiriitaisuuden, hyväksyn sen, että voin tavoitella ”alempaan” omantuntoni vastaista kompromissia. Toisen tason omatunto on eräänlainen ”omantunnon omatunto”, ihmisen korkein moraalinen kyky, joka suorittaa moraalista harkintaa alemman



omantunnon tuottaman raakamateriaalin pohjalta. Moraaliajattelun tasojen erottelulla on pitkä historia ainakin 1700-luvulle, ellei peräti antiikkiin asti. 1900-luvun filosofeista sitä erityisesti kehitti R. M. Hare teoksessaan *Moral Thinking* (1981), jossa hän erottaa toisistaan ark-kienkelin ja moraalisen juntin (*prole*).

## 8.

Omatunnon käsitteellä on lukuisia arvostelijoita, eräänlaisia omatunto-skeptikkoja. Skeptismin historia on pitkä Michel de Montaignesta, Thomas Hobbesista ja John Lockesta Friedrich Nietzscheen ja Sigmund Freudiin. Heille omatunto ei ole mikään erityislaatuinen, arvostelun ulottumattomissa ja erityissuojaa vaativa kyky vaan *pelkästään* kulttuuristen tapojen ja ennakkoluulojen kasauma. Siten omallatunnolla ei ollut mitään arvoa moraalitiedon lähteenä.

Monet 1900-luvun suuret moraalifilosofit eivät välittäneet omantunnon käsitteestä eivätkä käyttäneet sitä. Tilannetta kuvaa hyvin Haren varhaisessa teoksessaan *The Language of Morals* löytyvä sanavalinta: ”Kuvittele esimerkiksi että löydämme filosofin, joka kertoo olevan itsestään selvää, että pitää tehdä aina siten, mitä omatunto kehottaa [--].” (Hare 1952, 43.) Tätä kantaa edustavan filosofin löytäminen oli siis kaikkea muuta kuin itsestään selvyys, jos kerran sellainenkin pitää kuvitella. Kuitenkaan tämän ei pidä hämätä liiaksi, sillä vaihtoehtoja on ollut: kuten Edward Westermarck (1932, 35) hieman aiemmin huomautti huomauttaa, ”etiikan eri normatiivisten koulukuntien moralistit katsovat, että meillä on kyky, joka voi ilmaista tosia moraaliarvostelmia. Tätä kykyä on kutsuttu sellaisilla nimillä kuten ’moraaliaisti’ tai ’käytännöllinen’ tai ’moraalinen järki’ [--].” Myös G.E. Moore (1903) oli samastanut omantunnon ja intuition, ja joillakin muilla kirjoittajilla omatunto tarkoittaa moraalituntoa tai moraalista tunnetta.

Voiko käsitys omastatunnosta moraalitunteiden ja tuntemusten tunnistajana ja ilmaisijana tarjota minkäänlaista turvasatamaa, jonka suojassa henkilö välttyy ulkopuoliselta arvostelulta, painostukselta ja pakotukselta?

Edvard Westermarck tarkastelee omaatuntoa yhtäältä epäilevästi, toisaalta ymmärtävästi. Hän kirjoittaa, että ”omaantuntoon liitetty auktoriteetti on vain käyttäytymisen sosiaalisen tai uskonnollisen sääntelyn kaiku: se kuuluu ’julkiselle’ tai uskonnolliselle omalletunnolle, *vox populi* tai *vox dei*.” Hän kuitenkin jatkaa, että ”teoriassa saatetaan myöntää, että jokaisen ihmisen pitää toimia omantuntonsa mukaisesti. Tämä

sanonta kuitenkin unohtuu helposti, kun jossakin tärkeässä asiassa yksilön omatunto ajautuu ristiriitaan jonkin yhteisön yleisesti hyväksytyyn käsityksen kanssa, tai kun hänen vakaumuksensa vilpittömyyttä epäillään tai kun häntä syytetään siitä, että hänellä on sellainen omatunto kuin on.” (Westermarck 1932, 54.)

Westermarck oli ensimmäisiä filosofisen ja yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen välimaastossa toimineita, joille Darwinin kehitysoppi oli tutkimuksen lähtökohta. Lähestymistapa moraali-ilmiöön oli naturalistinen: moraali on luonnollinen sosiaalisten olentojen ominaisuus ja omatunto tähän liittyvä keskeinen kyky. Charles Darwinille omantunnon esiintyminen on ilmeinen, sillä toisten onnellisuuteen välinpitämättömästi suhtautuva on ”luonnoton hirviö” (Darwin 1981, 90). Omatunto ja yhteisöstä omaksutut tavat toimivat vuorovaikutuksessa sen varmistamiseksi, ettei oma etu automaattisesti aja sosiaalisten vaistojen edelle.

Naturalistille omatunto ja sosiaalinen vaisto ovat kuitenkin selitystä vaativia luonnonilmiöitä: millä tavalla luonnonvalinta on voinut suosia niiden yksilöiden lisääntymistä, joilla on omatunto? Esimerkiksi Patricia S. Churchlandin mukaan moraali on neurobiologinen ilmiö, jonka toiminnallinen ulottuvuus – jälkeläisistä huolehtiminen – on yhteistä kaikille nisäkäslajeille. Hän ei pidä omaatuntoa ongelmallisena käsitteenä. Kirjassaan *Braintrust* hän toteaa, että psykopaatti on ihminen vailla omaatuntoa ja kyvytön kokemaan katumusta pahoista teoistaan (Churchland 2011, 40). Mutta omatunto ei ole jumalan lahja ihmiselle vaan neurobiologinen kyky, joka vaatii kehittyäkseen lapsissa aivojen, perimän ja ympäristön vuorovaikutusta. Hän puhuu myös omastatunnosta sisäisenä äänenä, joka riippuu yksilön tietämyksestä ja kasvattavista kokemuksista, joita sosiaalinen elämä tuottaa. Toisin sanoen ”irroitettuna sosiaalisuuden ja sosiaalisen oppimisen neurobiologiasta omatunto *metafyysisenä* entiteettinä, jolla on moraalitietoa, menettää perustansa.” (Mts. 192-93.)

Nämä lähestymistavat omantunnon ongelmaan ovat kiintoisia myös ristiriitoja herättävien bioetiikan kysymysten tutkimuksessa. Vaikka evolutiivisessa ajattelussa omatunto on pikemminkin empatiaan ja sympatiaan liittyvä taipumus, eräänlaista yleistä hyväntahtoisuutta toisia tuntevia olentoja kohtaan ja kyvykkyyttä asettua heidän asemaan, se on olennainen psykologinen tekijä suvaitsevaisuudessa ja toisten hyväksynnässä. Lisäksi ilman sitä demokraattisten prosessien arvostaminen voi jäädä ulkokohtaiseksi.

## 9.

Bioetiikan asiakysymykset usein vaativat julkista sääntelyä ja poliittisia ratkaisuja, joten niitä on syytä ajatella poliittisesti. Monien läntisten maiden parlamenteissa poliittiset puolueet, jotka nojaavat liberalismiin, konservatismiin ja sosialismiin kaltaisiin perusideologioihin, eivät kykene tai eivät halua ottaa yksituumaista kantaa näihin kysymyksiin vaan jättävät kantojen muodostamisen omilleen edustajille eduskunnassa. Näin eduskunnan tilanne näyttää heijastavan yhteiskunnan tilannetta yleisesti. Suoraviivaisesti kansalaisten ja kansanedustajien omantunnonkysymyksiä ei kuitenkaan voida samastaa. Poliitiikka on kollektiivista toimintaa, jossa kompromisseilla on tärkeä sija. Poliitikko voi puolustaa lakia, joka sallii abortin, vaikka ei olisi itse valmis aborttiin. Puolustaminen voi perustua periaatteelliselle kannalle, joka korostaa suvaitsevaisuutta ja jokaisen velvollisuutta tehdä oma ratkaisunsa oman harkintansa pohjalta, tai se voi perustua poliittiselle kaupankäynnille, jolloin myönnytyksestä saa jonkin vastineen.

Kysymys kansanedustajien äänestymiskäyttäytymisen sitomisesta ryhmä- tai puoluepäätöksiin vaihtelee vaalijärjestelmän, vaalituloksen ja kulloisenkin poliittisen toimintakulttuurin mukaan. Monissa maissa moraalikysymykset jakavat poliittisia puolueita sisäisesti, ja siten poliittiset ryhmittyvät voivat hyväksyä ryhmä- tai puoluepäätöksistä poikkeavaa käyttäytymistä parlamentissa. Toisaalta moraalikysymyksiin selkeän linjan ottaminen voi muodostaa keskeisen osan puolueen identiteettiä, jolloin minkäänlaista tämän kanssa ristiriidassa olevaa toimintaa ei suvaita.

Kiistojen määrittely omantunnonkysymyksiksi on poliittisen päätöksenteon eräänlainen varaventtiili: hallitus ei kaadu eikä poliittinen päätöksenteko jähmety, kun tietyt asiakysymykset sijoitetaan omaan kategoriaansa. Eduskunnassa joudutaan ratkaisemaan vastedeskin kysymyksiä, jotka ovat ihmisten mielessä perustuvanlaatuisia, ryhmäpolari-soivia ja paljon emotionaalisia kysymyksenasetteluja sisältäviä. Joillekin nämä kysymykset saattavat olla toisarvoisia, mutta toisille elintärkeitä, ja on ilmeistä, että päätöstä edeltävä empaattinen ja suvaitseva keskustelu auttaa myös edustuksellista demokratia säilyttämään moniarvoisuuttaan.

## Kirjallisuus

Albæk, Erik (2010). "Moral' Legislation? The Questionable Wisdom of Allowing Members of Parliament to Cast Free Votes of Conscience",

## *Bioetiikka ja omatunto*

työryhmäesitelmä ECPR-joint sessions konferenssissa 22.-27.3.2010. Münster, Saksa.

Churchland, Patricia S. (2011). *Braintrust. What Neuroscience Tells Us about Morality*. Princeton: Princeton University Press.

Darwin, Charles (1981 [1871]). *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Doudna, Jennifer (2015). “My Whirlwind Year with CRISPR”, *Nature* 528: 469–71.

Forst, Rainer (2013). *Toleration in Conflict. Past and Present*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gutman, Amy & Thompson, Dennis (2014). *The Spirit of Compromise. Why Governing Demands It and Campaigning Undermines It*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Hare, R.M. (1952). *The Language of Morals*. Oxford: Oxford University Press.

Hare, R.M. (1981). *Moral Thinking*. Oxford: Oxford University Press.

Moore, G.E. (1959 [1903]). *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ojakangas, Mika (2013). *The Voice of Conscience. A Political Genealogy of Western Ethical Experience*. London: Bloomsbury.

Radcliffe Richards, Janet (2012). *The Ethics of Transplants. Why Careless Thought Costs Lives*. Oxford: Oxford University Press.

Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Rawls, John (1992). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Rawls, John (2007). *Kansojen oikeus*. Suom. Leo Näreaho. Helsinki: Gaudemus.

Ross, Kerry, Dodds, Susan & Ankeny, Rachel A. (2009). “A Matter of Conscience? The Democratic Significance of ‘Conscience Votes’ in Legislating Bioethics in Australia”, *Australian Journal of Social Issues*, 44(2): 121–44.

Shakespeare, William (2004). *Richard III*. Suom. Matti Rossi. Helsinki: WSOY.

Siedentop, Larry (2014). *Inventing the Individual. The Origins of Western Liberalism*. London: Allen Lane.

Sorabji, Richard (2014). *Moral Conscience through the Ages. Fifth Century BCE to the Present*. Oxford: Oxford University Press.

Toulmin, Stephen (1981). “The Tyranny of Principles”, *Hastings Center Report* 11(6): 31–39.

Toulmin, Stephen (1998). *Kosmopolis. Kuinka uusi aika hukkasi humanismin perinnön*. Suom. Matti Kinnunen. Porvoo: WSOY.

Warnock, Mary (2015). *Critical Reflections on Ownership*. Cheltenham, UK: Edward Elgar.

Westermarck, Edvard (2003 [1932]). *Ethical Relativity*. Abington: Routledge.

## 11. Kansalaisen episteeminen kompetenssi demokratian toteuttamisessa

*Maija-Riitta Ollila*

[maija-riitta.ollila@kolumbus.fi](mailto:maija-riitta.ollila@kolumbus.fi)

### Johdanto

Miten demokratian kansalaisten tiedolliset valmiudet riittävät päätöksentekoon monimutkaisessa ja moniarvoisessa maailmassa? Miten kansalaiset pystyvät luomaan politiikan vaihtoehtoja tai tekemään perustellun valinnan olemassa olevista vaihtoehdoista? Miten he voivat tietää, mikä äänestettävistä puolueista tai kuka äänestettävistä henkilöistä toteuttaa äänestäjän toivomaa politiikkavaihtoehtoa pitkällä aikavälillä? Miten kansalaiselle kuuluvaa valvontafunktiota on mahdollista toteuttaa oloissa, joissa tarvittavaan tietoon ei ole helppoa päästä käsiksi?

Edellä kuvatut kysymykset ovat jossakin muodossa jatkuvasti esillä yhteiskunnallisessa keskustelussa. Puhutaan selvityksistä, jotka osoittavat, etteivät kansalaiset tiedä, mitkä puolueet ovat hallituksessa (Luukka 2013). Keskustellaan populististen liikkeiden voimistumisesta ja edellytetään populismin käsitteen päivittämistä (Parkkinen 2015). Hahmottelen tässä kirjoituksessa demokratian kansalaisen episteemiseen kapasiteettiin liittyviä ongelmia suppeasta psykologisen taloustieteen näkökulmasta. Käsittelyn ulkopuolelle jää ratkaisevan tärkeitä kysymyksiä. Olennaisia ovat sosiaalisen valinnan teoreettiset ongelmat: jos näitä ongelmia ei kyetä ratkaisemaan, mitä merkitystä on yksilön arvostelmilla? Jos yksilöiden arvostelmat eivät aggregoidu rationaalisesti kollektiivisella tasolla, mitä väliä on yksilöiden arvostelmien oikeellisuudella? Toinen olennainen kysymys, johon lopuksi vain viitataan, on sosiaalisen epistemologian käyttö instituutioita suunniteltaessa. Kansalaisen roolista keskusteltaessa on aina kysyttävä, riippuuko episteeminen onnistuminen lähinnä yksilöiden episteemisistä kyvyistä vai järjestelmän kyvystä koota yhteen ja antaa käytettäväksi tietoa, joka on olemassa sirpaloituneena monien eri toimijoiden tuottamana. Episteemisen onnis-

tumisen käsitteellä viitataan demokraattisen järjestelmän kykyyn tuottaa parhaaseen saatavissa olevaan tietoon perustuvia päätöksiä, jotka auttavat toteuttamaan demokratian päämääriä. (Päämäärien luonnehtimiseen palaan tuonnempana.)

Kun ajatellaan kansalaisen roolia demokratiassa, saatavissa olevan tiedon käyttö on nähty kansalaisoikeutena, mutta ei niinkään kansalaisvelvollisuutena. Median perinteistä roolia neljäntenä valtiomahtina on ollut tapana perustella juuri kansalaisen tiedontarpeella, jotta valvonta olisi mahdollista toteuttaa. Jos tiedon saaminen nähdään kansalaisen vaatimusoikeutena, yhteiskunnan velvollisuus on tavalla tai toisella tuottaa tuo tieto. Erikseen on pohdittava sitä, kenen tulee kehittää yksilön riittävät episteemiset valmiudet.

Etiikassa on tapana ajatella, että toimijan vastuulla on hankkia sellaiset tiedot, jotka keskimääräisellä Matti Virtasella olisi yhteiskunnan moraali-arvoista. Moraali velvoittaa tietämään. Kehäpäättely ei ole kaukana, kun sanomme, että moraalisen toiminnan lähtökohtana on yksilön moraalinen velvollisuus tietää. Ongelmaa voidaan kömpelästi kiertää sanomalla, että kaikkea inhimillistä toimintaa varten tarvitaan joidenkin episteemisten velvollisuuksien täyttämistä. Ilman joitakin perustavanlaatuisia tosia uskomuksia ei synny linjakasta inhimillistä toimintaa. Episteemisen onnistumisen takaamiseksi on siis edellytettävä myös yksilön halua ja kykyä ottaa käyttöön saatavilla oleva poliittisesti relevantti tieto, jotta hän voi osallistua demokratiaan asianmukaisella panoksella.

Yksilöllä ei välttämättä ole suurta motivaatiota tiedonhankintaan, koska hän voi arvioida yksittäisen kansalaisen vaikutusmahdollisuudet hyvin pieneksi, ja katsoa, että perusteelliseen tiedonhankintaan käytetty aika ja vaiva ovat liian suuri kustannus saavutettavaan hyötyyn nähden. Tämä saattaa luonnollisesti heikentää myös demokratiaan osallistumista: miksi suotta vaivautua uurnille, jos yksi ääni hukkuu suureen massaan. Vaikka tarkasteluni rajautuu normatiivisiin demokratiateorioihin, on mielenkiintoista panna merille tutkimusnäyttö, jonka mukaan kansalaiset informoituvat paremmin, jos heillä on laajat poliittiset osallistumisoikeudet (Benz & Stutzer 2004). Yksilön motivoituminen tiedonhankintaan riippuu siis poliittisista instituutioista.

Keskustelen ensiksi demokratian ihmiskuvan muutoksesta. Perinteiset filosofisen antropologian ihmiskuvat ovat vähitellen korvautumassa psykologisen realismin ihmiskuvilla. Yksi ihmiskuvatarjokkaista on psykologisen taloustieteen piirissä kehitelty päätöksentekoa painottava näkemys. Yksi tämän tutkimustradition tuloksista on kehystysvaikutus.

Jamie Terence Kelly näkee kehystysvaikutuksen tuhoisana kansalaisen episteemisen kompetenssin kannalta. Seuraavaksi väitän, että Kellyn näkemys on ongelmallinen, koska ei ole olemassa metakehystystä, johon perustuen voitaisiin tehdä episteemisesti harhattomia päätöksiä.

Lopuksi viitataan sosiaalisen epistemologian tulevaan työsarkaan: yksilön episteemiseen kompetenssiin liittyvien ongelmien vuoksi on välttämätöntä pohtia demokratiaa myös sosiaalisen epistemologian näkökulmasta. Condorcet's jury-teoremaa on tulkittu liian optimistisesti: päätöksenteon ehdot ovat liian vaativat, jotta ne voitaisiin toteuttaa episteemisen onnistumisen takaamiseksi. On siis tarpeen kehittää uusia lähestymistapoja.

## **Ihmiskuvan muutos: filosofisesta antropologiasta psykologiseen realismiin**

Kansalaisen episteemisen roolin selvittämisessä ensimmäinen vaikeus on yksilötoimijaa koskevan kuvauksen löytäminen: on päätettävä, mitä oletamme tiedollisen toimijan ominaisuuksista. Valitsemmeko jonkin perinteisistä filosofisen antropologian ihmiskuvista vai tukeudummeko esimerkiksi psykologian tarjoamiin ihmiskuviin tieteellisen realismin hengessä?

Filosofisen antropologian ihmiskuvat ovat normatiivisilla tutkimusaloilla vähin erin korvautumassa psykologisen realismin ihmiskuvilla (Kelly 2012, 1). Prosessin alkusoihtona esimerkiksi etiikassa oli Elizabeth Anscomben ajatus vuodelta 1958, jonka mukaan etiikan tekeminen pääsee todenteolla alkamaan vasta sitten, kun käytettävissä on pätevää psykologian filosofiaa (Anscombe 1981). Nykyisin sanoisimme Anscombea mukailen, että tarvitsemme psykologisen realismin ihmiskuvaa voidaksemme päästä aloittamaan etiikan tutkimuksen järjestelmältä pojalta. Tämä prosessi on meneillään paitsi etiikassa myös oikeustieteessä. Olisiko siis tarpeen käyttää sekä psykologian että sosiaali-tieteiden tarjoamia ihmiskuvia myös kehiteltäessä normatiivisia demokratiateorioita?

Ihmiskuvan kehittyminen realismiin suuntaan etenee empiirisissäkin tieteissä notkahdellen: psykologisen taloustieteen (*behavioural economics*) tarjoama lähtökohta ei edelleenkään ole kaikkien tutkijoiden hyväksymä. Perinteinen täysin rationaalinen ja autonominen toimija – *Homo oeconomicus* – on yhä ihmiskuvana voimissaan. Normatiivisissa tieteissä tilanne on tätäkin hankalampi. Filosofisen antropologian ihmiskuvat ovat aikojen



saatossa hitaasti muuttuvia, kun taas psykologiatieteen nopea kehitys osana kognitiotieteiden kenttää on aikaansaanut ihmistä koskevien käsitysten kiivaan muutoksen. Normatiivisten tieteiden piirissä kiusaus jatkuvasti kehittyvän ihmistutkimuksen pois sulkemiseen on suuri. Tuntuu vaikealta koko ajan päivittää teoriaa saatavissa olevan uuden tiedon pohjalta.

Käyttäytymistieteiden realismin hylkääminen on kuitenkin vaarallista. Voimme päätyä juuri Elizabeth Anscomben kuvaamaan tilanteeseen. Anscomben kuvaamassa maailmassa filosofinen antropologia nojaa idealisoituun ihmiskuvaan, jota epäystävällisen tulkinnan mukaan voisimme nimittää sofistisin termein kuorrutetuksi kansanpsykologiaksi. Filosofisen antropologian käyttö voi johtaa siihen, että teoriasta tulee sovelluskelvotonta. Teoriasta seuraavien preskriptioiden noudattaminen on ehkä vaikeaa, ellei peräti mahdotonta, koska teoria olettaa ihmisten kykenevän toimintaan, joka ei ole heille ominaista, tai tehdään virheellisiä oletuksia ihmisistä toimenpiteiden kohteena. Jos halutaan, että normatiivisia teorioita voidaan myös soveltaa haluttujen käyttäytymismuutosten aikaansaamiseksi, ihmiskuvan tulee olla muokattavissa tieteen edistyessä. Jos jokin normatiivisen demokratian teorioista edellyttää kansalaiselta episteemisiä kykyjä, joita keskimääräisellä kansalaisella ei periaatteessa-kaan voi olla, teorian hahmottelemien tavoitteiden toteutuminen ei ole mahdollista.

Jos normatiiviset tutkimusalat uskaltavat ottamaan jatkuvassa muutoksen tilassa olevan, keskeneräiseksi tiedetyn tieteellisen näkemys osaksi käsitteellistä arsenaaliaan, ne pääsevät hieman lähemmäs todellista elämää, mutta samalla altistuvat kaikille niille ongelmille, jotka tieteellisestä realismista tunnetusti seuraavat (Chakravartty 2015).

On ymmärrettävää, että jotkut normatiivisen demokratian teoreetikoista eivät halua sisällyttää tutkimukseensa uusia empiirisiä premissejä, mutta ehdotan tästä huolimatta lähestymistapaa, jossa käytetään hyväksi käyttäytymistieteiden tuloksia arvioitaessa demokratian kansalaisten toimintaa. (Demokraattista hallintotapaa voidaan soveltaa missä tahansa yhteisössä, mutta tässä yhteydessä painopiste on valtiollisessa ja kunnallisessa demokratiassa, joten kutsun toimijaa kansalaiseksi.) Näin on mahdollista arvioida myös kulloisenkin yhteiskunnallisen tilanteen vaikutusta demokratian toimintaan. Esimerkkinä tästä voisi olla nopearytmisen tiedonsiirron vaikutus ihmisen ajatteluun. Voiko Daniel Kahnemanin kuvaama aivojen automaattinen systeemi – nopean ajattelun alue – aktivoitua tavalla, joka jättää hitaan harkinnan syrjään (Stoker, Hay & Barr 2016).

## **Kansalaisen episteeminen kompetenssi**

Yksi uudistamista kaipaava demokratiateorioiden ihmiskuvan osa on kansalaisen episteeminen kompetenssi. Episteeminen kompetenssi sisältää kansalaisten lahjakkuudet, kyvyt ja taidot, joita tarvitaan asianmukaisten arvostelmien tekemiseen. (Kelly 2012, 60). Riittävä episteeminen kompetenssi takaa kansalaisten poliittisen tietämyksen edellytykset. Kun jollakulla on episteemistä kompetenssia, ajatellaan että hän yltyä tiettyyn standardiin. Hänen kompetenssinsa tasoa ei verrata muihin. Jokainen demokratian teorioista määrittelee itse tarvittavan episteemisen kompetenssin, joten riittävän kompetenssin määritelmää ei voida yleisellä tasolla kiinnittää.

Episteemisen kompetenssin raja on häilyvä toisessakin suhteessa. Kyseisen kompetenssin tehtävä on demokraattisen hallinnon kunnollisen toiminnan takaaminen. Eri teoriat tietysti määrittelevät demokratian hyvän toiminnan eri tavoin. Määritelmän epämääräisyydestä huolimatta episteemisen kompetenssin intuitiivinen sisältö on mielestäni ymmärrettävissä: kansalaisilla tulee olla jossain määrin kykyä omaksua ja käsitellä informaatiota, seuloa siitä aito ja relevantti tieto ja perustaa päätöksensä tuolle tiedolle.

Kansalainen tarvitsee episteemistä kompetenssia voidakseen luoda asianmukaisia arvostelmia, joihin hänen preferenssinsä ihanneta-pauksessa pohjautuvat. Preferenssien pohjalta hän tekee äänestyspäätöksen sekä puheena olevien toimintavaihtoehtojen että edustuksellisiin elimiin valittavien henkilöiden osalta. Jos arvostelmat ovat harhaisia, preferenssitkään eivät toteuta demokratian tarkoitusta.

Episteemisen kompetenssin avulla kansalaisen tulee hankkia tietämystä poliittisen järjestelmän toiminnasta, keskeisistä politiikan toimijoista, keskeisistä poliittisista asiakysymyksistä, poliittisten vaihtoehtojen välisistä eroista ja yhteiskunnan poliittisista arvoista. (Rapeli 2010, 89)

Episteemisen kompetenssin olemassaolo ei vielä takaa sitä, että kansalaiset tosiasiaissa hankkivat päätöksentekoon tarvittavaa tietoa.

Kirjassaan *Framing Democracy: a behavioral approach to democratic theory* Jamie Terence Kelly jaottelee demokratiateoriat sen perusteella, missä määrin ne edellyttävät, että kansalainen kykenee tekemään korrekteja poliittisia arvostelmia. Näin hän päätyy luokittelemaan yksitoista erilaista teoriaa, joista vähiten vaativaksi hän määrittelee sosiaalisen valinnan teorian ja vaativimmiksi oikeellisuusteoriat (*correctness theories*). Erottelun arvo on siinä, että se paljastaa merkittäviä eroja kansalaisilta edellytettävässä episteemisessä kapasiteetissa.

Määritellesäni episteemisen onnistumisen viittasin demokratian päämääriin. Erilaiset normatiiviset demokratiateoriat suhtautuvat kuitenkin eri tavalla demokratian päämäärän merkitykseen demokratian luonnehtimisessa. Myös tällä perusteella teoriat voidaan jakaa eri kategorioihin. Proseduraaliset teoriat edellyttävät demokratian toteutumiseksi vain moitteettomasti noudatettua menetelmää. Demokratian seurauseettisiä tuloksia painottavat teoriat taas pitävät lähtökohtanaan demokratian mittaamista saavutetuilla tuloksilla. Oletuksena on, että proseduraaliset demokratiateoriat eivät ole yhtä kiinnostuneita kansalaisen episteemisestä kompetenssista kuin demokraattisen prosessin tuloksia painottavat teoriat. (Kelly 2012, 45)

Tuloksia painottavat teoriat voivat sisältää myös päätöksentekoon liittyvän oikeellisuusolettaman: demokratian avulla saadaan aikaiseksi parhaat tai oikeat päätökset. Näin ajateltaessa kansalaisten episteeminen kompetenssi onkin jo ratkaisevassa roolissa. Demokratian seurauksia tarkasteltaessa voidaan ottaa huomioon myös kansalaisten kykyjen kehittyminen: toivotaan, että episteeminen kompetenssi on paitsi demokratian edellytys myös sen seuraus.<sup>43</sup> Yhtenä demokratian tuloksena voidaan pitää kansan tahdon toteutumista.<sup>44</sup> Kansan tahdon toteutuminen on kriitikoiden mielestä haave, joka ilmentää episteemistä populismia.

## **Kehystysvaikutus episteemisen kompetenssin heikentäjänä**

Mitkä tekijät uhkaavat kansalaisen episteemisen kompetenssin asianmukaista käyttöä? Juuri tässä kohdassa valittavalla ihmiskuvalla on merkitystä. Kelly käyttää hyväkseen psykologisen taloustieteen päätöksentekoa koskevaa tutkimusta, ja valitsee tarkasteltavaksi kehystysvaikutuksen (engl. *framing effect*) päätöksenteossa. Kelly näkee kehystysvaikutuksen uhkana, joka on voitettava, jotta episteeminen kompetenssi pääsisi oikeuksiinsa.

<sup>43</sup> Kaikki näistä teorioista eivät ole episteemisessä mielessä kokonaan erillään proseduraalisista, varsinkaan silloin kun tulokseksi katsotaan kansan tahdon toteutuminen. Jos tuloksena on kansan tai sen enemmistön tahdon toteutuminen, ei ole välttämätöntä selvittää, millaisille arvostelmille tuo tahto perustuu.

<sup>44</sup> Kansan tahdon toteutumisen ongelmia äänestysmenettelyn osalta on käsitelty viljalti Condorcet'n ongelman (Niemi ja Wright 1987) ja Arrow'n mahdottomuusteoreeman (Kelly 1978) yhteydessä.

## *Episteeminen kompetenssi*

Kelly määrittelee kehystysvaikutuksen: ongelman erilaiset ekvivalentit muotoilut saavat päätöksentekijän tekemään erilaisen päätöksen. Toimijan alttius kehystysvaikutukselle paljastaa, että päätöksemme eivät ole invariantteja, kun sama ongelma kuvataan eri tavoin. (Kelly 2012, 3) Toisin sanoen: kun erilaisista yhteiskunnallisista ongelmista kerrotaan erilainen narratiivi, kansalaiset tulevat tehneeksi erilaisen päätöksen.

Amos Tversky ja Daniel Kahneman ovat osoittaneet, että päätöksentekotilanteessa päätettävän asian kuvaus erilaisissa yhteyksissä vaikuttaa henkilön valintoihin. Tverskyn ja Kahnemanin esimerkki on nimeltään Aasialainen tauti.

Kokeen osallistujia pyydettiin kuvittelemaan, että USA valmistautuu epätavallisen aasialaisen taudin puhkeamiseen. Sairauden arvioidaan tappavan 600 ihmistä. Taudin voittamiseksi ehdotetaan kahta vaihtoehtoista ohjelmaa. Ensimmäiselle koeryhmälle esitetään seuraavat vaihtoehdot:

- Ohjelma A: 200 ihmistä voidaan pelastaa.
- Ohjelma B: 600 voidaan pelastaa 1/3 todennäköisyydellä ja 0 voidaan pelastaa 2/3 todennäköisyydellä.

72 % vastaajista valitsee A:n.

Toiselle koeryhmälle esitettävät vaihtoehdot ovat seuraavanlaisia:

- Ohjelma C: 400 henkeä menetetään.
- Ohjelma D: 1/3 todennäköisyydellä kukaan ei kuolee ja 2/3 todennäköisyydellä 600 kuolee.

Tässä tapauksessa 78 % pitää ohjelmaa D parempana.

Kokeessa havaittiin, että muutos päätöksentekotilanteen kuvauksessa vaikuttaa dramaattisesti vastaajien valintoihin. Kun vertaamme esitettyjä vaihtoehtoja, huomaamme, että ohjelmat A ja C, ja ohjelmat B ja D, ovat tosiasiaa identtiset odotetun hyödyn näkökulmasta. Ensimmäinen ryhmä valitsi vaihtoehdon A(C) ja toinen ryhmä valitsi vaihtoehdon D(B). (Tversky & Kahneman 1981) Kokeen tuloksia käytetään tavallisesti kuvaamaan päätöksentekoa epävarmuuden vallitessa.

Kehystyksen prototapaus onkin esimerkissä ilmenevä kuvausten ekvivalenssi: kehystysten ekvivalenssi tarkoittaa sitä, että ilmiänsultaan eri-

laiset, mutta sisällöllisesti yhtäläiset kuvaukset saavat aikaan erilaisia päätöksiä.

Toinen kehystyksen aspekti on jonkin asian korostaminen (*emphasis*): korostusefekti ilmenee, kun päätöksenteko-ongelman erilaisten elementtien korostaminen saa aikaan erilaisia valintoja. (Kelly 2012, 13-14)

Kelly esittää erilaisia tapoja kehystysvaikutuksen voittamiseksi, koska hän tulee olettaneeksi, että juuri kehystysvaikutus vääristää reagoimisen niihin tiedollisiin perusteisiin, joita oikeat arvostelmat edellyttäisivät.

Kellyn ajattelun ongelmallisuus näyttäytyy, kun pannaan merkille, että psykologisen taloustieteen tulokset eivät kuvaa yksilöiden käyttäytymistä tietynlaisissa yhteiskunnissa, vaan ihmisaivojen lajityypillisiä taipumuksia harhaiseen päättelyyn. (Thaler ja Sunstein 2008). Jos ihmislaji tyypillisesti alistuu kehystysvaikutukselle, ja kehystysvaikutus väistämättä heikentää demokraattista päätöksentekoa, demokratia valtiomuotona on kyseenalainen. Kelly ei lainkaan mainitse Platonia, mutta Platonin kuvaus demokraattisesta ihmisestä tulee etsimättä mieleen:

Niin hän sitten elää päivästä toiseen noudattaen milloin mitään mielitekooaan. Yhtenä päivänä hän viettää juominkeja huilujen soidessa, toisena juo pelkkää vettä ja laihduttaa itseään; hän vuoroin urheilee, vuoroin laiskottelee ja lyö kaiken laimin, vuoroin yltyy filosofoimaan. Usein hän tarttuu politiikkaan, hyppää seisomaan ja puhuu ja tekee mitä mieleen juolahtaa. Jos sotilaat äkkiä tuntuvat hänestä kadehdittavilta, hän innostuu tähän alaan, jos taas liikemiehet, hän muuttaa taas suuntaa. Hänen elämässään ei ole mitään järjestystä eikä kuria; hän kehuu sitä miellyttäväksi, vapaaksi ja onnelliseksi ja jatkaa yhä samaan tapaan. (561d)

Kelly suhtautuu preferensseihin yhtä epäilevästi kuin Platonkin. Hän määrittelee arvostelman ja preferenssin eron:

Tärkein ero arvostelman ja preferenssin välillä on se, että arvostelmat voivat olla joko oikeita tai vääriä (esim. tosia tai epätosia), kun taas preferenssit ovat ainoastaan kertomuksia (tavallisesti tosina pidetyistä) yksilöllisistä asenteista. Niinpä käytän paljon aikaa käsitelläkseni demokrateorioita, jotka konstruoivat demokratian yrityksenä päästä totuuteen poliittisista asioista pikemminkin kuin järjettömien preferenssien vuorovaikutuksena. (Kelly 2012, 2)

Kelly ei kuitenkaan kyseenalaista demokraattista hallintotapaa: hän pyrkii kiihkeästi puolustamaan demokratiaa ja parantamaan sen toimintaedellytyksiä eikä huomaa argumenttinsa potentiaalista tuhoisuutta kansalaisen toimijuuden kannalta. Hän ei selvästikään halua ajatella, että ihmisen lajityypillinen päätöksentekokyky olisi riittämätön toimijuuden tarpeisiin.

### **Kehystyksen väistämättömyys**

Kellyn lausumattomana pyrkimyksenä on tuoda päätöksentekoa koskevaa tutkimustietoa korvaamaan tähänastista vajaata (spekulatiivista) ihmiskuvaa. Tarkoitus on lähestyä todellisuutta tieteelliseen tapaan, mutta kehystysvaikutuksen kuvauksen osalta hanke näyttää kääntyvän päällelleen: todellisuudesta etäännyttään. Näin tapahtuu, koska Kelly ei pane merkille yhteiskunnallisten ilmiöiden kontekstisidonnaisuutta.

Vasta-argumenttina Kellylle esitän, että yhteiskunnallisia ilmiöitä ja niihin liittyviä päätöksentekovaihtoehtoja ei ole mahdollista kuvata ilman kehystyksiä eli erilaisia tarinoita: metatasoa ei ole olemassa. (Mishler 1979; Prinz 2012) Kelly on oikeassa tarjotessaan ratkaisuvaihtoehtoksi mahdollisimman monenlaisten kehystysten tarjoamista keskusteluun (Kelly 2012, 98-99), mutta se ei voi johtaa päätöksentekotilanteeseen kehystysten tuolla puolen, platonilaisessa puhtaiden totuuksien maailmassa. Yhteiskunnalliset tosiasiat ovat väistämättä kontekstuaalisia. Todellisessa maailmassa episteemisen kompetenssin on ilmentävä kehystettyjen tosiasioiden käsittelyssä.

Jos haluaa luoda esimerkin, jossa kehystysvaikutus näyttäytyy erottamattomana osana yhteiskunnallisia ilmiöitä, on valittava asiantuntijoiden käymä keskustelu. Asiantuntijoiden valinta onkin demokratian tietovaateiden kannalta olennainen kysymys. (Eettistä asiantuntemusta voidaan käyttää yhtenä esimerkkinä (Lagerspetz 2008).) Jos puhe on kansalaiskeskustelusta, joka ei edellytä erityistä asiantuntemusta puheena olevista teemoista, Kellyn tavoin ajattelevat päättelevät, että kehystysvaikutuksen läsnäolo on juuri tietämättömyyden osoitus. Kelly pelkääkin, että kansalaisten mielipiteen muodostusta voidaan manipuloida viekaalla kehystyksellä.

Nicholas Rescherin ajattelun perspektiivejä koskeva teoria (Rescher 1985) voidaan nähdä yhtenä nykyisen kehystysajattelun ennakoijana. Rescher mukaan *aporiat* eli ajatusvaikeudet syntyvät, koska eri keskustelijoilla on erilaisia arvoja: esimerkiksi episteemisiä, moraalisia, taloudellisia

ja uskonnollisia. Näiden arvojen pohjalta he tulevat muotoilleeksi ennako-oletukset, jotka puolestaan määräävät kysymyksiä, joiden pohjalta päättelyn premissit tullaan valinneeksi. Premissijoukon on oltava sisäisesti ristiriidaton, jotta siitä voitaisiin päätellä jotakin. Niinpä samaan premissijoukkoon ei voida hyväksyä keskenään yhteensopimattomia osia. Kun jokainen asiantuntevakin keskustelija valitsee arvojensa pohjalta erilaiset faktat, päättelyiden johtopäätökset eroavat toisistaan.

Rescherin perspektiiviopista seuraa nähdäkseni se, ettei ole mahdollista irrottaa yhteiskunnallisista ilmiöistä käytävää keskustelua konteksteista, joista tarjoutuu erilaisia arvoja. Esimerkiksi voisimme valita vuoden 2008 finanssikriisin jälkeen käydyn makrotaloudellisen keskustelun. Päästäänkö taantumasta uuteen nousuun parhaiten kiristävällä vai elvyttävällä finanssipolitiikalla? Kummankin leirin edustajat vetoavat faktoihin, mutta faktat on poimittu arvoihin nojaavien ennako-oletusten perusteella.

Arvoista seuraavien ennako-oletusten nojalla muotoillaan relevanteiksi koetut kysymykset. Arvot tarkoittavat jotakin yksilölle tärkeää ja syvällistä. Kehystysajattelun kielellä tämä merkitsisi korostusvaikutusta. Asiantuntija tulee kysymysten asettelun kautta korostaneeksi jotakin talouden osatekijää, jonka kohentamisen avulla hän uskoo kokonaisuuden hyötyvän. Hän saattaa esimerkiksi kysyä, miten työllisyyttä voitaisiin parantaa, koska katsoo korkean työllisyysasteen auttavan talouskehitystä. Näin hän päätyy ehkä John Maynard Keynesin perillisten tapaan suosittamaan elvytystä. Toinen asiantuntija pyrkii sopeuttamaan julkisen sektorin menoja, koska uskoo taloutta näin tervehdyttävän. Seurauksena on kiristyspolitiikan suosittelu.

Mikä sitten olisi Kellyn tavoittelema faktaperustainen talouspoliittinen vaihtoehto ilman kehystystä? Sitä ei nähdäkseni voi olla olemassa, koska talouspolitiikkasuositukset perustuvat paitsi talouden tämänhetkisen tilan kuvaukseen myös käsitykseen talouden toiminnasta yleensä. Erilaiset taloustieteen teoriat tuottavat kuvauksia tuosta toiminnasta. Riidatonta kuvaustapaa ei toistaiseksi ole saavutettu, joten peircelaista ideaalisen tutkijayhteisön konsensusta ei ole olemassa, mistä voisimme varovaisesti päätellä, ettei Kellyn toivomaa totuutta ole saavutettu.

Talouspolitiikkasuosituksiin tarvitaan myös arvopremissejä, eli haluttua yhteiskunnan tilaa koskevia kuvauksia. Nämä ovat arvopluralistisissa yhteiskunnissa vääjäämättä erilaisia.

Päätelen, että kehystys on erottamaton osa yhteiskunnallisten ilmiöiden kuvausta, joten kehystysefektiä demokraattisessa päätöksenteossa ei ole mahdollista välttää.

## **Tiivistykö viisaus laumassa?**

Vallalla olevassa demokratiakeskustelussa yksilön tietovaatimus vaikuttaa toissijaiselta; pääasiallinen mielenkiinto kohdistuu sosiaalisen valinnan teorian osoittamiin ongelmiin äänestysmenettelyissä. Demokratiaan osallistuminen oikean tiedon pohjalta nähdään mahdollisuutena, ei kansalaisen velvollisuutena. Näin ajatellen jäljelle jää sosiaalisen epistemologian näkökulma: instituutiot on järjestettävä siten, että eri puolille yhteiskuntaa sirpaloitunut tieto on aggregoitavissa demokraattisen prosessin käyttöön. On hätkähdyttävää, että tässä mielessä relevantin sosiaalisen epistemologian uranuurtajiin kuuluu Friedrich von Hayek. Hänen ajattelunsa markkinoiden hajautetusta järjestyksestä viittaa siihen, että hyvin toimivat markkinat huolehtivat myös tiedon aggregaatiosta riittävällä tavalla.

Von Hayekin ajatukset vaikuttavat osuvilta nykytodellisuudessa, koska kansalaisen rooli käsitetään yhä useammin asiakkaan rooliksi. Jokainen kansalainen voi tehdä äänestyspäätöksensä vaaleissa haluamallaan perusteella. Ehkä häntä miellyttää esimerkiksi ehdokkaan ulkonäkö tai tapa puhua. Ehdokkaan edustama puolue tai hänen poliittinen agendansa saattavat jäädä toissijaisiksi. Pidämme itsestään selvänä, että vaalirahoituksen määrä vaikuttaa ehdokkaan läpimenoon: laajan kampanjan kautta luotava tunnettuus on edellytys valituksi tulemiselle. Samalla tulemme olettaneeksi, että laajamittainen markkinointikampanja muokkaa äänestäjän mieltymyksiä, joiden varassa hän tekee äänestyspäätöksessään.

Jos kansalaisen rooli käsitetään asiakkaan roolina, on otettava huomioon myös von Hayekin näkemykselle vastakkainen tulkinta: Joseph Stiglitzin luoma informaation taloustiede. Stiglitzin mukaan talous ei edes toimi markkinateorian kuvaamalla tavalla, eikä sen normatiivisessa mielessä pitäisikään toimia niin. Uusklassisen taloustieteen markkinateoria edellyttäisi täydellistä ja symmetristä informaatiota kussakin transaktiossa. Informaatio on väistämättä epätäydellistä ja epäsymmetristä. Kun epätäydellistä informaatiota aggregoidaan, siitä tuskin voi kollektiivisestikaan syntyä täydellistä informaatiota. Demokratian harjoittaminen niin kuin talouskin tapahtuu *second-best* maailmassa.

Yksilön omaan kompetenssiin perustuva tietämys ei yksinään ratkaise. Condorcet'n jury-teoremaa (List 2001; Goodin 2002) voidaan tulkita eri tavoin. Voidaan esimerkiksi ajatella, että suurissa ihmisjoukoissa pystytään tekemään paras mahdollinen päätös olemassa olevasta vaihtoehtojen joukosta. Optimistisesti voidaan tulkita, ettei ole kovinkaan haitallista, vaikka yksittäiset kansalaiset eivät omaisikaan kaikkea tarpeellista tietoa.



Suuressa joukossa puutteet neutraloituvat ja paras ratkaisu saavutetaan. Mielenkiintoista on se, että kysymys on nimenomaan esitetyistä vaihtoehtoista. Ihmiset eivät voi äänestää vaihtoehtoista, jotka saattaisivat periaatteessa olla parhaita mahdollisia, mutta jotka eivät ole valittavien joukossa. Joku tai jotkin tahot asettavat oman tietämyksensä perusteella vaihtoehdot, joista äänestää. Olennaista onkin kysyä, miten vaihtoehdot tuotetaan.

Pohdittavaksi jää myös perinteinen Condorcet-kysymys: kuinka suuri joukon on oltava, jotta haluttu viisaus alkaisi ilmetä? Ja millaisia ratkaistavien kysymysten tulisi olla, jotta ne olisivat tähän prosessiin soveltuvia?

Jury-teoreema ei kuitenkaan lukuisista syistä sovellu demokratian pelastajaksi. Condorcet'n kuvaamat äänestystilanteen ehdot eivät toteudu demokratiassa (Anderson 2006).

Jury-teoreema johdattaa joka tapauksessa kohti yhteisöllistä episteemisen onnistumisen tuottamista. Yksilöihin keskittymisen sijasta on nojattava sosiaalisen epistemologian lähestymistapaan. Huomio kiinnittyy nyt tapaan, jolla demokratian instituutiot luodaan. Pidetäänkö huolta kaikkien kansalaisten osallistumismahdollisuuksista? Kytetäänkö käyttämään parasta asiantuntemusta julkiseen keskusteluun tuotavien päätösvaihtoehtojen luomiseksi? Onko tarjolla toteutettujen politiikkaohjelmien palautekanavia? (Fuerstein 2008)

Yksilöön keskittyvän epistemologian näkökulmasta episteeminen kompetenssi olisi mielekästä jakaa kahteen osaan: lajityypilliseen episteemiseen kompetenssiin ja yksilöittäin vaihtelevaan kompetenssiin. Psykologisen taloustieteen tutkimus keskittyy ensin mainittuun. (Stoker, Hay & Barr 2016) Yksilöllisiä episteemisiä ominaisuuksia taas on käsitelty hyve-epistemologiassa ja sen kritiikissä (Miracchi 2015; Stone 2015.) Silloinkin kun puhumme yksilöllisistä eroista, voimme löytää tapoja parantaa kompetenssia yhteiskunnallisin toimin. Demokraattinen hallintotapa sinällään voi kehittää kompetenssia, koska esimerkiksi deliberatiivisessa demokratiakäsityksessä päätöksentekoa edeltävä harkinta ja keskustelu ovat olennaisia; nämä puolestaan kehittävät kompetenssia. Deliberatiivisen demokratian teorioissa oletetaan, että julkisessa keskustelussa parhaat perustelut lopulta voittavat. Näiden perusteiden löytämiseksi on luotava keskusteluprosessi, joka auttaa osallistujia perusteiden seulomisessa ja samalla parantaa myös episteemisiä valmiuksia.

Edellä väitin, että yhteiskunnallisten tapahtumien kuvaaminen ilman kehystystä ei ole mahdollista. Kehittynyt episteeminen kompetenssi ilmenee kykynä valita kussakin tilanteessa hyödyllisin kehystys ajattelun

## *Episteeminen kompetenssi*

pohjaksi. Eri alojen asiantuntijoita ei lainkaan tarvittaisi tulkitsemaan faktojen merkitystä, jos tuo merkitys olisi luettavissa ilman kontekstia eli valittua kehystystä. Juuri kehystysten valintaa varten on olemassa myös vahvasti yhteisöllisiä menetelmiä episteemisen onnistumisen saavuttamiseksi.

Yksilöiden episteemisistä puutteista ja muista poliittisen demokratian epäonnistumisista ei seuraa, että markkinat olisivat parempi ratkaisu. Julkisessa keskustelussa syntyy aika ajoin se vaikutelma, että demokratian epäonnistumisista seuraisi ihmeenomaisesti markkinoiden epäonnistumisen kumoutuminen. Näin ei tietenkään ole. Julkisen valinnan teorian (ks. esim. Lomasky 2012; Mueller 2012) osoittamat demokratian epäkohdat eivät korjaudu parantamatta demokraattisten instituutioiden toimintaa. Niinpä onkin pohdittava, voisiko sosiaalisen epistemologian hyödyntäminen instituutioiden kehittämisessä olla avuksi.

Kelly liikkuu argumentaatioissaan sosiaalisen epistemologian suuntaan, kun hän pyrkii osoittamaan erilaisia institutionaalisia mekanismeja kehystysvaikutuksen minimoimiseksi. Vaikka en näekään mahdolliseksi ainakaan tuon vaikutuksen poistamista, Kellyn ehdotukset sopivat myös auttamaan kehysten valinnassa.

Ensin on pidettävä huolta siitä, että demokratiassa on monipuolisia kehyksiä tarjoavaa poliittista puhetta. Tämän toteuttamiseksi tarvitaan sekä poliitikkoja että mediaa. On myös luotava foorumeja, joilla erilaiset kehykset voivat kilpailla keskenään. Tämän kilpailun tuloksena kansalaiset ehkä innostuvat uudelleen kehystämään politiikan asialistaa. Monipuoluejärjestelmän suosiminen auttaa moninaistamaan kehyksiä. (Kelly 2012, 97-101)

Episteemisen demokratian kehittäminen jatkuu (ks. esim. Schwartzberg 2015). Tähän asti sanotun summana totean, että laajoissa ja monimutkaisissa yhteiskunnallisissa kysymyksissä demokratian episteeminen onnistuminen edellyttää yhteisöllisiä toimia. Kansalaisten hyvä koulutus parantaa kunkin yksilöllistä episteemistä kompetenssia, mutta vasta julkisten instituutioiden avulla on mahdollisuus tuottaa valistuneeseen päätöksentekoon tarvittava vaihtoehtojen joukko. Demokraattinen prosessi sellaisenaan on omiaan lisäämään myös yksilöiden episteemistä kompetenssia. Hyvin toimivat instituutiot lisäävät myös kansalaisten luottamusta toisiinsa ja yhteiskuntaan, mikä auttaa episteemisen deliberaatiivisen demokratian toteutumista.

## Lähteet

- Anderson, Elizabeth (2006). “The Epistemology of Democracy”, *Episteme* 3(1/2): 8–22.
- Anscombe, G.E.M. (1981). *Ethics, Religion and Politics, The Collected Papers of G.E.M. Anscombe*. Oxford: Basil Blackwell.
- Benz, Matthias & Stutzer, Alois (2004). “Are Voters Better Informed When They Have a Larger Say in Politics: Evidence for the European Union and Switzerland”, *Public Choice* 119(1/2): 31–59.
- Chakravartty, Anjan (2015). “Scientific Realism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2015 Edition)*, Zalta, Edward N. (ed.), URL=<<http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/scientific-realism/>>.
- Fuerstein, Michael (2008). “Epistemic Democracy and the Social Character of Knowledge”, *Episteme* 5: 74–93.
- Kelly, Jamie Terence (2012). *Framing Democracy: A Behavioral Approach to Democratic Theory*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Kelly, Jerry S. (1978). *Arrow Impossibility Theorems*. New York: Academic Press.
- Lagerspetz, Eerik (2008). “Ethical Expertise in Democratic Societies”, Launis, V. & Räikkä J. (toim.), *Genetic Democracy: Philosophical Perspectives*, Springer, 21–29.
- List, Christian & Goodin, Robert E. (2001). “Epistemic Democracy: Generalizing the Condorcet Jury Theorem”, *Journal of Political Philosophy*, 9(3): 277–306.
- Lomasky, Loren (2012). “Public Choice and Political Philosophy”, *Public Choice* 152: 323–327.
- Luukka, Teemu (2013). “Vain kolmannes kansasta tietää hallituspuolueet”, [www.hs.fi/kotimaa/a1357970125859](http://www.hs.fi/kotimaa/a1357970125859).

## *Episteeminen kompetenssi*

Miracchi, Lisa (2015). “Competence to Know”, *Philosophical Studies* 172(1): 29–56.

Mishler, Elliot (1979). “Meaning in Context: Is There Any Other Kind?”, *Harvard Educational Review* 49(1): 1–19.

Mueller, Dennis C. (2012). “James Buchanan, Gordon Tullock, and *The Calculus*”, *Public Choice* 152: 329–332.

Niemi, R.G. & Wright, J.R. (1987). “Voting Cycles and the Structure of Individual Preferences”, *Social Choice and Welfare* 4: 173–183.

Parkkinen, Laura (2015). “Populismi pitää määritellä uudelleen”, *Ulkopolitiikka* 3.

Platon (1999). *Teokset IV: Valtio*. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava.

Prinz, Jesse, J. (2012). *Beyond Human Nature: How Culture and Experience Shape Our Lives*. London: Allen Lane.

Rapeli, Lauri (2010). *Tietääkö kansa? Kansalaisten politiikkatietämys teoreettisessa ja empirisessä tarkastelussa*. Turku: Turun yliopisto.

Rescher, Nicholas (1985). *The Strife of Systems: An Essay on the Grounds and Implications of Philosophical Diversity*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Schwartzberg, Melissa (2015). “Epistemic Democracy and Its Challenges”, *The Annual Review of Political Science* 18: 187–203.

Stoker, Gerry, Hay, Colin & Barr, Mathew (2016). “Fast Thinking: Implications for Democratic Politics”, *European Journal of Political Research* 55: 3–21.

Stone, Jim (2015). “Virtueless Knowledge”, *Philosophical Studies*, 172(2): 469–475.

Thaler, Richard H. & Sunstein, Cass R. (2008). *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*. New Haven: Yale University Press.

Tversky, Amos & Kahneman, Daniel (1981). “The Framing of Decisions and the Psychology of Choice”, *Science* 211(30 Jan.): 453–458.

## 12. Moraalisesti oikean ja väärän suhteesta moraalisiin velvollisuuksiin

*Arvi Pakaslahti*

Turun yliopisto  
[arvpak@utu.fi](mailto:arvpak@utu.fi)

On luontevaa ajatella, että jos jossakin moraalisisessa valintatilanteessa jonkin tietyn vaihtoehdon valitseminen on moraalisesti oikein ja jokaisen muun tarjolla olevan vaihtoehdon valitseminen on moraalisesti väärin, tästä seuraa, että toimijalla on moraalinen *velvollisuus* valita kyseinen moraalisesti oikea vaihtoehto. Tätä näkemystä voi kutsua *standardinäkemykseksi moraalisesti oikean ja väärän suhteesta moraalisiin velvollisuuksiin*. Tässä kirjoituksessa kutsun sitä yksinkertaisesti SN:ksi.

SN saattaa tuntua jopa itsestään selvästi paikkansapitävältä. Itse asiassa en ole tietoinen yhdestäkään kirjoituksesta, jossa sitä olisi jollain lailla kyseenalaistettu. En ole kuitenkaan täysin vakuuttunut siitä, että SN on paikkansapitävä näkemys moraalisesti oikean ja väärän suhteesta moraalisiin velvollisuuksiin. SN:n paikkansapitävyys riippuu nähdäkseni siitä, mikä ratkaisee sen, onko teko moraalisesti oikea vai väärä teko. Tässä kirjoituksessa argumentoin, että *jos* eräs utilitaristinen näkemys moraalisesti oikein ja väärin toimimisesta on paikkansapitävä (tai oikea, uskottava, kestävä jne.) näkemys moraalisesti oikein ja väärin toimimisesta, SN voi hyvinkin olla paikkansapitämätön näkemys moraalisesti oikean ja väärän suhteesta moraalisiin velvollisuuksiin. Tämä kyseinen utilitaristinen näkemys on *tosiasiallisiin seurauksiin keskittyvä maksimoiva tekoutilitarismi* (TSMTU), jonka mukaan moraalisisessa valintatilanteessa tehty teko (tai valinta) on moraalisesti oikea teko (tai valinta), jos ja vain jos se tosiasiasissa maksimoi (tai maksimoisi) utiliteetin.<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> Luonnollisestikaan kaikki teot eivät ole moraalisisessa valintatilanteessa tehtyjä. TSMTU:n kontekstissa selkein esimerkki tästä ovat sellaiset teot, jotka on tehty sellaisten toimijoiden toimesta, jotka eivät ole moraalisia toimijoita. Tällaiset toimijat (esim. monet eläimet) eivät voi joutua moraalisiin valintatilanteisiin eivätkä niin ollen

Ennen kuin aloitan varsinaisen argumentaationi, minun on syytä tehdä kaksi tarkennusta. Ensinnäkään en ole sitä mieltä, että SN voisi olla paikkansapitämätön näkemys moraalisesti oikean ja väärän suhteesta moraalisiin velvollisuuksiin ainoastaan siinä tapauksessa, että TSMTU on paikkansapitävä näkemys moraalisesti oikein ja väärin toimimisesta. Tässä kirjoituksessa esittämiäni näkökohtia ja argumentteja voidaan soveltaa myös muihin sellaisiin näkemyksiin, joiden mukaan teon tosiasialliset seuraukset ratkaisevat sen, onko teko moraalisesti oikea vai väärä teko. Tällaisia näkemyksiä ovat esimerkiksi *tosiasiallisiin seurauksiin keskittyvä satisfoiva tekoutilitarismi*, *tosiasiallisiin seurauksiin keskittyvä maksimoiva tekoprioritarismi* ja *tosiasiallisiin seurauksiin keskittyvä maksimoiva tekosuffisientarismi*, jotka poikkeavat TSMTU:sta sen suhteen, mikä tarkemmin ottaen niiden mukaan ratkaisee sen, onko teko moraalisesti oikea vai väärä teko.<sup>46</sup> Keskityn tässä kirjoituksessa TSMTU:hun, koska se on yhtäältä parhaiten tunnettu tosiasiallisiin seurauksiin keskittyvä näkemys moraalisesti oikein ja väärin toimimisesta ja toisaalta rakenteellisesti erittäin yksinkertainen näkemys moraalisesti oikein ja väärin toimimisesta.<sup>47</sup>

Toiseksi minun on syytä todeta, että mielestäni TSMTU (tai mikään muukaan tosiasiallisiin seurauksiin keskittyvä näkemys moraalisesti oikein ja väärin toimimisesta) ei ole uskottava näkemys siitä, mikä ratkaisee sen, onko teko moraalisesti oikea vai väärä teko.<sup>48</sup> (Nähdäkseni teon ennalta nähtävissä olevat seuraukset ja niiden todennäköisyydet ratkaisevat sen, onko teko moraalisesti oikea vai väärä teko.) Näin ollen kyseenalaistan SN:n varsin hypoteettisessa mielessä. Pyrinkin oikeastaan vain kyseenalaistamaan, että olisi ilman muuta täysin selvää, että SN on paik-

---

voi toimia sen enempää moraalisesti oikein kuin väärinkään TSMTU:n näkökulmasta katsottuna.

<sup>46</sup> TSMTU:n mukaan teon moraalisen oikeellisuuden tai vääryyden ratkaisevat sen tosiasialliset seuraukset, mutta tarkemmin ottaen TSMTU:n mukaan teon moraalisen oikeellisuuden tai vääryyden ratkaisee se, maksimoiko teko tosiasiasissa utiliteetin (eikä esimerkiksi se, maksimoiko teko tosiasiasissa jonkinlaisen prioriteettipainotetun utiliteetin).

<sup>47</sup> Utilitarismin, prioritarismin ja suffisientarismin yksinkertaisuudesta tai monimutkaisuudesta ks. Pakaslahti (2014).

<sup>48</sup> Mielestäni Dale E. Miller (2003) on muotoillut kaksi vakuuttavaa argumenttia TSMTU:ta vastaan. Millerin argumentit kytkeytyvät siihen, minkälaisiin positioihin TSMTU johtaa moraalisesti parhaiden mahdollisten ihmisten suhteen. Miller tarkastelee myös eräitä muita TSMTU:ta vastaan esitettyjä argumentteja.

## *Oikean ja väärän suhteesta velvollisuuksiin*

kansapitävä näkemys moraalisesti oikean ja väärän suhteesta moraalisiin velvollisuuksiin.

Miksi sitten TSMTU:n paikkansapitävyydestä saattaisi seurata, että SN ei olisi paikkansapitävä näkemys moraalisesti oikean ja väärän suhteesta moraalisiin velvollisuuksiin? On helppoa kuvitella sellainen kaksi vaihtoehtoa sisältävä moraalinen valintatilanne, jossa yhtäältä toimijalle tarjolla oleva informaatio tarjolla olevien vaihtoehtojen erilaisista mahdollisista (tai ennalta nähtävissä olevista) seurauksista ja niiden todennäköisyyksistä viittaa siihen, että vaihtoehto 1 maksimoi utiliteetin *todennäköisemmin* kuin vaihtoehto 2, mutta jossa toisaalta vaihtoehto 2 (ja vain vaihtoehto 2) kuitenkin *tosiasiassa* maksimoi utiliteetin.<sup>49</sup> On selvää, että TSMTU:n mukaan tällaisessa valintatilanteessa vaihtoehto 1 on moraalisesti väärä vaihtoehto ja vaihtoehto 2 moraalisesti oikea vaihtoehto. Mutta eikö TSMTU:n näkökulmasta katsottuna vaihtoehto 2:n valitseminen tällaisessa valintatilanteessa olisi kuitenkin moraalisesti *vastuutonta* tai *holtitonta*, koska tällöin toimija ei toimisi sellaisella tavalla, joka TSMTU:n mukaan maksimoi hänen todennäköisyytensä toimia moraalisesti oikein? Eikö siis TSMTU:n näkökulmasta katsottuna vaihtoehto 1:n valitseminen olisi moraalisesti *vastuullisempaa*? Nämä näkökohdat nostavat esille kysymyksen, onko toimijalla moraalinen velvollisuus toimia moraalisesti oikein, jos niin toimiminen on moraalisesti vastuutonta tai holtitonta. Itse näkisin, että ei ole. Näen asian itse asiassa päinvastoin. Intuitioni sanovat, että toimijalla on moraalinen velvollisuus toimia moraalisesti vastuullisesti, vaikka niin toimiminen olisi moraalisesti

---

<sup>49</sup> Koska muita vaihtoehtoja ei ole tarjolla, siitä että vaihtoehto 1 maksimoi utiliteetin *todennäköisemmin* kuin vaihtoehto 2, luonnollisesti seuraa se, että vaihtoehto 1 *todennäköisesti* maksimoi utiliteetin. Siitä, että vaihtoehto 1 maksimoi utiliteetin *todennäköisemmin* kuin vaihtoehto 2, ei kuitenkaan seuraa, että vaihtoehto 2 ei voisi *todennäköisesti* maksimoida utiliteettia. Tämä johtuu siitä, että kyseessä saattaa olla sellainen valintatilanne, jossa on jokin nollaa suurempi todennäköisyys sille, että *kummatkin* vaihtoehdot maksimoivat utiliteetin. Kuvitellaan, että toimijalle tarjolla olevan informaation perusteella vaihtoehto 1:n utiliteetti on 70 prosentin todennäköisyydellä 50 ja 30 prosentin todennäköisyydellä 10, kun taas vaihtoehto 2:n utiliteetti on 60 prosentin todennäköisyydellä 50 ja 40 prosentin todennäköisyydellä 10. Tämä tarkoittaa sitä, että vaihtoehto 1 maksimoi utiliteetin 82 prosentin todennäköisyydellä ja vaihtoehto 2 maksimoi utiliteetin 72 prosentin todennäköisyydellä. Näin ollen siis myös vaihtoehto 2 *todennäköisesti* maksimoi utiliteetin. Todennäköisyys sille, että vain vaihtoehto 1 maksimoi utiliteetin, on 28 prosenttia, koska  $0.7 \times 0.4 = 0.28$ . Todennäköisyys sille, että vain vaihtoehto 2 maksimoi utiliteetin, on 18 prosenttia, koska  $0.3 \times 0.6 = 0.18$ . Todennäköisyys sille, että kummatkin vaihtoehdot maksimoivat utiliteetin, on 54 prosenttia, koska  $0.7 \times 0.6 = 0.42$  ja  $0.3 \times 0.4 = 0.12$ .



väärin. Valitettavasti minulla ei ole kuitenkaan antaa mitään argumenttia, joka tukisi näitä intuitioitani. Mutta toisaalta mikä voisi olla hyvä argumentti sen puolesta, että toimijan moraalinen velvollisuus on toimia moraalisesti oikein silloin, kun niin toimiminen on moraalisesti vastuutonta tai holtitonta? En ole tietoinen yhdestäkään sellaisesta argumentista, joka tukisi tällaista näkemystä, enkä ole myöskään sellaista argumenttia kyennyt itse muotoilemaan.

On mahdollista argumentoida, että toimijalla on jokaisessa moraalisessa valintatilanteessa moraalinen velvollisuus toimia moraalisesti oikein, koska moraalisesti oikein toimiminen on moraalisesti *erittäin tärkeää*<sup>50</sup> ja koska moraaliset velvollisuudet kytkeytyvät johonkin sellaiseen, joka on moraalisesti erittäin tärkeää. Tämä ei ole kuitenkaan nähdäkseni hyvä argumentti, koska siihen voi vastata toteamalla, että koska moraalisesti oikein toimiminen on moraalisesti erittäin tärkeää, toimijan on moraalisesti erittäin tärkeää toimia tavalla, joka maksimoi hänen todennäköisyytensä toimia moraalisesti oikein.

Näkemykseni siis on, että jos TSMTU on paikkansapitävä näkemys moraalisesti oikein ja väärin toimimisesta, toimijan moraalisena velvollisuutena ei ole maksimoida utiliteettia, vaan pikemminkin toimia tavalla, joka hänelle tarjolla olevan informaation perusteella maksimoi utiliteetin vähintään yhtä todennäköisesti kuin jokainen muu tarjolla oleva vaihtoehto.<sup>51</sup> Toisin sanoen jos TSMTU on paikkansapitävä näkemys moraalisesti oikein ja väärin toimimisesta, SN on nähdäkseni paikkansapitämätön näkemys moraalisesti oikean ja väärän suhteesta moraalisiin velvollisuuksiin. Joskus tulevaisuudessa saattaa toki osoittautua, että olen väärässä. Toisin sanoen joku saattaa jonakin päivänä muotoilla sellaisen argumentin, joka osoittaa SN:n olevan paikkansapitävä näkemys moraalisesti oikean ja väärän suhteesta moraalisiin velvollisuuksiin si-

<sup>50</sup> Moraalisesti oikein toimimisen tärkeydestä ks. Miller (2003, 59–60).

<sup>51</sup> Tällä tavoin toimiminen ei ole luonnollisestikaan sama asia kuin odotetun utiliteetin maksimoiminen. Kuvitellaan, että toimija on sellaisessa kaksi vaihtoehtoa sisältävässä moraalisessa valintatilanteessa, jossa hänelle tarjolla olevan informaation perusteella vaihtoehto 1:n utiliteetti on 40 prosentin todennäköisyydellä 180 ja 60 prosentin todennäköisyydellä 10, kun taas vaihtoehto 2:n utiliteetti on 10 prosentin todennäköisyydellä 120 ja 90 prosentin todennäköisyydellä 40. Tämä tarkoittaa sitä, että vaihtoehto 1 maksimoi odotetun utiliteetin, koska  $0.4 \times 180 + 0.6 \times 10 = 78$  ja  $0.1 \times 120 + 0.9 \times 40 = 48$ . Vaihtoehto 2 on tässä tapauksessa kuitenkin se vaihtoehto, joka todennäköisimmin maksimoi utiliteetin, koska vaihtoehto 2 maksimoi utiliteetin 60 prosentin todennäköisyydellä ja vaihtoehto 1 maksimoi utiliteetin 40 prosentin todennäköisyydellä.

## *Oikean ja väärän suhteesta velvollisuuksiin*

inäkin tapauksessa, että TSMTU on paikkansapitävä näkemys moraalisesti oikein ja väärin toimimisesta. Ehkä kuitenkin ainakin toistaiseksi on hyviä perusteita uskoa, että SN *saattaa* olla paikkansapitämätön näkemys moraalisesti oikean ja väärän suhteesta moraaliin velvollisuuksiin, jos TSMTU on paikkansapitävä näkemys moraalisesti oikein ja väärin toimimisesta.

Esitän vielä lopuksi yhden argumentin sen puolesta, että SN saattaa olla paikkansapitämätön näkemys moraalisesti oikean ja väärän suhteesta moraaliin velvollisuuksiin, jos TSMTU on paikkansapitävä näkemys moraalisesti oikein ja väärin toimimisesta. Palataan esimerkkiin, jossa toimijalle tarjolla olevan informaation perusteella vaihtoehto 1 maksimoi utiliteetin todennäköisemmin kuin vaihtoehto 2, mutta jossa vaihtoehto 2 (ja vain vaihtoehto 2) tosiasiaassa maksimoi utiliteetin. Jos on hyvät perusteet uskoa, että vaihtoehto 1:n valitseminen on moraalisesti vastuullista ja vaihtoehto 2:n valitseminen on moraalisesti vastuutonta tai holtitonta, lienee ainakin kohtuullisen hyvät perusteet ajatella, että toimijalla on moraalinen velvollisuus valita vaihtoehto 1. Toisaalta kuitenkin jos on myös hyvät perusteet uskoa, että vaihtoehto 1:n valitseminen on moraalisesti väärin ja vaihtoehto 2:n valitseminen on moraalisesti oikein, lienee myös ainakin kohtuullisen hyvät perusteet ajatella, että toimijalla on moraalinen velvollisuus valita vaihtoehto 2. Mutta ehkä tällaisessa tapauksessa moraaliset perusteet kunkin vaihtoehdon valitsemisen puolesta ovat *yhtä* hyvät tai vahvat sen sijaan, että moraaliset perusteet jommankumman vaihtoehdon valitsemisen puolesta olisivat vielä paremmat tai vahvemmat kuin mitä ne ovat toisen vaihtoehdon valitsemisen puolesta. Jos moraaliset perusteet jommankumman vaihtoehdon valitsemisen puolesta ovat vielä paremmat tai vahvemmat kuin mitä ne ovat toisen vaihtoehdon valitsemisen puolesta, siitä seurannee, että toimijalla on joko moraalinen velvollisuus valita vaihtoehto 1 tai moraalinen velvollisuus valita vaihtoehto 2. Mutta jos moraaliset perusteet kunkin vaihtoehdon valitsemisen puolesta ovat yhtä hyvät tai vahvat, siitä vaikuttaisi seuraavan, että toimijalla on joko *moraalinen velvollisuus valita kummatkin vaihtoehdot* tai *moraalinen oikeus valita kumpi tahansa vaihtoehto*. Näistä jälkimmäinen näyttää minusta uskottavammalta seuraamukselta, koska toimija ei voi valita kumpiakin vaihtoehtoja siitä yksinkertaisesta syystä, että toimijan on loogisesti mahdotonta tehdä kahta sellaista valintaa, jotka ovat toistensa vaihtoehtoja. Mutta jos toimijalla on moraalinen oikeus valita kumpi tahansa vaihtoehto ja vaihtoehto 1 on moraalisesti väärä vaihtoehto ja vaihtoehto 2 on moraalisesti oikea vaihtoehto, SN on paikkansapitämätön näkemys moraalisesti oikean ja väärän suhteesta moraaliin velvollisuuksiin.

## **Kirjallisuus**

Miller, Dale E. (2003). “Actual-Consequence Act Utilitarianism and the Best Possible Humans”, *Ratio* 16(1): 49–62.

Pakaslahti, Arvi (2014). *The Rejection of Prioritarianism*. Reports from the Department of Philosophy. Turku: Turun yliopisto.

## 13. Edvard Westermarck ja objektiivinen moraali

*Juhani Pietarinen*

Turun yliopisto  
[jpietari@utu.fi](mailto:jpietari@utu.fi)

Edvard Westermarckilta (1862-1939) löytyy kolme tapaa suhtautua moraalin objektiivisuuteen. Hänet tunnetaan parhaiten objektiivisen moraalikäsitteiden jyrkkänä arvostelijana. ”Käsitykseni mukaan kaikkien moraaliarvostelmien predikaatit, kaikki moraalikäsitteet, perustuvat viime kädessä emootioille, eikä objektiivisuutta, kuten varsin yleisesti myönnetään, voi syntyä mistään emootiosta” (Westermarck 1932, 60). Westermarck kiistää ehdottomasti moraalirealismia.

Toisaalta Westermarckin mukaan moraaliarvostelmat ovat tietyllä tavalla objektiivisiä väitteitä ja tuleekin ymmärtää sellaisiksi. Kun sanomme tekoa hyväksi tai pahaksi, ajattelemme moraalisten ominaisuuksien kuuluvan kohteille, koska tapahtuu ”emotionaalisten tilojen siirtoa ulkoisten ilmiöiden ominaisuuksiksi” (mt., 114). Tuollaisen objektiivoinnin vuoksi arkipäivän moraaliarvostelmista tulee deskriptiivisiä, objektiivista todellisuutta koskevia väitteitä. Tätä ilmiötä on luontevaa kutsua emotionaalisten kokemusten eksternalisoinniksi.

Kolmas näkökulma syntyy Westermarckin vaatimuksesta, että moraalisten emootioiden tulee olla pyyteettömiä ja puolueettomia, jolloin moraaliarvostelmista tulee yleisiä väitteitä, tai ne ajatellaan sellaisiksi. ”On olemassa hyvin yleinen taipumus antaa subjektiiviselle kokemuksemme objektiivisuutta, ja tämä taipumus on erityisen vahva ja pysyvä moraalisen kokemuksemme kohdalla” (mt., 49). Objektiivisuudella Westermarck tarkoittaa tässä yleistä pätevyyttä, kuten yhteys kertoo. Kun väitän ympärileikkausta moraalisesti vääräksi, tarkoitan sen vääräksi sinänsä, yleisesti. Tässä on kysymys moraalisten kokemusten yleistämisestä.

Eksternalisointi ja yleistäminen eivät kuitenkaan tee moraaliarvostelmista objektiivisesti päteviä, Westermarck huomauttaa. Ne johtavat

vain pitämään niitä sellaisina, virheellisesti. Westermarck päätyi näin näkemykseen, joka tunnetaan moraalin virhe- tai harhateorian. Harhateoria on ehkä jäänyt Westermarckin moraaliopin muista puolista käydyn keskustelun varjoon. Sillä on kuitenkin ratkaiseva asema esimerkiksi Westermarckin vastauksessa siihen vaikutusvaltaiseen arvosteluun, jonka G. E. Moore suuntasi hänen moraaliteoriaansa. Vastaus on siinä määrin kiinnostava, että asia kannattaa tuoda tässä esille.

Usein on huomautettu, ettei Westermarck perustele kunnolla kielteistä kantaansa moraalin objektiivisuuteen. Kuinka vahvalla pohjalla on ajatus moraalin perustamisesta emootioille? Ainakin yhden merkittävän argumentin mukaan Westermarckin subjektivismi on hyvin perusteltu, kunhan moraaliset sentimentit ymmärretään hänen esittämällään tavalla retributiivisiksi. Argumentin on esittänyt John Mackie, ja koska myös se on saattanut tärkeydestään huolimatta jäädä muun keskustelun varjoon, tuon senkin tässä esille.

### **Westermarckin retributiivinen moraaliteoria**

Westermarckin lähtökohdan muodostaa teesi, että moraalikäsitteet perustuvat retributiivisille emootioille. Retributiiviset emootiot ovat tietynlaisia ”vastauksellisia” tunteita, niillä vastataan kohteluun, jonka osaksi joudutaan.<sup>52</sup> Iloa ja mielihyvää tuottaviin tekoihin vastataan hyväksymisellä, tuskaa ja mielihyvä aiheuttaviin paheksumisella. Retributiivinen hyväksyminen ja paheksuminen kattavat Westermarckilla monenlaisia emootioita ja reaktioita: kiitollisuutta, palkitsemista, suuttumusta, vihamielisyyttä, rankaisemista, kosta. Retributiiviseen emootioon sisältyy tendenssi reagoida emootion aiheuttamaan tekoon, hyväksymiseen pyrkimys palkitsemiseen ja paheksumiseen pyrkimys rankaisemiseen.

---

<sup>52</sup> Väinö Meltti kääntää Westermarck-suomennoksessaan (1984) retributiiviset emootiot ”korvaustunteiksi”. Retributiivisissa ei ole kuitenkaan kysymys siitä, että emootioilla korvattaisiin tai hyvitetäisiin jotain, mitä on tehty tai saatu aikaan, vaan välittömästä emotionaalisesta vastauksesta tekoihin ja niiden seurauksiin. Ympärileikkaus herättää minussa suuttumusta ja apu hädässä kiitollisuutta, mutta en korvaa enkä hyvitä mitään näillä tunteilla. Koska hyvää suomenkielistä vastinetta ei ole, jätän termin kääntämättä. On myös syytä huomata, että Westermarck käyttää järjestelmällisesti emootion (*emotion*) käsitettä tunteen (*feeling*) sijaan; emootiot kattavat laajemman alan sentimenttejä kuin tunteet.

## *Westermarck ja moraali*

Westermarck selittää retributiivisen käyttäytymisen biologisesti, hyödyllisyydellä lajin säilymiselle. Suuttumus ja siihen liittyen kosto ja rangaistus auttavat torjumaan uhkatekijöitä, ja kiitollisuus ja palkitseminen tuovat ystäviä ja liittolaisia.

Retributiivisesta emootiosta tulee ”moraalinen” – siis kelpaa moraalin perustaksi – vasta sitten kun osaksi tullutta kohtelua arvioidaan pyyteettömästi ja puolueettomasti, siihen katsomatta kuka teon tekee ja kehen se kohdistuu. ”Suuttumus ja retributiivinen myönteinen emootio ovat moraalisia emootioita, jos niiden kokijat katsovat, ettei emootioihin vaikuta se erityinen suhde, joka heillä on tekojen välittömän vaikutuksen alaisiin ja tekojen suorittajiin” (Westermarck 1932, 93). Alkuperäiset retributiiviset emootiot saavat moraalisen luonteensa yhteisöissä, yhteisen elämäntavan myötä. Samalla moraaliarvostelman suhde retributiivisiin emootioihin tulee etäisemmäksi, jopa niin, ettei yhteyttä koeta lainkaan. ”Puolustamani teoria moraaliarvostelmien emotionaalisesta alkuperästä ei merkitse sitä, että sellainen arvostelma toteaa moraalisen emootion olevan väitteen esittävän henkilön mielessä; hän voi tehdä niin tuntematta minkäänlaista emootiota” (mt., 114).

Miten arvostelman yhteys emootioihin on silloin ymmärrettävä? Westermarck viittaa eksternalisoinnin taipumukseen: yleistetty moraalinen kokemus puetaan kohteen ominaisuuden muotoon. Sanoessani tekoa pahaksi, en väitä olevani tietyn emootion vallassa, enkä edes ilmaise mitään tunnetta, vaan tuon esiin yleisen tavan suhtautua sellaiseen tekoon, samalla tavalla kuin sanoessani karhua pelottavaksi tuon esiin sen, että karhua pelätään yleisesti. Kohteiden moraaliset ominaisuudet ovat dispositionaalisia. Westermarck sanoo niiden olevan ”dynaamisia tendenssejä” tuntea moraalisia emootioita (ibid.). Voisimme esittää hänen kantansa lyhyesti niin, että moraaliset ominaisuudet ovat eksternalisoituja ja yleistettyjä moraalisia emootioita. Niihin liittyy erottamattomasti retributiivinen emotionaalinen elementti. Samalla tavalla Mackie on argumentoinut, että moraalisiin ominaisuuksiin sisältyy välttämättä pyrkimys herättää retributiivisia emootioita: esimerkiksi vääryyteen kuuluu oleellisesti, että se haastaa esiin kielteisiä reaktioita. Tulen tähän myöhemmin.

Westermarckin moraaliteoria muodostuu useista erilaisista selitysoisista. Perustan muodostavat retributiiviset emootiot. Niiden muodostuminen selitetään biologisesti. Moraali syntyy, kun retributiiviset emootiot muodostuvat yhteisöllisiksi kokemuksiksi ja niille asetetaan pyyteettömyyden ja puolueettomuuden vaatimukset. Näin muodostuu yhteisiä moraalikäsitteitä, yhteisön tapoina ilmeneviä kaikkia jäseniä yhtä lailla sitovia moraalinormeja. Moraali on siten oleellisella tavalla

yhteydessä retributiivisiin emootioihin, sitä ei ole mahdollista irrottaa niistä. Lisäksi ajatus moraalikäsitteiden virheellisestä objektivoinnista kuuluu tärkeänä osana Westermarckin teoriaan: retributiivisille emootioille annetaan pyyteettömyyden ja puolueettomuuden vaatimukset, ja emootiot eksternalisoidaan kohteiden ominaisuuksiksi. Sen vuoksi syntyy illuusio yleisesti pätevästä, objektiivisesta moraalista. Westermarckin vastaus Moorelle perustuu tähän harhateoriaan.

## **Moore ja Westermarck**

G. E. Mooren (1922) maineikas argumentti on suunnattu yleisesti eettistä subjektivismia vastaan, mutta hän käyttää Westermarckin teoriaa tärkeänä esimerkkinä.

Argumentin mukaan eettinen subjektivistin, joka pitää moraaliarvostelmia väitteinä esittäjän tunteista, ei pysty selittämään moraalisia erimielisyyksiä. Ajatellaan, että väittelen toisen kanssa ympärileikkauksen moraalista arvosta: minusta rituaali on tuomittava, toisen mielestä oikeutettu. Normaalisti ajatellen olemme eri mieltä rituaalin moraalisuudesta. Mooren mukaan subjektivistin täytyy kuitenkin sanoa, ettei todellisuudessa ole kysymys moraalista erimielisyydestä vaan ainoastaan kahden erilaisen tunteen ilmaisemisesta. Kun pidän ympärileikkausta vääränä, ilmaisen paheksumista, ja kun toinen pitää sitä oikeana, hän ilmaisee hyväksymistä. Esille tulee toisin sanoen vain se, että tunnekokemuksemme eroavat toisistaan: minulla on kielteinen tunne ja sinulla myönteinen. Sellaiseen ei sisälly minkäänlaista väitteiden tai käsitteiden ristiriitaa, joten subjektivistisen teorian tulisi selittää moraaliset kiistat illusorisiksi. Mooren mukaan kysymys on kuitenkin aidosta erimielisyydestä: ”Eivätkö ihmiset todella eroa toisinaan oikeasti jotakin moraalikysymystä koskevan käsityksen suhteen? Varmasti kaikki ilmeiset seikat puoltavat sitä, että he eroavat” (Moore 1922, 334). Mutta subjektivistin on myönnettävä, että osapuolet erehtyvät, jos he uskovat olevansa eri mieltä – ja erehdys on ”niin suuri, että tuntuu tuskin mahdolliselta, että he tekisivät sen”, Moore sanoo (ibid.).

Mooren argumentin perusajatusta on vaikea kiistää. Kun pidän ympärileikkausta vääränä ja toinen pitää sitä oikeana, kysymys on aidosti moraalista erimielisyydestä eikä vain sen toteamisesta, että minä tuon esille paheksumisen tunteeni ja toinen tyytyväisyytensä. Mutta onko argumentin oikea kohde Westermarckin moraaliteoria?

Voimme ensinnäkin todeta, että Westermarck pitää kiistoja moraalisen elämän luonnollisena osana. Jos minä tuomitsen ympärileikkauksen ja naapurini hyväksyy sen, ajattelemme ilman muuta olevamme eri mieltä riitin moraalista arvosta. Arvostelmamme ovat ristiriidassa keskenään. Westermarck selittää ristiriidan syntymisen eksternalisoivalla objektivoinnilla, taipumuksella siirtää omia tuntemuksia kohteiden ominaisuuksiksi.<sup>53</sup> Kun kasku naurattaa tai tuuli puistattaa, sanomme kaskua hauskaksi ja tuulta kylmäksi – hauskuudesta tehdään kaskun ja kylmyydestä tuulen ominaisuus. Sama tapahtuu moraaliarvostelmissa. Vääräys tai hyvyys objektivoituu kohteen ominaisuudeksi, jolloin minä ja naapurini väitämme vastakkaista ympärileikkauksen moraalista luonteesta.

Westermarckin vastauksen mukaan eksternalisointi selittää sen, että moraalikiistoissa on kysymys ristiriitaisista arvostelmista. Hän kannattaa kuitenkin moraalin harhateoriaa, ja sen mukaan eksternalisointiin perustuva uskomus on väärä ja sen objektiivuus näennäistä. Eikö hänen silloin pitäisi myöntää, että moraalikiistan osapuolet erehtyvät, jos he uskovat olevansa eri mieltä – ja niin ollen myöntää Mooren kritiikki oikeaksi? Jääkö hänelle muuta vaihtoehtoa kuin todeta, että moraalikiistoissa on *oikeasti* kysymys vain eri tavoista kokea asioita, vaikka *otaksumme* puhuimme kohteiden objektiivisista moraalista ominaisuuksista? Lisäksi on syytä epäillä moraalisten ominaisuuksien eksternalisoinnin ilmiötä. Miten yleisestä ilmiöstä on kysymys? Mitä evidenssiä sille on?

Itse asiassa Westermarckille olisi ollut tarjolla eksternalisointia vakuuttavampi selitys moraalille erimielisyyksille. Hänen teoriansa edellyttää moraalisilta emootioilta pyyteettömyyttä ja puolueettomuutta, jolloin retributiivinen emootio liitetään toimintaan siitä riippumatta, kuka tai mikä ryhmä on toiminnan takana tai keihin se kohdistuu. Moraalisen reaktion kannalta ei ole relevanttia, ovatko tekijät ja kokijat saman vai eri perheen, heimon, kansakunnan tai muun sosiaalisen ryhmän jäseniä. Kysymys on yleistetyistä emootioista: joka pitää tekoa vääränä, hän pitää

---

<sup>53</sup> *Ethical Relativity*, 143-44. Westermarck ei jostain syystä käytä esimerkkinä moraalista erimielisyyttä vaan ruoan laatua koskevaa kiistaa: kun yksi sanoo ruokaa maukkaaksi ja toinen mauttomaksi, he ovat eri mieltä ruoasta, koska ”subjektiivinen kokemus on objektivoitu puheessa kohteelle annetuksi ominaisuudeksi”. Moraalikäsitysten rinnastaminen makuarvostelmiin on Westermarckin omienkin standardien mukaan ongelmallista: jälkimmäisiltä voi tuskin vaatia pyyteettömyyttä ja puolueettomuutta, eikä eksternalisointiakaan voi pitää kovin ilmeisenä. Westermarckin argumentin ytimeen tämä huomautus ei kuitenkaan vaikuta.



sitä vääränä yleisesti, kaikkia ihmisiä koskevana. Kun tuomitsen ympärileikkauksen, pidän sitä paheksuttavana missä tahansa sitä harjoitetaan kulttuureista ja perinteistä riippumatta. En voi sanoa, että se on väärin ja tuomittavaa eurooppalaisissa yhteisöissä mutta oikein ja hyväksyttävää somalialaisena tapana.

Tämä ei tarkoita eksternalistisen objektivoinnin hyväksymistä. Moraalisten ominaisuuksien ei väitetä kuuluvan teoille. Ei myöskään väitetä, että olisi olemassa objektiivisesti oikeita moraalikäsitteitä. Moraaliarvostelmat on paremminkin tarkoitettu yleisiksi preskriptioiksi, ohjeiksi suhtautua erilaisiin tekoihin, ihmisiin ja instituutioihin. Tämä näkemys ei näytä mitenkään vieraalta Westermarckille. Hän selittää, kuinka moraaliseen tietoisuuteen kuuluvat pyyteettömyys ja puolueettomuus perustuvat yhteisön tapoihin, ja korostaa, etteivät tavat ole vain tottumuksia vaan ennen kaikkea toimintaohjeita: tavat määräävät ja vaativat. ”Tapasääntö käsitetään moraalisäännöksi, joka määrää, mikä on oikeata ja väärää” (1932, 109). Moraalisäännöt on ymmärrettävä preskriptioiksi. Tapoihin sisältyvät moraaliset preskriptiot ovat pyyteettömiä ja puolueettomia, ”yhtä sitovia minuun, sinuun ja yhteiskunnan kaikkiin jäseniin nähden”, ja niiden rikkominen on ”yhtä väärää, koskipa asia minua välittömästi tai ei” (mt., 110). Westermarckilaisen preskription voisi ilmaista näin: ”Paheksun ympärileikkausta. Tehkää muut samoin!” Tuollaiset preskriptiot voivat tietenkin olla keskenään ristiriitaisia, ja silloin kilpailevien preskriptioiden kannattajat ovat erimielisiä oikeasti eivätkä vain erehdyksestä.

Westermarckin kannattaja voisi puolestaan kysyä, mistä moraalisisissa kiistoissa on Mooren mukaan kysymys. Moore piti moraaliarvostelmia väitteinä, joissa teoille annetaan moraalisia ominaisuuksia. Jos sanon ympärileikkausta vääräksi ja toinen kieltää sen, ja me ymmärrämme ominaisuuden ”väärä” samalla tavalla, väitteemme ovat ristiriidassa, ja juuri sitä Moore tarkoittaa moraalisisella erimielisyydellä: ”Minä ajattelen, että teolla on tuo ominaisuus kun taas sinä ajattelet, ettei sillä ole” (Moore 1922, 335). Westermarck päätyi samaan diagnoosiin, mutta hänen selityksensä moraaliarvostelmien väiteluonteelle eroaa ratkaisevasti Mooren kannasta. Westermarckilla arvostelmien väiteluonne perustuu eksternalisoinnin harhaan, kun taas Moore piti moraaliarvostelmia oikeasti, siis objektiivisesti ottaen tosina tai epätosina. Mooren kannalta on täysin järkevää kysyä, kumpi osapuoli on ympärileikkauskiistassa oikeassa, mutta Westermarck ei voisi sellaista tehdä, ei harhateoriaansa vuoksi eikä preskriptivismin kannattajaksi tulkittuna.

Moore oli moraalirealisti, moraaliarvojen objektiivisuuden puolustaja. Westermarck oli anti-realisti, tai kuten myös sanotaan, non-kognitivist: ”Olen päätenyt johtopäätökseen, etteivät moraalifilosofien tai teologien yritykset todistaa moraaliarvostelmien objektiivista pätevyyttä eikä arki-ajattelun samanlainen oletus anna minkäänlaista oikeutta sellaisen pätevyyden hyväksymiseen tosiasiana” (1932, 60). Objektiivisuus edellyttäisi riippumattomuutta ihmisten emotionaalista kokemuksista, mutta juuri näille moraalille hänen näkemyksensä mukaan perustuu. Kuinka hyvä Westermarckin argumentti on?

### **Westermarck ja retribution paradoksi**

Westermarck torjuu objektivismiin vetoamalla yleisesti moraaliseen emotionaaliseen perustaan. Hänen teoriassaan on oleellista, että moraaliset emotiot ovat nimenomaan retributiivisia. Niihin sisältyy niin ollen sanktion vaatimus, pyrkimys palkitsemiseen tai rankaisemiseen. J. L. Mackie (1982) on kehittänyt retributionin periaatteesta argumentin, jonka hän katsoo puhuvan objektivistista moraalikäsitteestä vastaan ja antavan vahvaa tukea Westermarckin teesille, että moraalikäsitteet perustuvat viime kädessä emotioille. Argumentti rakentuu ongelmalle, jota Mackie kutsuu retributionin paradoksiksi. Paradoksi muodostuu siitä, että rankaisemisen retributiivinen periaate kuuluu niin oleellisesti moraaliseen ajatteluun, ettei sitä voida mitenkään sulkea sen ulkopuolelle, mutta toisaalta ei löydy yhtään systemaattista moraaliteoriaa, joka pystyisi periaatteen selittämään ja perustelevaan järkevästi.

Mackie erottaa kolme retributiivisen rankaisun periaatetta, joilla kaikilla on meihin ”välitöntä vetoa ja suoraa auktoriteettia” (mt., 4). Negatiivisen periaatteen mukaan syytöntä ei saa rangaista, minkä jokainen voi varmasti oitis hyväksyä, samoin sallivan periaatteen, että syyllistä voidaan rangaista. Ongelmallisimmin on positiivinen retributionin periaate, että syyllistä pitää rangaista, mutta senkin välitöntä vetoa on vaikea kieltää. Mutta mikä on periaatteen moraalinen perustelu? Miksi pahan tekemisestä on rangaistava? Miksi on oikeutettua aiheuttaa syylliselle kärsimystä ja rajoituksia pelkästään sillä perusteella, että hän on tehnyt väärin?

Konsekventiaaliset perustelut joudutaan heti hylkäämään. Koska retributiivisuudessa on kysymys siitä, että rangaistus tai pakkio seuraa jo tehdystä teosta ja vain siitä, niitä ei voi oikeuttaa niiden tulevilla seurauksilla. Sen vuoksi vetoaminen mihin tahansa hyvään, jota ran-

kaisemisella (tai palkitsemisella) saadaan aikaan, jättää selittämättä retribuution periaatteen – sellaisiin kuin vääryyden uhrin tai omaisten tunteiden hyvittäminen, koston kierteen hillitseminen, uusien rikosten ehkäiseminen, vahingon korvaaminen, rangaistuksen edullinen vaikutus syylliseen tai vaikutus yhteiskuntamoraaliin yleensä. Mackie ei löydä mistään muustakaan ehdotuksesta tyydyttävää oikeutusta retribuution periaatteelle ja joutuu toteamaan, että ”kaikki nämä yritykset perustella järkevästi positiivista retributiivisuutta riippumattomana, välitöntä moraalista auktoriteettia omaavana periaatteena, ovat epäonnistuneet merkittävällä tavalla” (1982, 6).<sup>54</sup> Mackien mukaan se tarkoittaa, että kaikki objektivistiset perustelut retribuutiolle ovat riittämättömiä – kaikki, jotka on esitetty ja voidaan esittää. Se on tietenkin Westermarckin kannalta hyvin merkittävä tulos.

Eikä tulos rajoitu vain rankaisemisen käsitteeseen, vaan se koskee moraalisuutta yleensä. Mackie jatkaa argumenttiaan analysoimalla moraalisesti väärän teon käsitettä. Hän näkee käsitteen pitävän sisällään kolme elementtiä, kaikki välttämättä: teko on haitallinen, se on kielletty ja se haastaa osakseen kielteisen tai vihamielisen reaktion. Lisäksi kaikkiin kolmeen liittyy tietynlainen yleisyyden näkökulma samaan tapaan kuin Westermarckin esittämät moraalikäsitteille tunnusomaiset pyyteettömyyden ja puolueettomuuden vaatimukset. Väärä teko on kielletty sellaisenaan, yleisesti, aina ja kaikkialla, tekijästä riippumatta. Se on myös haitallinen sellaisenaan, yleisesti, riippumatta kehen tai mihin se kohdistuu. Samoin kielteisen tai vihamielisen reaktion tulee seurata tietyllä tavalla anonymisti, kenen tahansa taholta. Että väärä toiminta on kielletty, merkitsee Mackien mukaan moraalin preskriptiivisyyttä, ja yleisen pätevyyden antaminen preskriptioille merkitsee niiden objektivointia. Hän viittaa tässä Westermarckiin ja yhtyy käsitykseen, ettei tuollainen objektiivisuus ole todellista vaan virheellinen ”näköharha”. Miksi se on virheellinen? Miksi moraaliset preskriptiot ovat objektiivisia vain näennäisesti eivätkä oikeasti? Mackien mielestä sen osoittaa edellä kuvailtu tulos, jonka mukaan retributiivisuudelle ei löydy yhtään vakuuttavaa objektiivista perustelua.

Mackien edellä esitetty tulos koskee retributiivista rankaisemista, mutta hän laajentaa sen koskemaan moraalialueita yleisesti. Miksi moraalisuus vaatii, että vääryksiin reagoidaan kielteisesti ja vihamielisesti? Miksi yleisesti

---

<sup>54</sup> John Cottingham (1979) luettelee yhdeksän erilaista tapaa perustella retribuution periaatetta. Mackie hylkää ne kaikki ja lisäksi kaksi muuta, eikä hän löydä enää muita vartenotettavia perusteluita (Mackie 1982, alaviite 6).

ottaen toiminta, joka on haitallista ja kiellettyä, ansaitsee kielteisen reaktion, ja vastaavasti hyödylliset ja hyvät työt myönteisen? Tähän kysymykseen sisältyy Mackie mukaan retribuution periaate hyvin yleisessä muodossa, ja hän katsoo, että periaatteen puolesta puhuu hyvin vahva moraalinen intuitio. Mutta koska edellä esitetyn tuloksen periaatteelle ei löydy rationaalista objektiivista perustelua, hän näkee paradoksin ainoaksi ratkaisuksi ”humelaisen siirron”, että moraalin perustaksi täytyy ottaa sentimentit eikä järki. Meidän ei pidä kysyä, miksi väärät teot ansaitsevat rankaisuja ja hyvät palkintoja, vaan on kysyttävä: ”Miksi meihin on juurtunut taipumus nähdä väärin tekojen vaativan rankaisuja ja hyvien töiden palkintoja?” (mt., 8). Tähän vastaamisessa Mackie asettuu Westermarckin kannalle: taipumus tuntee vihamielisyyttä loukkauksista ja kiitollisuutta hyvyydestä selitetään biologisesti, ja vastaavien moraalisten tunteiden kehittyminen sosiologisesti.

Tämä ratkaisee retribuution paradoksin, Mackie sanoo. Saamme selityksen sille, miksi pidämme vihamielistä reaktiota vääryyteen moraalisesti ansaittuna, vaikka asialle ei löydy mitään rationaalista tai objektiivista perustelua. Sen sijaan objektivistinen näkemys moraalista ei pysty paradoksia välttämään eikä ratkaisemaan. Mackie näkee ongelman ratkaisussa vahvan tuen subjektivismille ja ”siten Westermarckin teesille, että moraalikäsitteet perustuvat viime kädessä emootioille” (mt. 9).

### **Lopputoteamuksia**

Olen tarkastellut lyhyesti Westermarckin puolustautumista G. E. Mooren arvostelua vastaan, ja sitä, kuinka John Mackie käyttää Westermarckin teoriaa avaimena retribuution paradoksiin. Mackien mukaan mikään objektivistinen teoria ei pysty paradoksia ratkaisemaan.

Vastineessaan Moorelle Westermarck vetoaa eksternalisoinnin ilmiöön, moraalisten emootioiden siirtämiseen moraaliarvostelmien kohteille. Eksternalisointi ei kuitenkaan tarjoa kovin uskottavaa perustelua. Parempi puolustus näyttäisi avautuvan tulkinnasta, että Westermarck kannattaa moraaliarvostelmien preskriptiivistä luonnetta. Westermarckin selityksestä moraalille erimielisyyksille tulisi silloin jopa parempi kuin Mooren, joka joutuu objektivisminsa vuoksi hyväksymään vaikeasti uskottavan asian, että kahdesta vastakkaisesta moraaliarvostelmasta toinen on ehdottomasti tosi.

Mackie esittää argumenttinsa vahvana tukena Westermarckin subjektivistiselle teorialle. En lähde arvioimaan Mackien argumentin vakuutta-

vuotta, sellainen edellyttäisi kahden laajan kysymyksen tarkastelua: Pitääkö retribuution periaate hyväksyä? Kuinka vakuuttava on tulos, ettei mikään objektivistinen teoria pysty tyydyttävästi perustelevaan periaatetta? Huomautan jälkimmäisen osalta lyhyesti, että Mackie sivuuttaa, oudosti kyllä, yhden kaikkein vaikuttavimmista retribuution periaatetta puolustavista objektivistisista argumenteista, Kantin rankaisuteorian. Kant esitti retribuution oikeudellisena periaatteena, mutta hän yhdisti sen moraalifilosofiansa keskeisiin teeseihin kuten kategoriseen imperatiiviin, oikeudenmukaisuuteen ja tasa-arvoisuuden kunnioittamiseen, tai ainakin yritti sitä.<sup>55</sup>

Mackie tuo joka tapauksessa hyvin ansiokkaasti esille Westermarckin teorian arvon. Suomalainen filosofi loi pohjan hyvin vakavasti otettavalle teorialle moraalien retributiivisesta ja subjektivistisesta luonteesta. Mackien argumentti osoittaa, että teoria elää ja on täysin elinvoimainen. Teorian kehittäjä käytti suuren osan tarmostaan Turussa sen kehittämiseksi ja puolustamiseksi, ja samanlaista työtä voi Turussa myös jatkaa luontevasti.

## **Lähteet**

Cottingham, J. G. (1979). ”Varieties of Retribution”, *Philosophical Quarterly* 29: 238–246.

Kant, Immanuel (1997 [1797]). *Die Metaphysik der Sitten*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 190.

Mackie, John (1982). ”Morality and the Retributive Emotions”, *Criminal Justice Ethics* 1(1): 3–10.

---

<sup>55</sup> ”Oikeudellista rangaistusta ei voi koskaan käyttää pelkästään välineenä edistämään muuta hyvää rikolliselle itselleen tai yhteiskunnalle, vaan se täytyy langettaa hänelle kaikissa tapauksissa vain sillä perusteella, että hän on tehnyt rikoksen” (*Metaphysik der Sitten* 6:331). Kant perustelee retributiota sillä, että laki vaatii rangaistuksen, ja ellei syyllistä rangaista, lain takaama oikeudenmukaisuus ei toteudu, ja silloin laki itse mitätöityy. Hän sanoo mainitussa kohdassa, että ”rangaistuksen laki on kategorinen imperatiivi”. On kuitenkin kiistanalaista, miten Kantin puolustama oikeudellinen retribuution periaate sopii yhteen hänen moraaliooppiensa kanssa; esimerkiksi Allen Wood (2007, luku 12 sec. 4) näkee niiden välillä monia ristiriitaisuuksia.

## *Westermarck ja moraali*

Moore, G. E. (1922). "The Nature of Moral Philosophy". – Moore, G. E., *Philosophical Studies*. London: Kegan Paul, 310–339.

Pietarinen, Juhani (2013). "Edvard Westermarckin moraalifilosofia". – Pietarinen, Juhani, *Suomalaisen filosofian vaiheita*. Turku: Areopagus, 153–177.

Stroup, Timothy (1981). "In Defense of Westermarck", *Journal of the History of Philosophy* 19(2): 213–234.

Westermarck, Edvard (1932). *Ethical Relativity*. Westport: Greenwood Press.

Westermarck, Edvard (1984). *Kristinuskko ja moraali* (suom. Väinö Meltti). Keuruu: Otava.

Wood, Allen W. (2007). *Kantian Ethics*. New York: Cambridge University Press.

## 14. Justice and Stability

*Juha Räikkä*

University of Turku  
[jraikka@utu.fi](mailto:jraikka@utu.fi)

### 1. Introduction

Political philosophers have traditionally conceived the *problem of stability* as a problem of how to make citizens comply with principles of justice or how to justify the demand that they should act according to principles of justice. Seen in these ways, the problem of stability originates from citizens, for it is citizens who are potential sources of instability, understood as incomppliance. A completely different way to approach the problem of stability is to describe it as a problem of institutional *reforms*. Although incomppliance can surely form a serious threat to the stability of the basic rules of the scheme of social cooperation, reforming those rules seems to be even more obvious threat to their stability (or credibility). The problem of institutional reforms is *when* they should be allowed. On the one hand, reforms can certainly be justified from the point of view of justice. But on the other hand, they tend to threaten social stability. This understanding of the problem of stability makes it clear that it is organizations and legal authorities – rather than citizens – that are the likely sources of social and political instability. A state can easily make social and political life very unstable, and it is far from clear that the value of justice that the reforms may bring about will always override the value of stability.<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> Here I assume that stability is not a *feature* of justice. John Rawls writes in his *Theory of Justice* (1971, 455) that it “is evident that stability is a desirable feature of moral conceptions. Other things being equal, the persons in the original position will adopt the more stable scheme of principles. However attractive a conception of justice might be on other grounds, it is seriously defective if the principles of moral psychology are such that it fails to engender in human beings the requisite desire to act upon it.”

In what follows, I will consider two arguments in defense of the view that we should be cautious in changing the laws and other rules that guide our social and political life – even in cases when we know that the changes will further justice. I will criticize the first argument but defend the second one.

## **2. The Argument from Expectations**

Here is the first argument. Call it the *Argument from Expectations*. The argument has two main premises. According to the first (value) premise, institutional reforms are morally problematic as far as they disappoint people's reasonable expectations. According to the second (empirical) premise, institutional reforms tend to disappoint people's reasonable expectations. The conclusion of the argument is that institutional reforms tend to be morally problematic, and that there is a *prima facie* moral reason not to make reforms (Sidgwick 1962). Described in this way, the Argument from Expectations is rather weak, as it is consistent with the idea that all reforms that further justice are morally permissible. However, this is not what the defenders of the argument think. Henry Sidgwick (1838-1900), Joel Feinberg (1926-2004) and A. John Simmons who all have supported the argument say that the Argument from Expectations provides a ground not to allow even all of those reforms that would obviously further justice. Feinberg (1980, 257), for instance, argues that the moral acceptability of the reform in a given case depends, among other things, upon "the degree of unfairness of the old rules and the extent and degree of the reliance placed upon them". That is to say that if the existing arrangements are only mildly unjust or the reform improved the old rules only slightly, and reforming them would cause considerable harm to many people, then things should be left unchanged. Simmons (2010, 20-21) writes that correcting "unjust institutional rules" is often morally impermissible because of the wrongness of "rug-pulling". In his view, a precondition of morally acceptable reforms is that they are made gradually and with ample prior warning, and that those who have "innocently relied" on the unjust rules are compensated.

The Argument from Expectations is intuitively plausible. It seems clear that disappointing another person's reasonable expectations by breaking one's promise is morally problematic, and that things do not change much if one disappoints another person's reasonable expectations by other means, say, by making sudden and unexpected institutional re-



forms.<sup>57</sup> Of course, in some circumstances one just *cannot* disappoint others' reasonable expectations simply by changing the rules of the game, as there are circumstances in which it is not reasonable to expect that the rules won't be changed. In such circumstances, making rational long-term plans is very difficult. But when rational planning is possible, so is their spoiling with unexpected reforms. Sidgwick, Feinberg, and Simmons are certainly right in saying that such action is morally costly, in some cases to the extent that it should not be allowed – whether or not it would further justice. Sudden institutional changes can be serious moral crimes.

However, the empirical premise of the Argument from Expectations is questionable. The argument is based on the assumption that institutional reforms “tend to disappoint” people's reasonable expectations, but it is unclear whether reforms in fact have close relations to disappointment of a relevant kind. No doubt, those who benefit from social stagnation are almost always disappointed when practices are improved. However, they cannot really complain that the reform was *unexpected* – whether or not they in fact expected it – if they should have expected it. They cannot complain, if the sufficient evidence that the rules and practices will not remain in place was there a long ago, and they had a relatively easy access to that evidence. The claim that it is somehow characteristic to institutional reforms that they come like a bolt from the blue is simply false. In the European Union, for instance, people know quite well that all kinds of changes (concerning taxation, administration in workplaces, schools, public transportation, etc.) are possible, or even likely, although they may not know the content and timing of those changes. (Surely things are similar in Russia and many other countries.) Therefore, those who would like to defend the general claim that we should be cautious in changing the laws and other rules that guide our social and political life do not get full support from the Argument from Expectations. Sometimes institutional reforms do disappoint people's reasonable expectations, in other times they do not, and the correlation between reforms and feelings of relevant disappointment may not be strong enough to warrant general skepticism towards institutional reforms. (Räikkä 2014.)

---

<sup>57</sup> Intuitively, it might matter whether one's own behavior has given someone else a reason to form certain expectations as well as to place reliance on one's future behavior, so that disappointment of those expectations carries a cost to the disappointed person.

### 3. The Planning Argument

Consider the second argument. Let us call it the *Planning Argument*. Like the Argument from Expectations, the Planning Argument has two main premises. The first premise is the claim that we have a *prima facie* moral obligation not to complicate people's task too much when they try to make rational and detailed (long-term) plans. The second premise is the empirical statement that in certain circumstances institutional reforms – including reforms that may further justice – tend to complicate the making of rational and detailed plans for a considerable degree, and that those circumstances prevail today in most societies located in the northern hemisphere (e.g. in Russia and EU countries). They are rapidly changing circumstances where few things are predictable and reforms both within private sector and public institutions are so frequent that people face serious difficulties when they try to plan very basic things such as what to study in order to get a job and where to live so that one need not move next year again. The conclusion of the Planning Argument is that we have a *prima facie* obligation not to make more reforms, and that we should be cautious in changing the laws and other rules that guide our social and political life. Although the Planning Argument is consistent with the claim that all just reforms are morally permissible, the point of the argument is to say that even reforms that further justice need a special justification. The burden of proof is on the side of those who support reforms, be the reforms just or not.

The normative premise of the Planning Argument seems plausible. In *A Theory of Justice* (1971, 92,409-410) John Rawls builds his whole argument on the assumption that individuals are morally entitled to make rational long-term plans, and without this main premise his construction of the original position would not make any sense. However, we do not need Rawls' authority in order to see that the "right to plan" is of crucial importance and value. To attack against individuals' chance to make rational plans is to attack against their *freedom and agency*. Perhaps you have been in a situation where you have been annoyed because you are not told what will happen next, what things you will need, who is in charge, or when the situation changes. If you have, your annoyance was of moral kind, at least partly, and you were most probably justified to feel it. After all, those who kept you in the dark provided you with no appropriate chance to plan or anticipate, although they most probably could have provided it. If someone keeps you in the dark by the means of institu-

tional reforms, the situation is similar in relevant respects. Although reformers tend to describe their reforms as “necessary”, they are not necessary in any literal sense. Arguably, almost always, the reformers could decide not to reform, but they do not want to. An institutional reform can make rational planning very difficult for an individual, for it is often hard to say what the reform will imply, how many reforms will follow, and what will be their content and timing. Uncertainty makes *detailed plans* irrational: when anticipating is made almost impossible, a rational person keeps doors open for all kinds of scenarios. Keeping all doors open is time-consuming and frustrating, and does not really allow us to strive for our personal ends wholeheartedly. No doubt, even in “normal” circumstances, a rational person takes into account that she does not have *very specific* information about the future. (Cf. Rawls 1971; see also Lagerspetz 2016.)

The empirical premise of the Planning Argument says that, actually, we live in circumstances where institutional reforms tend to complicate the making of rational and detailed plans for a considerable degree.<sup>58</sup> Of course, that claim is hard to establish, but what we know is that (1) today people tend to make life plans that are of very “general kind” (having many university degrees, moving to big cities or abroad where labor markets are bigger) and that (2) global economic instability has forced governments and other institutions to radical reforms that seem to continue year after year everywhere. If someone thinks that we do *not* live in circumstances where institutional reforms tend to complicate the making of rational and detailed plans, it seems that she has the *burden of proof* to show that this is so. Notice that the empirical contention that institutional reforms tend to make rational planning overly complicated for individuals is consistent with the claim that the root cause of present uncertainty is, say, globalization rather than political and structural reforms (that are merely reactions to globalization). The empirical premise of the Planning Argument does not concern “root causes” of uncertainty and unpredictability. It only says that the reforms, whatever their background, tend to complicate the making of rational and detailed plans to a considerable degree. (Of course, some reforms may not complicate planning, and there can even be reforms that actually simplify individual planning.) Notice also that the empirical premise is not the claim that institutional re-

---

<sup>58</sup> Of course, someone who is interested in defending the idea that justice has priority over stability might argue that the reforms that tend to undercut planning, these days, are seldom undertaken to promote justice.

forms are the only sources of social uncertainty. It only says that they affect considerably, and mainly to the negative direction, perhaps along with many other factors (such as social media that may affect to planning chances negatively). Seen in this way, the empirical premise of the Planning Arguments sounds quite plausible (Räikkä 2014).

The Planning Argument implies that, in general, we should be cautious in changing the laws and other rules and organizational structures that guide our social and political life. Reforms need to be justified, and it does not suffice to show that they further justice or improve things in some other ways a bit. Instead, the reformers should show either that the forthcoming reform won't complicate planning too much, perhaps because prior warning was given a long time ago, or they should show that although the reform will complicate things, there are morally overriding reasons that accept the reform in any case.

### **4. Conclusion**

I have argued that, possibly, there are cases in which the value of stability is more important than the value of distributive justice. Stability is important as it allows people to make rational plans and brings about feelings of security and continuity. Of course, as argued by Bob Goodin (1990, 539), the “value of promoting security and stability in people's lives is only one value among many that we would like our social arrangements to serve”. However, it is very important value, for having a chance to make rational and detailed plans is essential to our freedom and agency.

A high degree of predictability does not imply stagnation. Making just reforms and respecting people's “right to plan” are consistent, if the reforms are appropriately designed, their effects are canvassed and publicly explained, and people are sufficiently and early enough informed about the content and timing of the reforms. Thus, a cautious attitude towards reforms should not be confused with political conservatism.

### **Acknowledgements**

The article is based on the paper that I presented together with Andrei Rodin in St. Petersburg State University in October 2015. I would like to thank him for allowing me to make use of the paper on the occasion of Eerik Lagerspetz's 60<sup>th</sup> birthday. I

would also like to thank Lars Vinx for helpful comments on an earlier version of the paper.

## References

Goodin, Robert (1990). “Stabilizing Expectations: The Role of Earning-Related Benefits in Social Welfare Policy”, *Ethics* 100: 530–553.

Feinberg, Joel (1980). *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*. Princeton: Princeton University Press.

Lagerspetz, Eerik (2016). *Social Choice and Democratic Values*. Heidelberg: Springer.

Simmons, A. John (2010). “Ideal and Nonideal Theory”, *Philosophy & Public Affairs* 38: 5–36.

Räikkä, Juha (2014). *Social Justice in Practice*. Heidelberg: Springer.

Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Oxford: Clarendon Press.

Sidgwick, Henry (1962). *The Methods of Ethics*. London: Macmillan.

## 15. Sopimusten tulkinnasta

*Seppo Sajama*

Itä-Suomen yliopisto  
[seppo.sajama@uef.fi](mailto:seppo.sajama@uef.fi)

### 1. Johdanto

Sopimusoikeus on oikeuden aloista filosofisin. Erityisesti sopimusten tulkintaan sisältyy runsaasti filosofisia ongelmia – tai ainakin ongelmia, joiden ratkaisemisessa filosofisista taidoista ei ole haittaa. Thomas Hobbesin *Leviathanin* 14. luku sisältää (luonnollisen oikeuden periaatteiden esittelyn keskeyttävän) perusteellisen tutkielman sopimusoikeuden peruskäsitteistä ja -ongelmista. Tiivistettynä ja vapaasti omin sanoin esittynä, kertomuksen juoni on seuraava:

- *Sopimukseksi* kutsutaan molemminpuolista oikeuksien siirtoa. Esimerkiksi kauppasopimuksessa myyjä siirtää ostajalle omistusoikeutensa esineeseen, ja ostaja luovuttaa myyjälle oikeutensa rahaansa.
- Kaupan kohteena olevan esineen siirto (luovutus) ja esineeseen kohdistuvan omistusoikeuden siirto ovat kaksi eri asiaa. Omistusoikeus voi siirtyä joko samanaikaisesti esineen kanssa, kuten käteiskaupassa, tai myöhemmin, kuten osamaksukaupassa.
- Tuleviin suorituksiin liittyy ongelmia. Sopimuksia, jossa kumpikaan ei tee suoritustaan heti, ei kannata tehdä luonnontilassa, jossa vallitsee kaikkien sota kaikkia vastaan ja sen myötä yleinen epäluottamuksen ilmapiiri. Valtio kuitenkin poistaa tuon ongelman. Kun on perustettu valtio, joka pakottaa ihmiset täyttämään sopimusvelvoitteensa, pelko petetyksi tulemisestä ei enää ole järkevä.

Hobbesin paras idea tiivistyy aforismiksi ”Sopimuksessa vaihdetaan ensin lupauksia ja sitten suorituksia”. Lupauksen ja suorituksen aikaerosta seuraa myös sopimusten hauraus, jonka poistamiseen tarvitaan valtio

sopimusten täytäntöönpanomekanismeineen – myös nozickilaisessa minimaalisessa valtiossa.

Lupauksen ja suorituksen aikaero aiheuttaa kiistat siitä, mitä oikeastaan luvattiin. Sopimuskiistassa tuomarin tehtävänä on saada selville, mitä oikeastaan on luvattu (ja mitä on suoritettu). ”Luvatusta” käytetään usein nimitystä *consensus ad idem*. Se on todella ongelmallinen käsite: Sen kunnioittaminen on yksilön autonomian kunnioittamista. Sopimusteksti on autonomisten yksilöiden itse itselleen kirjoittamaa lakia. Klassisen liberalistisen käsityksen mukaan tuomarin (valtion edustajan) ei pidä mennä kirjoittamaan sopimuksia sopijapuolille vaan ainoastaan panna täytäntöön heidän omia sopimuksiaan.

Ongelmallista on tällöin se, että sopimuksen (konsensuksen) sisältöä on lähes mahdotonta saada selville jälkeinpäin, erityisesti tilanteessa, jossa osapuolen *kannattaa* valehdella. Oikeuteen asti päätynyt sopimuskiista on tyypillisesti tilanne, jossa osapuolten kannattaa esittää itsensä kannalta hyödyllisiä tulkintoja alkuperäisen konsensuksen sisällöstä. Koska klassisen sopimusideologian sisäistänyt tuomari ei halua ryhtyä kirjoittamaan sopimuksia kiistan osapuolille, hän voi valita kahdesta vaihtoehdosta: joko hän julistaa toisen osapuolen version todenmukaiseksi tai hän toteaa, ettei mitään konsensusta ollut alun perinkään, joten ei ollut sopimustakaan, ja kanne hylätään. Peerlessin tapaus, johon jatkossa palataan, on paraatiesimerkki jälkimmäisestä strategiasta ja sen epäoikeudenmukaisuudesta.

Ei olekaan ihme, että 1800-luvun lopulla syntyi vastarintaliike O. W. Holmesin johdolla. Sen ydinajatus oli, että klassinen sopimusteoria kunnioittaa liikaa ihmisten yksityisautonomiamia. Mikään sopimus ei pidä, jos klassinen teoria otetaan kirjaimellisesti. Kumpikin osapuoli voisi aina vapautua ikävästä sopimusvelvoitteesta sanomalla: ”En minä *sitä* tarkoittanut”. Klassisen subjektiivisen teorian ongelma on se, että sopimuskiistat pitää aina ratkaista, mutta tuomari ei voi kaikissa tapauksissa sanoa: ”Koska konsensus puuttui, ei ollut sopimustakaan.” Mitä useammin tuomarit päätyvät tähän ratkaisuun, sitä tehottomammin sopimusoikeus toimii käytännössä. Siksi autonomisen yksilön mahdollisuutta valehdella omista aikomuksistaan pitää rajoittaa.

Holmesin objektiivisen teorian keskeinen oivallus oli tämä: ”Kummallakin sopijapuolella on oikeus odottaa, että toinen ymmärtää hänen sanansa normaalin kielenkäytön mukaisesti ja että siksi kumpikaan ei voi valittaa, jos hänen sanansa tulkitaan sen mukaisesti.” (Holmes 1899). Lyhyesti ja kantilaisesti sanottuna: jos sopijapuoli saisi itse päättää jälkikä-

## *Sopimusten tulkinnasta*

teen, mitä hän tarkoitti kirjoittaessaan nimensä sopimukseen, koko sopimusinstituutio romahtaisi.

Kannattaa kuitenkin huomata, että Holmesin aloittama protestiliike, joka oli myös oikeusrealismiksi kutsutun virtauksen alkulähde, oli liike *teorian* tasolla. Käytännössä tuomarit estivät subjektiivisen teorian älyttömyydet turvautumalla vielä sitäkin vanhempaan tulkintaoppiin, josta on käytetty mm. nimityksiä tekstualismi, literalismi ja formalismi. Sen mukaan sopimukset on tulkittava kirjaimellisesti, sen sisältämien sanojen tavanomaisten merkitysten mukaisesti.

Näin meillä on kolme kilpailevaa koulukuntaa ja niiden suosittamat kolme sopimusten tulkintaan suosittamaa sääntöä:

Tekstualismi/formalismi:	(S1) Seuraa sopimuksen sanamuotoa.
Subjektivismi/intentionalismi:	(S2) Seuraa osapuolten yhteistä aikomusta.
Objektivismi/kontekstualismi:	(S3) Seuraa järkevän ihmisen tulkintaa.

Käytän tämän kirjoituksen näiden kolmen koulun näkemysten ja niiden suosikkien monimutkaisten suhteiden selvittelyyn. Luvussa 2 tutkin sanan ”sopimus” kolmea merkitystä. Luvussa 3 samaan kohteluun joutuu sana ”tulkinta”. Luvussa 4 käsittelen perusnormien (S1) - (S3) luonnetta. Luvussa 5 esittelen tulkintatilanteen anatomian kuvauksen. Luvussa 6 avaan edellisen luvun mustan laatikon ja osoitan tulkintanormien (S1) - (S3) tehtävän siinä.

## **2. Mitä sopimusten tulkinnassa tulkitaan?**

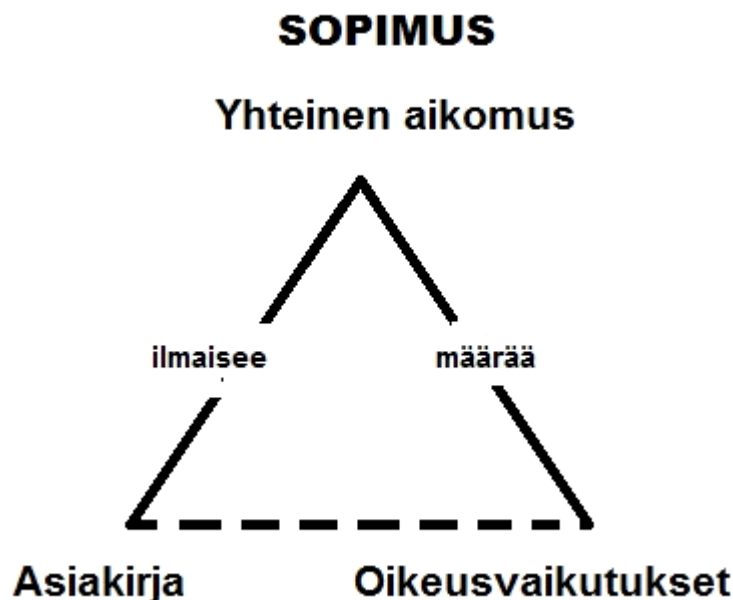
Vaikka sopimuksen käsitettä ei voi määritellä vedenpitävästi, siitä voidaan sanoa monia asioita lähes yleispätevästi eli lähes kaikista sopimuksista pätevällä tavalla. Yksi näistä asioista on Arthur L. Corbinin (1952, § 3) tekemä erottelu sanan ”sopimus” kolmen toisiinsa liittyvän merkityksen välillä. (i) Sopimukseksi voidaan sanoa sopimuspaperia eli asiakirjaa (*document*), johon on kirjoitettu sopimuksen ehdot. (ii) Myös osapuolten yhteisymmärrystä (*agreement*) eli yhteistä aikomusta voidaan sanoa sopimukseksi. Tämä lienee myös sanan alkuperäinen merkitys. (iii) Lopulta myös sopimuksen oikeusvaikutuksia (*legal consequences*) eli tyypillisesti omistusoikeuksien siirtojen kokonaisuutta voidaan kutsua sopimukseksi.



Nämä kolme merkitystä eivät ole vaihdettavissa *salva veritate*, vaan usein lausekonteksti määrää, missä merkityksessä sana ”sopimus” kulloinkin esiintyy. Esimerkiksi: (i) ”Hän poltti sopimuksen” puhuu asiakirjasta. (ii) ”Heidän sopimuksensa ei pitänyt, vaan he ryhtyivät käräjöimään” puhuu yhteisymmärryksestä. Ja (iii) ”Käräjillä selvisi, että heidän sopimuksensa oli pätemätön, koska orjasopimuksia ei panna täytäntöön” puhuu oikeusvaikutuksista.

Mikään näistä kolmesta sopimuksen elementistä – tai ehkä paremminkin aspektista – ei ole olennainen eli jokaiselle sopimukselle välttämättä kuuluva piirre. Sen osoittavat seuraavat tarkastelut. (i) Suullisetkin sopimukset eli sopimukset, joita ei ole ikuistettu asiakirjaksi, ovat oikeita sopimuksia, vaikka niihin liittyykin suuria näyttövaikeuksia. (ii) Sopijapuolet voivat aidosti ja vilpittömästi uskoa, että heidän laatimansa sopimuspaperi ilmaisee heidän yhteisen tahtonsa, vaikka tosiasiallisesti mitään yhteisymmärrystä asiasta ei ole, mikä tosin selviää ehkä vasta tuomioistuinten käsittelyssä. (iii) Myös pätemättömät (oikeusvaikutuksettomat) sopimukset ovat tavallaan sopimuksia. Olisi kovin hankalaa puhua niistä, ellei niistä saisi käyttää sanaa ”sopimus”.

Nämä kolme sopimuksen aspektia liittyvät toisiinsa tavalla, joka tuo mieleen semanttisen kolmion:



Kuvasta käy ilmi *yhteisymmärryksen* eli *yhteisen aikomuksen* keskeinen rooli triossa. Asiakirja *ilmaisee* yhteisymmärryksen, joka puolestaan *määrää* –

## *Sopimusten tulkinnasta*

tietysti tuomarin myötävaikutuksella – oikeusvaikutukset. Mutta mitä näistä kolmesta me tulkitsemme silloin, kun tulkitsemme sopimusta?

- *Yhteisymmärrys* ei ole sopiva tulkinnan kohde, kahdesta syystä. (i) Sitä ei välttämättä edes ole olemassa, koska osapuolet ovat kärjäsalissa *erimielisiä* siitä, mistä oikein tuli sovittua. (ii) Jos yhteisymmärrys todella on olemassa, sitä ei enää tarvitse lähteä tulkitsemaan. Pikemminkin on niin, että yhteisymmärrys on tulkinnan tavoiteltu tulos ja päätepiste, eikä suinkaan tulkinnan kohde tai lähtöpiste.
- *Oikeusvaikutuksetkaan* eivät kelpaa tulkinnan kohteiksi, koska niitä ei ole olemassa silloin, kun sopimuksen tulkinta tapahtuu. Vasta tuomarin suorittama tulkinta-akti *synnyttää* oikeusvaikutukset. Potentiaalisesti ne tietysti voivat olla olemassa jo ennen tuomarin ratkaisua, mutta aktuaalisina niitä ei ole olemassa. Itse asiassa sopijapuolten yhteinen intentio on sama asia kuin ”potentiaalinen oikeusvaikutus”: he haluavat yhteisymmärryksellään saada aikaan nuo vaikutukset ja usein kirjoittavat varmuuden vuoksi paperille yhteisymmärryksen sisällön – tai sen minkä he uskovat olevan tuo sisältö.
- *Asiakirja* jää näin ainoaksi asiaksi, jonka voidaan järkeväksi sanoa olevan tulkinnan kohteena eli tulkittavana asiana. Tämä on myös kielenkäytön kannalta hyvä ratkaisu: mehän tulkitsemme ennen muuta *tekstejä*, ja näistä kolmesta sopimuksen aspektista vain asiakirja on teksti. Sen sijaan yhteisymmärrystä ja oikeusvaikutuksia voisi vain postmodernisti kutsua ”teksteiksi”.

On siis mahdotonta välttää johtopäätöstä, että tulkinnan kohteena on sopimusasiakirja. Suulliset sopimukset eivät ole vastaesimerkki tälle teesille, koska niitäkin pitää tulkita. Niidenkään oikeusvaikutukset eivät ole tulkinnan kohde vaan sen lopputulos. Eikä niihin sisältyvä yhteisymmärrykään kaipaakaan tulkintaa. Tähän voidaan tietysti väittää vastaan: ”Mutta jos asiakirjaa ei ole, mitä silloin tulkitaan?” Lyhyt vastaus on: *evidenssiä*. Jotta voisimme tietää suullisen sopimuksen sisällön, meillä on oltava jonkinlaista todistusaineistoa alkuperäisen yhteisymmärryksen olemassaolosta sopimuksen tekemisen hetkellä. Koska kirjallista evidenssiä ei oletuksen mukaan ole – ei ainakaan sopimusasiakirjan muodossa – meidän on tyydyttävä *suulliseen* evidenssiin. Tähän kategoriaan kuuluvat muiden ihmisten todistukset sopimuksenteon tilanteesta ja erityisesti siinä vaihdetuista sanoista. (Sillä ovatko nuo *todistukset* suullisia vai kirjallisia, ei ole olennaista merkitystä.)

### 3. ”Tulkinnan” monet merkitykset

Juristit ovat kehittäneet lukuisia käsitteellisiä erotteluja tulkinnan käsitteen ympärille. Ne kaikki sisältyvät tulkintaan sanan laajassa merkityksessä, joten niistä ei ole suurta haittaa. Hyötyäkin niistä on yhteyksissä, joissa pelkän ”tulkinnan” käyttö synnyttäisi epäselvyyttä. Seuraava esitys perustuu Hector MacQueenin ja Joe Thomsonin (2000, § 3.39) sekä Bert Lehrbergin (1998, 16-18) näkemyksiin.

Sanaa ”tulkinta” voi tarkoittaa ainakin neljää eri asiaa: (a) varsinaista tulkintaa, (b) sopimuksen ehtojen identifiointia, (c) sopimusehtojen täydennystä ja (d) oikeusvaikutusten selvittämistä (*construction*).

(a) *Tulkinnalla* sanan suppeassa mielessä selvitetään sopimustekstin abstrakti merkitys. Esimerkkinä tästä voisi käyttää edellä ollutta Holmesin lausetta ”each party to a contract has notice that the other will understand his words according to the usage of the normal speaker of English”. Se sisältää vanhahtavan konstruktion *HAVE + NOTICE + THAT*, joka merkitsee Websterin vuoden 1828 sanakirjan mukaan ”have information, knowledge, etc., that”. Sitä on helppo kuvitella käytetyn 1800-luvun sopimuksissa.

(b) *Sopimusehtojen identifiointi* tarkoittaa tulkinnalla selvennetyn tekstin ”olennaisten” ja ”epäolennaisten” osien erottamista. Englannissa näistä osista käytetään nimityksiä ”terms” ja ”conditions”. Jos sopimustekstissä sanotaan, että kaupan kohteena oleva puuvillalasti tulee Peerless-nimisellä laivalla Bombaysta (”ex Peerless from Bombay”), tuomarin on ratkaistava, onko väliä sillä, kummalla samoihin aikoihin Bombaysta lähteneellä Peerlessillä lasti tulee, mikäli samannimisiä laivoja onkin kaksi. Kysymys on siis siitä, miten nimi ”Peerless” pitää tulkita: onko se erisnimi (rigidi designaatori), joka voi viitata vain yhteen laivaan, vai onko se ”yleisnimi”, joka tarkoittaa mitä tahansa laivaa, jonka kyljessä tai perässä tai virallisissa papereissa on sana ”Peerless”? Juridisesti ilmaistuna: onko puuvillan tuleminen tietyllä Peerlessillä sopimuksen *term* vai *condition*? Mystisen Peerlessin tapaukseen palaamme vielä.

(c) *Täydentämisellä* sopimukseen liitetään ehtoja, joita siinä ei alun perin ollut mutta jotka siinä olisi pitänyt olla. Bert Lehrbergin luonnehdinnan mukaan ”[t]äydentämisellä määritetään, miten on tehtävä kysymyksissä, joihin [sopimusteksti] ei vastaa” (1998, 16). Tulkintasäännöt kertovat, miten hämäryys poistetaan, mutta kaikki ongelmat eivät poistu näin, koska sopimusteksti saattaa olla jättänyt jonkin seikan kokonaan mainitsematta. Se täytyy lisätä sinne, jotta sopimuksesta tulisi järkevä. Täydentämisessä on siten kyse siitä, että oikeus lisää sopimukseen ehtoja, jotka

## *Sopimusten tulkinnasta*

sen tekstissä olisi oltava, jotta se olisi pantavissa täytäntöön. Täydentämistä on monenlaista. Sopimukseen voidaan lukea sisälle mm.:

- *Pakottavat ehdot*, esimerkiksi postimyyntiasiakkaan kahden viikon palautusoikeus, luetaan automaattisesti sisään jokaiseen sopimukseen, jossa sitä joko ei ole mainittu tai jossa siitä on yritetty vapautua. (Täydentämisen peilikuvan, kiellettyjen ehtojen poistamisen, voisi myös mainita tässä yhteydessä.)
- *Tahdonvaltaiset ehdot* luetaan sisälle niihin sopimuksiin, joissa niistä ei ole eksplisiittisesti irrottauduttu.
- Sellaiset ehdot, jotka tekevät sopimuksesta järkevän ja toimivan. Tällaista puutuvaa tietoa ammennetaan varsinkin vakiintuneesta kauppatastavasta.

(d) *Konstruktioilla* määritetään sopimuksen synnyttämät oikeudet ja velvollisuudet. Vaikka tietäisimme (a):n jälkeen, mitä sopimusteksti tarkoittaa abstraktilla tasolla, ja (b):n jälkeen, mitkä ovat sen oikeudellisesti relevantit ja irrelevantit osat, emme vielä tietäisi, mitä vaikutuksia (oikeuksien siirtoja) sopimuksella on. Ne otetaan selville kolmannessa vaiheessa, konstruktiossa.

Nämä neljä riittäkööt ”tulkinnan” monimerkityksisyyden osoittamiseksi. On vielä syytä huomata, että käytännössä ne eivät ole toisistaan riippumattomia (laajasti käsitetyn) tulkinnan osia eivätkä välttämättä peräkkäin tapahtuvia prosesseja. Ne suhtautuvat toisiinsa samalla tavalla kuin muoto ja aine Aristoteleen metafysiikassa: ne ovat ajattelun tasolla erotettavia osia tai momenteja, eivät reaalisesti toisistaan irrallisia osia.

## **4. Sopimustentulkinnan kolme perussääntöä**

Sopimusoikeuden olemassaolon edellytys on sen toiminnan vakaus eli oikeusvarmuus, toisin sanoen se, että kansalaiset voivat luottaa siihen, että heidän asiansa käsitellään oikeudessa samalla tavalla ja samojen periaatteiden mukaan kuin muutkin samanlaiset asiat. Yksi keskeinen vakauden tae on tulkintasääntöjen noudattaminen.

Teologiassakin on omat raamatuntulkintasääntönsä, joiden tärkein tehtävä on estää liian villit, kirkon opin yhtenäisyyttä vaarantavat, allegoriset tulkinnat. Esimerkiksi Tuomas Akvinolaisen aikoinaan esittämät neljä tulkintasääntöä ovat edelleenkin katolisen kirkon tulkintaopin perusta. Eikä vain sen. Teologi Friedrich Schleiermacherin protestanttinen versio Tuomaan säännöistä vaikutti syvästi hänen ystävänsä juristi

Friedrich Carl von Savignyyn, jonka neljän tulkintakaanoin järjestelmä on – pienin muutoksin – edelleenkin saksalaisen oikeudellisen tulkintaopin kivijalka (Savigny 1840, 212-214).

Nämä neljä tulkintakaanonia ovat sanamuodon mukainen eli tekstuaalinen (lyh. TXT), kirjoittajan aikomukseen perustuva eli intentionaalinen (INT), johdonmukaisuutta ja koherenssia korostava systemaattinen (SYS) ja tehokkuutta korostava teleologinen (TEL). Ne osoittavat neljä mielekästä tutkimuslinjaa, joita pitkin melkein mitä tahansa tulkittavaa tekstiä voidaan lähestyä. Tällöin

TXT kysyy: mikä on käytettyjen sanojen tavanomainen merkitys?

INT kysyy: mikä on sanojen käyttäjän tarkoitus?

SYS kysyy: miten sanottu *sopii yhteen* muun relevantin materiaalin kanssa?

TEL kysyy: mikä tulkinta tekee sanotusta ”tehokkaan”?

Huomionarvoista on kirjaimellisen eli sanamuodon mukaisen tulkinnan ensisijaisuus. Se takaa tulkintaprosessin tuloksen ennustettavuuden eli juridiikassa oikeusvarmuuden ja teologiassa puhtasoppisuuden.

Eri maissa noudatettavat (ja varsinkin opetettavat) sopimustentulkintasäännöt muodostavat melkoisen kirjavan joukon. Joissakin maissa säännöt on kirjattu lakiin. Esimerkiksi Espanjan siviililakikirjassa esitetään toistakymmentä sääntöä, Saksassa sääntöjä on kaksi ja Pohjoismaiden yhteisessä sopimuslaissa (jota Suomessa kutsutaan oikeustoimilaiksi) ei ole katsottu tarpeelliseksi esittää yhtäkään varsinaista tulkintasääntöä. Englannissa sopimusten tulkintaa sääntelevät nykyisin lordi Hoffmannin vuonna 1998 tapauksessa *Investors Scheme Ltd v. West Bromwich Building Society* esittämät pohdinnat. Tilanteen kirjavuudesta huolimatta jokaisessa mainituista oikeusjärjestelmistä noudatetaan samoja kolmea sopimustentulkinnan perussääntöä (S1) – (S3):<sup>59</sup>

<sup>59</sup> Steven J. Burton (2009, luvut 1 ja 2) on esittänyt saman sääntöjoukon, vaikka hänen listallaan (S3) edeltääkin (S2):ta. Tämä kolmen säännön systeemi löytyy ainakin rivien välistä myös Mika Hemmolta (2005, 329): ”Ellei sopimuksen [i] ulkoiseen muotoon ja [ii] osapuolten tarkoituksista saatavaan selvitykseen perustuva tulkinta ratkaise sopimuksen sisältöä, joudutaan jäljelle jäänyt tulkinnanvaraisuus poistamaan [iii] tavoitteellisen tulkinnan keinoin.” Hemmo esittää siis maalaisjärjen mukaista järjestystä: (i) *ensin* katsotaan sopimustekstiä, ja jos se ei anna selvää tulosta, (ii) *sitten* katsotaan sopijapuolten todellisia aikomuksia, ja jos niistä ei saa selvää, (iii) *lopuksi* pohditaan, miten järkevä puolueeton tarkkailija ymmärtäisi asian.

## *Sopimusten tulkinnasta*

- (S1) Seuraa sopimusasiakirjan sanamuotoa.
- (S2) Seuraa sopijapuolten yhteistä aikomusta.
- (S3) Seuraa järkevän ihmisen tulkintaa.

Neljänneksi normiksi voitaisiin ottaa vielä seuraava:

- (S4) Jos (S1) – (S3) eivät tuota tulosta, sopimusta ei ole syntynyt.

Monet sopimusteoreetikot eivät hyväksyisi (S4):ää *tulkintanormiksi*, koska he haluavat erottaa kysymykset sopimuksen *synnystä* ja sen *tulkinnasta*. Heidän mielestään on ensin kysyttävä, *onko* sopimus syntynyt, ja vasta sitten selvitettävä, *mikä* on sen merkitys. Vaikka teoriassa tällainen ero (joka muistuttaa keskiajan skolastikkojen tekemää *an sit* ja *quid sit* -distinktiota) voidaan tehdä, se tuskin on kestävä käytännössä, koska kysymykset sopimuksen olemassaolosta, eli käytännössä normin (S4) soveltamisesta, voidaan ratkaista vasta sopimustekstin ymmärtämisen – siis normien (S1) – (S3) käytön *yrittämisen* – jälkeen. (Vrt. kielifilosofian oppi ”merkitys edeltää totuutta”.)

Nämä kolme sääntöä eivät *tällaisinaan* tunnu kovin hyviltä tulkintakäytännön ohjenuorilta.

(i) Nehän tuntuvat sallivan aivan millaisen tulkinnan tahansa. Jos tulkitsija sanoo mielikuvituksellisen tulkintansa lopuksi ”Ja tätä mieltä on muuten kuka tahansa järkevä ihminen”, niin eikö sitä voi pitää (S3):n seuraamisena? Ei voi. Tulkitsijan on myös osoitettava, että hänen tulkintansa on käytännöllisesti järkevä eli että se on (1) linjassa muiden vastaavien tapausten ratkaisujen kanssa (”oikeudenmukainen”) ja (2) järkevä taloudellisessa mielessä (”tehokas”).

(ii) Sääntöjen keskinäiset suhteet eivät tunnu selviltä, koska yhdessä ja samassa tilanteessa voidaan usein soveltaa kaikkia kolmea samalla kertaa: (S3):n suosittama järkevän ihmisen tulkinta sopimusasiakirjasta voi olla myös sama kuin (S1):n tarjoama sanamuodon mukainen tulkinta, joka voi myös olla sama kuin (S2):n ehdottama sopijapuolten yhteinen aikomus. Onhan erittäin todennäköistä, että (i) sopijapuolet kirjaavat *yhteisen aikomuksensa* sopimuspaperiin, (ii) jonka *sanamuoto* ilmaisee selvästi heidän yhteisen tahtotilansa, (iii) minkä *kuka tahansa rationaalinen ihminen*, joka tuntee asian faktat, näkee välittömästi.

Kaikki kolme sääntöä ovat kuitenkin tarpeen, sillä säännöt *voivat* yksittäisessä tilanteessa vetää eri suuntiin ja tarjota erilaisia ratkaisuja. Peerlessin tapaus eli *Raffles v. Wichelhaus* 1800-luvun puolivälistä on *common law* -sopimusoikeuden klassikko. Sen faktat ovat seuraavat. Wichelhaus oli

sitoutunut ostamaan Rafflesilta lastin puuvillaa, jonka oli sopimustekstin mukaan määrä tulla ”Peerlessillä Bombaysta” (”ex Peerless from Bombay”). Kumpikaan heistä ei tiennyt, että Bombaysta oli tulossa kaksi Peerless-nimistä laivaa, joista vain toisen lastin Raffles omisti. Kun Rafflesin lasti saapui joulukuussa lähteneellä Peerlessillä, Wichelhaus kieltäytyi ottamasta sitä vastaan sillä perusteella, että hän ei halunnut *tätä* lastia vaan sen toisen puuvillaerän, joka oli tullut lokakuussa Bombaysta lähteneellä toisella Peerlessillä. Raffles haastoi Wichelhausin oikeuteen ja vaati vahingonkorvausta. Oliko hän oikeutettu korvaukseen? Säännöt (S1) – (S3) voisivat antaa seuraavat vastaukset:

- (S1):n vaatiman kirjaimellisen tulkinnan mukaan Wichelhausin olisi pitänyt ottaa lasti vastaan, koska se oli puuvillaa ja se oli tullut Peerlessillä Bombaysta. Parin kuukauden viivästymisenkin oli aivan normaalia purjelaivojen aikakaudella.
- (S2):n mukaan taas ratkaisevaa on se, mistä on ”todella” sovittu. Oikeus otti tiukan linjan: koska Raffles tarjosi joulukuun Peerlessin lastia mutta Wichelhaus halusi lokakuun Peerlessin lastin, mitään yhteisymmärrystä (*meeting of minds, consensus ad idem*) ei ollut koskaan ollutkaan eikä siten mitään sopimustakaan. Wichelhausilla oli näin ollen täysi oikeus hylätä Rafflesin toimittama puuvillalasti.
- (S3):n mukaan ratkaisevaa on se, miten käytännöllisesti järkevä ihminen asian näkee. Olennaista tilanteessa on se, että Wichelhaus halusi puuvillaa ja sai haluamansa ja vielä sen nimisellä laivalla kuin oli halunnut. Se, oliko hän *todella* tarkoittanut toista samannimistä laivaa, on täysin irrelevanttia. Jos Wichelhaus saisi rikkoa sopimusta, myös jokainen muu saisi rikkoa sellaista sopimusta, jonka teksti ei vastannut jotain hänen toivettaan, jota hän ei ollut ymmärtänyt ilmaista sopimushetkellä. Siksi Wichelhausilla ei ollut oikeutta hylätä Rafflesin lastia.

Oikeus ratkaisi asian Wichelhausin eduksi. Ratkaiseva seikka oli konsensuksen puuttuminen ja siitä seuraava sopimuksen syntymättä jääminen. Nykyisin vastaava tapaus ratkaistaisiin erittäin todennäköisesti Rafflesin hyväksi. Tapauksen erittäin hämärästi perusteltu ratkaisu on tosin edelleen ainakin teoriassa englantilaisia tuomareita velvoittava ennakkotapaus, jota heidän pitäisi seurata.

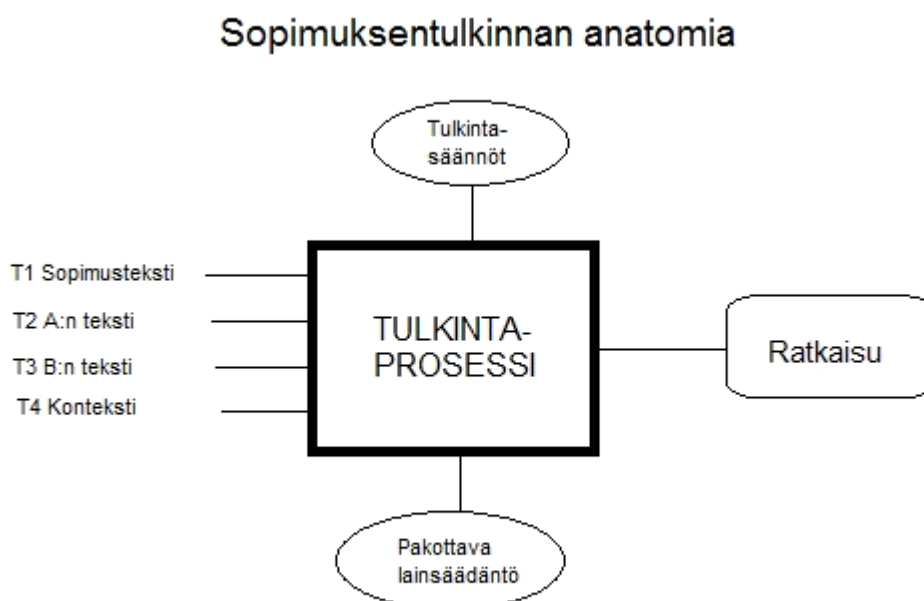
## Sopimusten tulkinnasta

Selitys Wichelhausin omituiselle käytökselle löytyy tapauksen virallisen ratkaisun ulkopuolelta. Sopimuksen solmimisen jälkeen puuvillan maailmanmarkkinahinta oli yllättäen romahtanut, kun New Orleansin satamasta voitiin taas sisällissodan loputtua viedä halpaa puuvillaa maailmalle. Wichelhaus oli ymmärrettävästi haluton ostamaan kallista intialaista, kun saatavilla oli halpaa amerikkalaistakin. (Yksityiskohdat löytyvät A. W. B. Simpsonilta (1997, luku 6).)

Tätä jälkiviisauden suomaa etua ei ole käytettävissään nykyisillä common law -tuomareilla, jotka joutuvat edelleen (ainakin periaatteessa) ottamaan Peerlessin tapauksen ratkaisun huomioon ratkaistessaan itse sitä muistuttavia tapauksia mutta joutuvat pitäytymään tapauksen lievästi sanottuna kryptiseen ratkaisutekstiin ja teeskentelemään, että he löytävät sieltä jonkin järkevän periaatteen. Myös englantilaisten sopimusoikeuden oppi- ja käsikirjojen tekijät osoittavat ihailtavaa tiedollista pidättyvyyttä eivätkä koskaan viittaa näihin Peerlessin tapauksen ”salaisiin faktoihin”. Ja monissa koko tapaus ohitetaan kaikessa hiljaisuudessa.

## 5. Tulkinta neljän tekstin synteessä

Sopimuksen tulkintatilanne voidaan esittää karkeasti seuraavan kaavion muodossa:





Tämän mallin mukaan sopimuksen tulkinta on neljän ”tekstin” yhteen sovittamista. Se on kuin johtopäätöksen tekemistä neljästä havaintopremissistä induktiivisen logiikan lakeja noudattaen tai uskottavan kertomuksen kehittämistä Jeesuksen elämästä neljän evankeliumin fragmentaaristen ja osin ristiriitaisten tietojen pohjalta, kirjallisuusestetiikan normeja seuraten. Prosessi ei siis missään tapauksessa ole luonteeltaan deduktiivinen.

Nämä neljä perustekstiä ovat T1 sopimusasiakirjan teksti, T2 osapuoli A:n versio, T3 osapuoli B:n versio ja T4 konteksti eli teksti, joka kuvaa ne olosuhteet, joissa sopimus syntyi. Kannattaa huomata, että ”konteksti” tarkoittaa järkevän puolueettoman ihmisen antamaa *raporttia* sopimustilanteen faktoista – ei suinkaan noita faktoja *itseään*. Tätä ensi kuulemalta ehkä outoa näkemystä on helppo puolustaa. Ei ole näet mahdollista, että itse sopimuskonteksti kaikkine fyysisine ja mentaalisine osineen pääsisi sisään tuomarin päässä tapahtuvaan tulkintaprosessiin. Miten kuukausia vanhat *faktat* voisivat päästä sisään tänään tapahtuvaan tulkintaprosessiin, kun niitä itseään ei enää ole olemassa?

Siksi onkin uskottavampaa sanoa, että konteksti saattaa kyllä koostua faktoista, mutta tulkintaprosessin *inputina* eivät toimi alkuperäiset faktat itse vaan jonkun ihmisen laatima *kuvaus* niistä. Ja tämä kuvaus on teksti, jota voidaan kutsua ”kontekstiksi” tai ”kon-tekstiksi”.

Nämä neljä tekstiä eivät ole täysin irrallisia toisistaan. Moniin niistä voi sisältyä täysin sama informaatio. On esimerkiksi enemmän kuin todennäköistä, että asianosaisten A:n ja B:n versiot sopimuskontekstitalanteesta eli T2 ja T3 menevät joiltakin osiltaan päällekkäin T4:n eli puolueettoman tarkkailijan raportin (”kontekstin”) kanssa. Elleivät ne menisi, tuomari ei saisi mitään selvää jutusta.

Eri tekstien sisältämän informaation ei tarvitse olla yhteen sopivaa. Päinvastoin, koska oletuksen mukaan asiaa selvitetään *oikeudessa*, on todennäköistä, että T2 ja T3 eivät sovi yhteen. (Jos ne sopisivat, miksi ihmisessä A ja B käräjäisivät?)

Kuvaan kuuluu myös kaksi ulkopuolista tekijää, jotka voi nekin halutessaan käsittää teksteiksi. Ensimmäisen tekijän muodostavat tulkintasäännöt. Ne kertovat, miten noita neljää *input*-tekstiä pitää käsitellä *output*-tekstin eli tuomion tuottamiseksi. Toisen ulkopuolisen tekijän muodostavat pakottavan lainsäädännön normit. Ne kieltävät panemasta täytäntöön mm. palkkamurhasopimuksia. (Eri maissa sopimustentulkintanormit realisoituvat eri tavoin. Esimerkiksi Suomessa ne ovat olemassa vain oikeuskäytäntönä, mutta Ranskassa ne on kirjattu siviililakikirjaan.)

## *Sopimusten tulkinnasta*

”Konteksti” on tärkeä mutta hämärä sana. Sitä voisi selventää sanomalla, että sääntö (S1) ”Seuraa sopimustekstiä” käskää tutkimaan sopimuksen *tekstiä*, kun taas säännöt (S2) ”Seuraa yhteisymmärrystä” ja (S3) ”Seuraa järkevän ihmisen tulkintaa” käskävät tutkimaan *tekstiä ja sen kontekstia*. Tarkemmin sanottuna sääntö (S2) kehottaa tutkimaan sopimuksen subjektiivista ja sääntö (S3) sen objektiivista kontekstia.

Tällöin sopimustekstin ”subjektiivisella kontekstilla” tarkoitetaan niitä psyykkisiä tiloja (uskomuksia, haluja jne.), joita sopijapuolilla oli sopimuksen tekemisen hetkellä. Ja sopimuksen ”objektiivisella kontekstilla” tarkoitetaan niitä ulkomaailmassa olevia seikkoja, joihin sopimusteksti ja sopijoiden psyykkiset tilat viittaavat. (Ero subjektiivisen ja objektiivisen kontekstin välillä on erittäin epäselvä, koska sopimuksen subjektiiviseen kontekstiin kuuluvat psyykkiset tilat tyypillisesti heijastavat sopimuksen objektiivista kontekstia ja niiden olemassaolo päätellään objektiivisesti havaittavissa olevasta käyttäytymisestä.)

## **6. Tulkintalaatikon avaaminen**

Stephen Woolman (1994, 99) kuvaa sopimusta tulkitsevan tuomioistuimen tehtävää näin: ”Tuomioistuimen velvollisuus on määrittää tarkasti (a) mitkä sopimuksen ehdot ovat, ja (b) mitä oikeusvaikutuksia noille ehdoille on annettava.” Toisin sanoen: ensin ”tulkitaan” eli selvitetään sopimuksen sisältö ja sitten ”konstruoidaan” eli päätetään, miten se pannaan täytäntöön. Tämä *tulkinta + konstruktio* on juuri se prosessi, jota edellisessä jaksossa yritin kuvata, mutta kovin abstraktilla tasolla. Nyt yritän yhdistää kahden edelliset luvun tulokset ja kurkistaa sisään luvun 5 kaaviossa olevaan tulkintaprosessi-laatikkoon ja esittää hypoteesin siitä, miten luvussa 4 esitellyt säännöt (S1) – (S3) toimivat luvussa 5 esitellyn laatikon sisällä.

Yksinkertaisimmillaan tulkintaprosessi voisi edetä seuraavan ”tietokoneohjelman” mukaisesti. Lainausmerkit sanan ympärillä osoittavat, etten todellakaan usko, että tietokone voitaisiin ohjelmoida tulkitsemaan sopimuksia.

**LUE T1 - T3**

|  
 Onko ristiriitaa? ----- EI -----> **Käytä (S1)**

|  
 ON

|  
 Onko T2:n ja T3:n  
 välillä ristiriitaa? ----- EI -----> **Käytä (S2)**

|  
 ON

**LUE T4**

|  
 Soveltuuko (S3)? ----- EI -----> **Käytä (S4)**

|  
 KYLLÄ

|  
**Käytä (S3)**

Tämä ohjelma on tietysti täysin epärealistinen (lineaarinen) kuvaus tuomarin päässä tapahtuvasta (ei-lineaarista) päätöksentekoprosessista. Kuvan tehtävä on vain osoittaa, että jokaiselle normille löytyy oma järkevä tehtävänsä, jota mikään toinen normi ei hoida (ainakaan yhtä hyvin), ja että mikään tehtävä ei jää hoitamatta. Ilmeisistä puutteistaan huolimatta mallista voi nähdä muitakin kiinnostavia asioita:

(1) (S1):n ensisijaisuus suhteessa muihin sääntöihin käy ilmi siinä, että jos tekstien T1 – T3 välillä ei ole ristiriitoja, kyseessä on rutiinitapaus, jossa noudatetaan (S1):n mukaisesti sopimustekstin T1:n sanamuotoa. Käytän sanaa ”ristiriita” hyvin väljässä mielessä, jolloin sen synonyyminä voisi käyttää esimerkiksi sanaa ”kitka”.

(2) Jos tekstien T1 – T3 välillä on ristiriitoja, ne on tietysti ratkaistava. Aluksi katsotaan, onko sopijapuolten versioiden T2 ja T3 välillä kitkaa. Ellei ole, noudatetaan (S2):n mukaisesti heidän yhteistä tahtoaan, vaikka se poikkeaisi T1:n kirjaimellisesta merkityksestä.

(3) Näin on käsitelty tapaukset, joissa joko ei ole lainkaan ristiriitoja tai ei ole ristiriitaa osapuolten versioiden välillä. Jäljelle jäävät tapaukset, joissa sopijapuolet aidosti kiistelevät. Oikeudenkäyntiin asti edenneistä tapauksista suurin osa kuulunee tähän kategoriaan.

(4) Tähän mennessä ei ole tarvinnut astua tekstien T1 – T3 ulkopuolelle. Jos tulkintaongelma ei ratkea sääntöjen (S1) ja (S2) avulla, on tulkinta-apua haettava tekstistä T4 eli kontekstin kuvauksesta ja (S3):n järkev-

## *Sopimusten tulkinnasta*

tä ihmiseltä (käytännössä tuomarin *alter egolta*). Järkevä ihminen taas antaa neuvojaan SYS- eli koherenssi- ja TEL- eli tehokkuustarkastelujen muodossa.

(5) Laatikosta tulee ulos tuomarin ratkaisu. Koska se on *rationaalinen* rekonstruktio, sillä on kaksi tuttua johtotähteä: oikeudenmukaisuus (jota vaatii SYS-kaanon) ja tehokkuus (jota vaatii TEL-kaanon).

Muutama selventävä kommentti on tarpeen.

Kohtaan (2): Useat säännöt asettavat (S2):n ”numerojärjestyksessä” (S1):n edelle. Se ei kuitenkaan tarkoita sitä, että (S2) olisi tärkeämpi sääntö kuin (S1), koska useimmiten (S2):n korostama sopijapuolten yhteinen tahtotila *sopimuksen solmimisen hetkellä* saa ilmauksensa jo sopimustekstin sanamuodossa. Siksi (S1) ja (S2) antavat usein saman tulkintasuosituksen.

Kohtaan (3): Säännöt (S1) ja (S2) eivät suinkaan ole turhia, vaikka useat – ehkä useimmat – *oikeuteen asti tulevat* jutut eivät ratkeakaan niiden avulla. Kun sopimus ymmärretään Woolmanin luonnehdinnan mukaisesti sopimusehtojen joukoksi, nähdään helposti (S1):n ja (S2):n tarpeellisuus. Käräjille ajautuneet sopijapuolet eivät suinkaan ole eri mieltä *kaikista* asioista, *kaikista* sopimusehdoista. Siksi on järkevää suodattaa kiistan ulkopuolelle ne asiat, joista ollaan yhtä mieltä. Ja sen tekevät juuri (S1) ja (S2). Sen jälkeen päästään käsiksi itse kiistan ytimeen, jota yritetään purkaa säännöllä (S3) eli SYS- ja TEL-kaanonien piiriin kuuluvilla tarkasteluilla (kantilaisilla ja utilitaristisilla argumenteilla).

Kohtaan (4): T4:n lukeminen jo aikaisemmin ei suinkaan ole kiellettyä. Se että tässä mallissa T4 luetaan vasta (S1):n ja (S2):n soveltamisen epäonnistuttua, tarkoittaa vain sitä, että ”sisäisten” keinojen loputtua on pakko turvautua ”ulkoisiin”. Englantilaisilla oli aiemmin käytössä Four Corner Rule, joka kieltää tulkinnassa menemästä sopimustekstin ulkopuolelle. Vaatimusta pidetään nykyisin mahdottomana. Esimerkiksi lordi Hoffmannin tapauksen *Investors Scheme Ltd v. West Bromwich Building Society* (1998) yhteydessä esittämä ”virallisen” tulkintanormiston kolmas sääntö sallii ”relevantista taustatiedon” käytön.

Koko viiden säännön systeemi lyhennettynä:

(H1) Tulkinnan tehtävä on sopimusasiakirjan merkityksen selvittäminen.

(H2) Asiakirjan merkitys ei ole sama kuin sen sanojen merkitys tai niiden summa.

(H3) Asiakirjan merkitys on se sisältö, jonka se olisi välittänyt sopimuksen tekotilanteessa olleelle järkevälle ihmiselle, jolla on sama relevantti taustatieto kuin sopimuksen tekijöillä (oleta- taan olleen).

(H4) Relevanttiin taustatietoon ei kuulu tieto osapuolten aiemmista neuvotteluista tai henkilökohtaisten aikomusten ilmauksista.

(H5) Asiakirjan kirjaimellisesta tulkinnasta tulee poiketa, jos taustatiedoista voidaan päätellä sen tekstissä olevan jotain vikaa. Tuomareiden ei pidä päätellä osapuolilla olleen aikomuksia, joita heillä selvästi ei voinut olla.

On selvää, että sääntö (H4) rajoittaa (H3):n sovellusaluetta. (H4) on mukana siksi, että se ilmaisee *Parol Evidence Rule*'n, joka sopimustekstin täydentämisen ”puheeseen perustuvalla evidenssillä”. Lordi ei halunnut syrjäyttää tätä perinteistä sääntöä. Se näyttää siis sanovan aivan saman kuin *Four Corner Rule*, mutta se on lukuisten poikkeustensa vuoksi käytännössä paljon tätä löysempi sääntö.<sup>60</sup>

## 7. Lopuksi

Käsitykset sopimustentulkinnan säännöistä eroavat toisistaan paljon, ja erilaisia käsityksiä on liikkeellä paljon. Siksi kokonaiskuvaa alueesta on hyvin vaikea hahmottaa. Tämä oli oma yritykseni muodostaa sellainen. Sen innoituksen lähteenä on ollut USA:n puolivirallisen lakikirjan *Restatement (Second) Contracts*<sup>61</sup> sopimustentulkintaa ohjaava yleislauseke § 201, jonka otsikko ”Whose Meaning Prevails?” kertoo sen omaperäisen lähestymistavan olennaisen idean. Se olisi ehdokkaani kaikkien aikojen parhaan sopimustentulkintanormin arvonimen kantajaksi, jos sellainen kilpailu järjestettäisiin. Sen tarkempi analyysi on pakko tilan ja ajan puutteen vuoksi jättää toiseen kertaan.<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> Poikkeukset *Parol Evidence Rule*sta ovat niin lukuisia ja vaikeaselkoisia, että Englannin *Law Commission* on jo vuonna 1976 suositellut koko säännön hylkäämistä. Lordi ei siis halunnut omalla päätöksellään kumota sitä, vaikka olisi ehkä pystynyt siihen. Tai ehkä hänen ratkaisustaan ei olisi tullut klassikko, jos hän olisi ollut niin radikaali.

<sup>61</sup> Se on Corbinin käsialaa.

<sup>62</sup> Kiitokset Markus Vauhkoselle kommentaista, jotka auttoivat poistamaan pari pahaa virhettä.

## Lähdeluettelo

Burton, Steven J. (2009). *Elements of Contract Interpretation*. New York: Oxford University Press.

Corbin, Arthur L. (1952). *Corbin on Contracts*, One Volume Edition. St. Paul: West Publishing Co.

Hemmo Mika (2005). *Sopimusoikeuden oppikirja*. Helsinki: Talentum.

Hobbes, Thomas (1999 [1651]). *Leviathan*. Tampere: Vastapaino.

Holmes, Oliver Wendell (1992 [1899]). “The Theory of Legal Interpretation”. – (Osittain) teoksessa Posner, Richard A. (toim.), *The Essential Holmes*. Chicago: The University of Chicago Press.

Lehrberg, Bert (1998). *Avtalstolkning* (2. uppl.). Stockholm: Norstedts Juridik.

MacQueen, Hector & Thomson, Joe (2000). *Contract Law in Scotland*. Edinburgh: Butterworths.

Savigny, Carl Friedrich von (1840). *System des heutigen römischen Rechts*.  
[http://www.deutschestextarchiv.de/book/view/savigny\\_system01\\_1840?p=268](http://www.deutschestextarchiv.de/book/view/savigny_system01_1840?p=268) [31.12.2015]

Simpson, A. W. Brian (1997). *Leading Cases in the Common Law*. Oxford: Oxford University Press.

Woolman, Stephen (1994). *Contract* (2nd ed.). Edinburgh: Green.

## Oikeustapakset:

Raffles v. Wichelhaus (Peerless)  
[http://www.west.net/~smith/Raffles\\_v\\_Wichelhaus.htm](http://www.west.net/~smith/Raffles_v_Wichelhaus.htm) [31.12.2015]

Investors Scheme Ltd v. West Bromwich Building Society  
<http://www.publications.parliament.uk/pa/ld199798/ldjudgmt/jd970619/invest03.htm> [31.12.2015]

## 16. Sattuma ja harkinta demokraattisessa päätöksenteossa

*Maija Setälä*

Turun yliopisto  
[maiset@utu.fi](mailto:maiset@utu.fi)

### Johdanto: sattuma politiikassa

**K**äsitteellä sattuma on monenlaisia merkityksiä politikasta puhuttaessa. Usein sattumalla viitataan kontrolloimattomiin, ihmisen vaikutuspiirin ulkopuolisiin tapahtumiin, jotka vaikuttavat merkittävinä pidettyihin asiantiloihin. Esimerkiksi se, onko sää aurinkoinen vai kenties sateinen, voi vaikuttaa sellaisiin poliittisen elämän käännekohtiin kuten mikä osapuoli voittaa taistelun tai kenen ehdokkaan kannattajat lähtevät vaaliurnille. Poliitiikan teoretikko Brian Barry (1980) on puolestaan korostanut vallan ja sattumanvaraisen onnekkuuden eroja. Ihminen voi toisinaan saavuttaa päämääränsä hyvän onnensa avulla, kun taas toisinaan hänen on käytettävä kykyjään ja resurssejaan tavoitteidensa saavuttamiseksi.

Sattumalla on myös merkitystä, kun puhutaan yhteiskunnallisesta oikeudenmukaisuudesta. Esimerkiksi John Rawlsin *Oikeudenmukaisuusteoriasa* (*A Theory of Justice*, 1971) esitetään ajatus niin sanotuista luonnon arpajaisista, joihin perustuvat ihmisten biologiset ja geneettiset ominaisuudet (esim. ulkonäkö ja lahjakkuus), yhteiskunnalliset lähtökohdat (esim. vanhempien varallisuus ja asema) sekä ne mahdolliset onnettomuudet, jotka heikentävät yksilöiden menestymisen mahdollisuuksia. Luonnon arpajaisien vaikutukset ovat Rawlsin mukaan moraalisesti mielivaltaisia. Yhteiskunnallisten instituutioiden tulisikin edistää ihmisten välistä oikeudenmukaisuutta ja mahdollisuuksien tasa-arvoa siten, että mielivaltaisella sattumalla olisi mahdollisimman vähän vaikutusta.

Tässä luvussa tarkastellaan sattumanvaraisuuteen perustuvien menettelytapojen roolia demokraattisessa päätöksenteossa. Sattumaan perustu-

## *Sattuma ja harkinta*

vien menettelyjen voidaan ajatella edustavan Rawlsin (1996, 72-73) terminologiaa seuraten niin sanottua puhdasta proseduraalista reiluutta, jossa lopputulosten reiluus riippuu täysin menettelytapojen reiluudesta, eikä lopputulosten arvioinnissa siis sovelleta mitään muita kriteereitä. Reilussa arpomisessa kaikilla vaihtoehdoilla on yhtäläiset mahdollisuudet tulla valituiksi, eikä siinä suosita jotain tiettyä vaihtoehtoa tai osapuolta eikä siinä esiinny muunlaista vilppiä. Nykyaikaisen demokratiakäsityksen näkökulmasta arpominen ei kuitenkaan toteuta sitä olennaista ehtoa, että kollektiivisten valintojen tulisi olla responsiivisia suhteessa kansalaisten preferensseihin. Näin ollen tasapuolisuudesta huolimatta sattumanvarais- ten menettelytapojen merkitys nykyaikaisessa demokratioteoriassa onkin ollut suhteellisen vähäinen.<sup>63</sup>

Nykyään vallalla olevan käsityksen mukaan päätösten oikeudenmukaisuuden edellyttää sitä, että niitä edeltää perusteellinen ja inklusiivinen deliberatiivinen prosessi, jossa eri näkökulmia arvioidaan tasapuolisesti niiden ansioiden mukaan. Deliberatiivista prosessia pidetään usein esimerkkitapauksena niin sanotusta epätäydellisestä proseduraalisesta oikeudenmukaisuudesta. Tällä viitataan menettelytapoihin, jotka edesauttavat jollakin prosessista riippumattomalla kriteerillä arvioiden oikeudenmukaisena pidettävää lopputulosta (Rawls 1993/1996, 72-73). Toisaalta on myös tunnustettava se, että menettelyihin liittyy epävarmuutta, eikä niiden tuottamien lopputulosten paremmuudesta ole täyttä varmuutta. Toisaalta ei ole myöskään takeita siitä, että mikään vaihtoehtoinenkaan menettelytapa tuottaisi parempia lopputuloksia. Esimerkiksi oikeusistuinten tuomiot perustuvat esitettyyn näyttöön sekä näytön vahvuuden puntarointiin voimassaolevan lainsäädännön valossa. On kuitenkin päivänselvää, että paraskaan harkintaprosessi ei pysty välttämättä tuottamaan oikeita päätöksiä ja että oikeuden päätöksissä on aina mahdollisesti virheitä.

Tässä luvussa tarkastellaan ensin sattumanvaraisten menettelyjen roolia demokraattisessa päätöksenteossa ja sattumaan perustuvan puolueettomuuden suhdetta demokraattiseen responsiivisuuteen ja deliberatioon. Tämän jälkeen tarkastellaan tasapuolisen harkinnan psykologisia ja motivationaalisia esteitä erityisesti edustuksellisten demokratioiden kontekstissa. Lopuksi pyritään vastaamaan kysymykseen siitä, voisivatko

---

<sup>63</sup> Rawls erottelee lisäksi myös täydellisen proseduraalisen reiluuden, jossa reilu menettelytapa tuottaa myös jollain ulkoisella mittarilla arvioiden reilun lopputuloksen. Esimerkiksi sellainen kakunjakomenettely, jossa jakaja valitsee palansa viimeiseksi, tuottaa kaikkia osapuolia tasapuolisesti kohtelevan tasajaon.



sattumanvaraiseen valintaan perustuvat mekanismit ja instituutiot auttaa näiden ongelmien lievittämisessä.

## Sattuma ja harkinta demokraattisessa päätöksenteossa

Antiikin Ateenan demokratia perustui kansalaisten suoraan osallistumiseen päätöksentekoon kansankokouksissa, joihin kaikki vapaat kansalaiset saattoivat osallistua. Pienemmät päätöksentekoelimet kuten niin sanottu viidensadan neuvosto, oikeusistuinten jäsenet ja suuri osa virkamiehistä valittiin arpomalla määrääjäksi – toki tietyt erityisosaamista vaativat virkamiestehtävät täytettiin vaaleilla. Arpomisen ja rotaation yhdistelmän ajateltiin ehkäisevän korruptiota ja mahdollistavan kaikkien kansalaisten yhtäläiset mahdollisuudet päästä vaikutusvaltaisiin aseisiin (ks. esim. Hansen 1991).

Arpomista käytettiin osana edustajien valintaprosessia myös renessanssiajan Italian kaupunkivaltioissa kuten Firenzessä ja Venetsiassa. Kuuluisin esimerkki lienee Venetsian Suuri neuvosto, jonka jäsenet valittiin monimutkaisella arpomista ja vaaleja yhdistävällä tavalla. Arpomista käytettiin valitsemaan jäsenet komiteoihin, jotka nimesivät ehdokkaat (*nominatori*), kun taas neuvoston jäsenten varsinainen valinta tapahtui vaaleilla (Manin 1997, 63-64). Tällä järjestelyllä pyrittiin ensisijaisesti estämään vaaleihin liittyvien klikkien ja faktioiden syntyä. Maninin (1997, 66) mukaan tämä tavoite näyttikin toteutuneen hyvin kun otetaan huomioon Suuren neuvoston sisäinen koheesio ja Venetsian tasavallan stabiliteetti.

On huomattava, että Firenzen ja Venetsian neuvostojen jäsenet edustivat yläluokkaa, eivätkä ne siinä suhteessa olleet mitenkään demokraattisia. Kuten Ateenan demokratian esimerkki osoittaa, kaikkien kansalaisten keskuudesta tapahtuvan arpomisen voi ajatella edesauttavan kansalaisten yhtäläistä painoarvoa päätöksentekoprosessissa. Bernard Manin toteaa teoksessaan *The Principles of Representative Government* (1997), että arpomista on pitkään pidetty demokraattisena tapana valita edustajat. Arpomisen demokraattisuus perustuu siihen, että se antaa kaikille kansalaisille yhtäläiset mahdollisuudet osallistua päätöksentekoon tai tulla valituksi julkiseen tehtävään. Vaaleja on puolestaan pidetty aristokraattisena menettelytapana, koska sen avulla voidaan valita pätevimmät henkilöt.

Nykyaikaisesta näkökulmasta katsottuna arpominen ei kuitenkaan täytä toista keskeistä demokratiaan liitettyä ehtoa, nimittäin päätöksenteon responsiivisuutta. Arpomalla valitut päätöksentekijät eivät välttämättä ole

## *Sattuma ja harkinta*

niitä, jotka kansalaiset haluaisivat valita. Tosin Venetsian järjestelmässä tämä ongelma vältettiin ainakin osittain yhdistelemällä arpominen ja vaalit. Yleisesti ottaen responsiivisuus tarkoittaa sitä, että kollektiivisten valintojen tulisi olla positiivisesti riippuvaisia kansalaisten preferensseistä. Responsiivisuuden vaatimuksen ajatellaan tyypillisesti tarkoittavan sitä, että kollektiiviset päätökset vastaisivat kansalaisten tai kansalaisten enemmistön preferenssejä ja että kansalaiset voivat osallistumisensa avulla myöskin positiivisesti vaikuttaa kollektiivisiin päätöksiin. Tai kuten Lagerspetz (2016, 9) asian ilmaisee: ”In democratic decision-making, citizens have the means to participate in an authoritative way so that their acts of participation have an effective, predictable impact on decisions.”

Preferenssien aggregaatioon liittyy tunnetusti monia ongelmia, joita sosiaalisen valinnan teoria on osoittanut (ks. esim. Riker 1982). Nämä ongelmat liittyvät kollektiivisten preferenssijärjestysten intransitiivisuuteen, äänestysmenettelyjen manipuloitavuuteen sekä siihen, että eri äänestysmenettelyt tuottavat erilaisia tuloksia. Edustuksellisissa järjestelmissä esiintyy vielä muitakin preferenssien aggregaation ongelmia johtuen siitä, että äänestäjät eivät pääse ilmaisemaan preferenssejään yksittäisissä asiakysymyksistä vaan ainoastaan ehdokkaiden ja puolueiden edustamista ”asiakysymysnipuista”.

Esimerkiksi William Riker (1982) on näillä perusteilla kyseenlaistanut käsityksen demokratiasta kansalaisten itsehallintona tai edes jossain minimaalisemmassa merkityksessä responsiivisena hallintona. Toisaalta Rikerin minimalistinen demokratiakäsitys ei ole ainoa mahdollinen ulospääsy sosiaalisen valinnan ongelmista, vaan on olemassa muitakin mahdollisia tapoja tulkita sosiaalisen valinnan teorian osoittamien ongelmien seurauksia (esim. Lagerspetz 2016). Itse asiassa viime aikoina on yleistynyt näkemys, että preferenssien aggregaatio edellyttää deliberatiivista prosessia, jossa yksilöiden preferenssit muokkautuvat ja strukturoituvat (Dryzek & List 2003). Demokraattinen deliberaatio näyttäisi voivan toimia mekanismina, joka voi auttaa määrittämään poliittisen konfliktin luonnetta siten, että enemmistövoittaja voidaan määrittellä. Ylipäänsä voidaan kyseenalaistaa käsitys siitä, että yksilöiden preferenssit voitaisiin ottaa jotenkin annettuina demokraattisessa prosessissa. Pikemminkin preferenssejä tulisi pitää sisäsyntyisinä eli endogeenisinä suhteessa niihin demokraattisiin prosesseihin, joissa poliittisen päätöksenteon asiakysymykset ja vaihtoehdot määrittellään ja niistä keskustellaan julkisesti (Beitz 1989, 171-173).

Normatiivisen demokratiateorian näkökulmasta demokraattisten deliberaatioprosessien keskeisin ominaisuus on se, että niissä eri yksilöiden ja ryhmien näkemykset tulevat tasapuolisesti esille ja että niitä puntaroi-

daan niiden ansioiden mukaan. Argumenttien ansiot koskevat sekä niiden sisältämiä deskriptiivisiä että preskriptiivisiä väitteitä – lisäksi väitteiden johdonmukaisuus on myös arviointiperuste (Habermas 1996). Tiedollisia väitteitä tarkastellaan ennen kaikkea niiden todenmukaisuuden perusteella, kun taas normatiivisia väitteiden arviointikriteeri on niiden moraalinen painoarvo ja niiden taustalla olevien periaatteiden yleistettävyys. Demokraattisessa deliberaatiossa tavoitteena on saavuttaa, jollei oikea, niin ainakin oikeudenmukainen tai kohtuullinen päätös, jossa on mahdollisimman pitkälti otettu huomioon ja puntaroitu kaikki varteenotettavat näkökulmat.<sup>64</sup>

Deliberatiivisessa demokratiassa keskeistä on parhaan argumentin periaate: ainoastaan argumentin vakuuttavuuden (esim. moraalisen vaatimuksen painoarvon) tulee vaikuttaa. Sellaisilla seikoilla kuin argumentin esittäjän asemalla tai valtaresursseilla ei tulisi olla merkitystä deliberaatioprosessissa. Rawlsia seuraten voidaankin väittää, että argumenttien painoarvoon perustuva puolueettomuus ei ole mielivaltaista vaan rationaalista. Sen sijaan arpomista ja muita sattumanvaraisia menettelyjä Rawls on luonnehtinut puolueettomiksi mutta mielivaltaisiksi menettelytavoiksi. Arpominen ei siis sellaisenaan sovellu yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden perusteeksi, vaan arpomisen käytölle on löydettävä kohtuulliset perusteet.

Vaikka demokraattista deliberaatiota voidaan pitää parhaana mahdollisena tapana pyrkiä oikeudenmukaisiin ja kohtuullisiin kollektiivisiin päätöksiin, deliberatiivisilla prosesseilla on tunnetusti myös monia rajoitteita. Nämä rajoitteet liittyvät yksilöiden motivaatioihin ja harkintakykyyn, asiakysymysten luonteeseen sekä itse päätöksentekotilanteeseen liittyviin rajoitteisiin. Etenkin kykyihin ja motivaatioihin liittyvät rajoitteet näyttävät olevan problemaattisempia demokraattisessa kuin esimerkiksi oikeuslaitoksen jäsenten harkinnassa – näitä rajoitteita käsitellään tarkemmin seuraavassa osiossa. Sitä ennen tarkastellaan lyhyesti niitä rajoitteita, jotka liittyvät päätöksentekotilanteeseen ja asiakysymyksen luonteeseen.

Kirjassaan *The Luck of the Draw* (2011) Peter Stone (2011, 53) määrittää niin sanotun oikeudenmukaisen arpomisen säännön (*Just Lottery Rule*). Tämän säännön mukaan reilua arpomista tulee käyttää päätöksenteossa silloin, kun niukka ja jakamaton hyödyke jaetaan sellaisten osapuolten

<sup>64</sup> Tällöin sosiaalisen valinnan ongelmatkin muuttavat muotoaan, sillä kyse ei välttämättä olekaan niinkään preferenssien aggregaatiosta vaan oikeudenmukaista päätöstä koskevien arvioiden aggregaatiosta.

kesken, joilla on kaikilla yhtäläiset moraaliset vaateet hyödykkeen suhteen. Toisaalta arpomisen soveltaminen päätöksenteossa tällaisissa tilanteissa ei kokonaan poista demokraattisen deliberaation tarvetta. Arpomisen oikeuttaminen päätöksentekomenettelynä edellyttää nimittäin eräänlaista meta-deliberatiivista prosessia, jossa määritellään jaetavan hyödykkeen luonne ja tehdään arvio siitä, että kaikilla osapuolilla on suurin piirtein yhtä painavat perusteet vaatia hyödykettä itselleen.

Deliberatiivisiin prosesseihin liittyviä rajoitteita ovat päätöksenteon kustannukset, jotka voivat olla perusteena hyödykkeen arpomiselle. Mainittakoon vaikkapa joissakin Suomen kunnissa käytössä oleva tapa jakaa nuorten kesätyöpaikat arvalla. Ei varmaankaan voida sanoa, että kaikilla hakijoilla olisi yhtäläiset ansiot jaettavissa paikkoihin, mutta hakijoiden suuresta määrästä johtuen ansioihin perustuva harkinta veisi kohtuuttoman paljon aikaa. Lisäksi arpominen estää tehokkaasti syytökset siitä, että päätöksillä voisi olla sen tyyppisiä ei-hyväksyttäviä perusteita kuten sukulaisten suosiminen. Toisinaan jakamattoman hyödykkeen arpomisen perusteena voi olla myös päätöksen kiireellisyys. Jos laivan upotessa pelastusveneeseen mahtuu vain yksi ihminen lisää, on mereltä pikaisesti poimittava joku. Tällaisissa kiireellisissä tapauksissa ei voi käydä läpi monimutkaisia deliberaatioprosesseja, joissa punnittaisiin merellä hengestään taistelevien ihmisten oikeutusta vapaana olevaan paikkaan pelastusvenessä. Tosin poliittisessa päätöksenteossa kiireellisyyteen voidaan toisinaan vedota myös manipulatiivisesti. Poliittiset johtajat saattavat käyttää kriisitietoisuutta keinona luoda mielikuvaa, ettei kriittiselle julkiselle keskustelulle ole aikaa ja mahdollisuutta.

### **Harkintaan perustuva päätöksenteko ja sen esteet**

Artikkelissaan ”Non-Reasoned Decision-Making” (2014) Peter Stone analysoi erilaisia tapoja tehdä yksilöllisiä päätöksiä. Stone erottelee neljä erilaista harkintaan perustumatonta yksilöllisen päätöksenteon tapaa. Näitä ovat vaihtoehdon valikoiminen (*picking*) ja satunnaistaminen (*randomization*) sekä päätöksen perustaminen arvioon (*judging*) ja alistamiseen (*deferring*). Näistä kahdessa ensimmäisessä tapauksessa eli valikoimisessa ja satunnaistamisessa päätösten taustalla ei ole mitään perusteluja. Sen sijaan arvioimalla tai alistamalla tehdyt päätökset tukeutuvat ainakin jonkinlaisiin, kenties osittain identifioimattomiin perusteisiin. Nämä perusteet eivät tosin perustu päätösvaihtoehtoihin liittyvien argumenttien puntarointiin, vaan pikemminkin niissä luotetaan johonkin ulkoiseen tai

sisäiseen auktoriteettiin. Päätöksen alistaminen auktoriteettiasemassa olevan henkilön tai muun toimijan harkintaan voi olla siinä mielessä perusteltua, että aikaisemmissa vastaavissa tilanteissa tämä on auktoriteetti onnistunut tekemään viisaita valintoja. Stonen mukaan myös arvioon perustuva päätös perustuu jonkinlaiseen auktoriteettiin – tässä tapauksessa auktoriteetti on vain sisäinen, esimerkiksi intuitio tai usko johdatukseen.

Stone huomauttaa myös, että valikoimiseen ja arvioon perustuvissa päätöksissä päätöksentekijä itse ratkaisee vaihtoehtojen välillä – esimerkiksi jonkinlaisen näppituntuman tai intuition perusteella. Sen sijaan alistamisessa ja satunnaistamisessa turvaudutaan päätöksentekijän ulkopuoliseen toimijaan tai mekanismiin. Kollektiivisessa päätöksenteossa argumenttien arvioon perustuvalla harkinnalla näyttäisi olevan vieläkin painavimmat perustelut kuin yksilöpäätöksissä. Ihmisillä voi olla hyvinkin erilaiset näppituntumat tai sisäiset tai ulkoiset auktoriteetit, eikä näihin vetoaminen välttämättä vakuuta muita päätöksenteon osapuolia. Toki kollektiivisissa päätöksentekotilanteissakin ajatellaan toisinaan, että päätökset pitäisi alistaa jonkin auktoriteetin tehtäväksi. Moderneissa yhteiskunnissa auktoriteettiaseman edellytyksenä pidetään usein koulutukseen perustuvaa asiantuntijuutta tai käytännön kokemusta, ja itse asiassa myös edustuksellisissa demokratioissa tämän tyyppisillä auktoriteeteilla on merkittävä roolinsa.

Argumenttien arvioinnin ja rationaalisen perustelun vaatimus on keskeinen ennen kaikkea deliberatiivisen demokratian teorioissa. Kuten aiemmin jo todettiin, deliberatiivisia prosesseja, joissa eri osapuolten argumentteja arvioidaan tasapuolisesti, voidaan pitää oikeudenmukaisena tapana tehdä sitovia kollektiivisiä päätöksiä. Deliberatiivisen demokratian teoriassa päätösten legitimitetti riippuu siis vahvasti päätöksentekoprosessin luonteesta eli siitä, missä määrin siinä toteutuvat Habermasin termin (esim. 1996) kommunikatiivisen rationaalisuuden standardit. Demokraattisen deliberaation onnistuminen edellyttää ensinnäkin sitä, että kaikkien osapuolten näkökulmat ovat edustettuina päätöksentekotilanteessa. Tämän varmistamiseksi demokraattisten instituutioiden tulee olla sellaisia, että ne edesauttavat kansalaisten yhtäläisiä vaikutusmahdollisuuksia. Ainoastaan tällöin voidaan ylipäänsä olettaa, että eri osapuolten esittämien argumenttien painoarvo, eivätkä jotkin muut seikat kuten keskustelijoiden valtaresurssit vaikuta siihen, millaisia päätöksiä tehdään.

Edustuksellisen demokratian instituutioiden tulisi mahdollistaa erilaisien näkökulmien esilletuontia, ja tässä suhteessa suhteelliset vaalitavat saattavat olla suositeltavampia kuin enemmistövaalitavat. Tämän lisäksi myös niin sanotut demokraattiset innovaatiot voivat edesauttaa eri näkö-

## *Sattuma ja harkinta*

kulmien esilletuontia – esimerkkinä mainittakoon vaikkapa kansalaisaloitteet, jotka parhaimmillaan voivat tuoda esille sellaisia näkökantoja, joita ei poliittisessa keskustelussa muuten tulisi kuulluksi. Toisaalta poliittisten instituutioiden luomat mahdollisuusrakenteet eivät ole sinänsä ole riittäviä takaamaan kansalaisyhteiskunnan näkemysten esilletuloa – kansalaisilla tulee olla myös resursseja näiden käyttämiseen. Tämä puolestaan voi edellyttää esimerkiksi koulutukseen ja talouteen liittyvien resurssien jokseenkin tasaista jakautumista yhteiskunnassa.

Demokraattinen deliberaatio edellyttää myös sitä, että yksilöt todellakin puntaroivat eri päätösvaihtoehtoja tasapuolisesti niiden perusteeksi esitettyjen argumenttien painoarvon perusteella. Mutta onko todennäköistä, että argumenttien painoarvo oikeasti vaikuttaa demokraattisessa päätöksenteossa? Onko ajatus argumenttien tasapuolisesta arvioinnista yli päänsä realistinen – etenkin kun on puhe poliittisesta päätöksenteosta? Rawls piti Yhdysvaltojen korkeinta oikeutta esimerkkinä julkiseen järjen käyttöön perustuvasta instituutiosta, eikä hän juurikaan pohtinut tasapuolisen harkinnan mahdollisuutta osana demokraattista päätöksentekoa. Oikeusistuimissa osapuolet tuovat esille päätökseen liittyviä näkökohtia, joita on tarkoitus puntaroida tasapuolisesti. Toki on paljon empiristä näyttöä siitä, että oikeusistuinten jäsenten harkinta ei ole aina suinkaan tasapuolista, vaikka tasapuolisuuden normi ohjaisikin oikeusistuinten toimintaa vahvasti (ks. esim. Kahan 2013).

Demokraattisten deliberaatioprosessien tulisi ainakin jossain mielessä muistuttaa oikeusistuinten harkintaprosesseja. Tosin edustuksellisessa demokratiassa tasapuolisen harkinnan vaatimus on todennäköisesti vieläkin vaikeammin saavutettavissa kuin esimerkiksi Rawlsin käsittelemissä oikeusistuimissa. Oikeusistuimissa puolueettomuus on yleisesti hyväksytty, vaikkakin epätäydellisesti toteutuva normi, kun taas vaaleilla valittujen edustajien toiminnan suhteen on hyvinkin ristiriitaisia odotuksia. Joissain konteksteissa – esimerkiksi vaalikampanjan aikana – ehdokkaiden kannattaa näyttäytyä potentiaalisten äänestäjiensä intressien tinkimättömältä ajajalta. Asioita tasapuolisesti harkitseva ehdokas ei välttämättä vakuuta potentiaalisia äänestäjiä tai saa heitä mobilisoitua vaaliurnille.

Valituksi tultuaan kansanedustajan odotetaan taas parlamentaarisessa työskentelyssään pyrkivän ja kykenevän tasapuoliseen harkintaan koskien eri päätösvaihtoehtoja sekä niihin liittyviä argumentteja. Erityisesti valiokuntatyöskentelyn ajatellaan edesauttavan tasapuolista harkintaa poliittisista kysymyksistä. Valiokuntien keskustelut eivät yleensä ole julkisia yleisölle, minkä katsotaan mahdollistavan sen, että edustajat voivat harjoittaa vapaata keskustelua ja harkintaa ilman äänestäjien luomaa painetta (Elster 1998). Kaiken kaikkiaan kansanedustajien rooliin kuuluu siis jo

sinänsä sellaista kaksijakoisuutta, joka voi heikentää tasapuolisen harkinnan mahdollisuuksia edustuksellisissa instituutioissa.

Erityisesti kognitiotieteessä ja sosiaalipsykologiassa on osoitettu erilaisia vinoutumia koskien sitä, miten ihmiset prosessoivat informaatiota ja argumentteja. Näillä aloilla saadut tulokset osoittavat, että ihmisen kognitiiviset prosessit ovat pitkälti riippuvaisia hänen motivaatioistaan ja tunnetiloistaan. Ihmiset eivät toimi bayesilaisen rationaalisesti siten, että he päivittäisivät uskomuksiaan ulkopuolisen evidenssin valossa. Pikemminkin heidän havaintonsa sekä havaintoja koskevat tulkintansa ovat riippuvaisia heidän lähtökohtaisista motiiveistaan (esim. Kunda 1990). Termiä ”tavoitteellinen harkinta” (*motivated reasoning*) käytetäänkin viittaamaan erilaisiin emotionaalisiin ja kognitiivisiin prosesseihin, joiden johdosta ihmiset seulovat ja prosessoivat informaatiota omien lähtökohtiensa perusteella.

Tällaisten vinoutumien merkitystä on tutkittu poliittisen päätöksenteossa esimerkiksi kokeellisen tutkimuksen menetelmin. Näin on osoitettu esimerkiksi, että puolueidentifikaatio ohjaa vahvasti sitä, miten ihmiset arvioivat poliitikkojen puheita ja tekoja. ”Oman” puolueen poliitikkojen puheet ja teot nähdään todennäköisemmin positiivisessa valossa, kun taas vastapuolen poliitikkojen motiiveja pidetään usein kyseenalaisina silloinkin, kun näiden puheet ja teot voitaisiinkin hyväksyä periaatteellisella tasolla tai jonkun muun puolueen edustajan tekeminä (ks. Slothuus & de Vreese 2010). Oman ryhmän suosimiseen johtavia vinoutumia (*in-group bias*) voidaan pitää julkiseen päätöksentekoon liittyvän deliberaation kannalta ongelmallisina, sillä ne estävät argumenttien rationaalista arviointia (ks. Morrell 2014). Itse asiassa tällaiset arvioita ohjaavat, henkilöiden identifikaatioihin liittyvät oikopolut näyttäisivät olevan erittäin keskeisiä puoluesidonnaisuuksiin perustuvassa edustuksellisessa politiikassa.

Joidenkin kirjoittajien mukaan ihmisten päättelyn vinoutumat ovat sen luonteisia, että deliberatiivinen demokratia ei voi toimia (esim. Richey 2012). Toisaalta demokraattinen deliberaatio on myös nähty tapana korjata tällaisia vinoutumia. Esimerkiksi Mercier ja Landemore (2012) ovat esittäneet, että sellaiset prosessit, joissa ihmiset joutuvat perustelemaan näkemyksiään muille, korjaavat yksilöllisen päättelyn vinoutumia tehokkaasti. Olennaista on se, että ihmiset joutuvat perustelemaan näkemyksiään yleisölle, joka edustaa erilaisia näkökantoja ja joka on valmis arvioimaan väitteitä niiden ansioiden perusteella. Tästä näkökulmasta inhimillisen harkinnan vinoutumat eivät olekaan peruste hylätä deliberatiivista demokratiakäsitystä, vaan pikemminkin demokraattista deliberaatiota voidaan pitää eräänlaisena lääkkeenä näihin vinoutumiin.

## *Sattuma ja harkinta*

Tosin deliberatiivisen demokratian tutkijoilla on jokseenkin erilaisia näkemyksiä siitä, minkälaiset deliberatiiviset prosessit ovat tehokkaimpia vinoutumien korjaamisessa. Jotkut teoreetikot korostavat empaattisen ymmärtämisen ja toisen asemaan asettautumisen merkitystä vinoutumien korjaamisessa. Esimerkiksi Morrell (2014, 165) suosittelee empatiaa edistäviä erityistoimenpiteitä kuten erilaisia roolipelejä, joissa ihmisiä kannustetaan asettautumaan muiden ihmisten asemaan ja näin ymmärtämään heidän ajattelutapojaan. Toiset tutkijat ovat taas korostaneet argumentaation heikkouksia haastavan debatin merkitystä, esimerkiksi ”paholaisen asiantuntijan” roolin merkitystä deliberaation laadun parantajana (esim. Bächtiger & Gerber 2014, 130-131).

### **Sattumanvarainen valinta ja demokraattinen harkinta**

Arpomista on siis perinteisesti pidetty demokraattisena tapana valita poliittiset päätöksentekijät ja virkamiehet, koska se tarjosi kenelle tahansa yksilölle yhtäläiset mahdollisuudet tulla valituksi. Yleisesti on myös ajateltu, että arpominen ja rotaatio estävät valta-asemiin liittyvää korruptiota sekä niiden tavoitteluun liittyvien faktioiden syntymistä. Nykyaikana puolestaan ajatellaan, että arpominen on keino edesauttaa niin sanottua deskriptiivistä edustavuutta. Deskriptiivisessä edustamisessa pyritään siihen, että edustajien joukko muistuttaisi ominaisuuksiltaan edustettavien joukkoa. Joissain tapauksissa tämä voi tarkoittaa tilastollista edustavuutta; riittävän suuri satunnaisesti valittu otos mahdollistaa luotettavien päätelmien tekemisen koko populaatiosta. Tosin stratifioitujen otosten avulla voidaan kenties vielä paremmin saavuttaa käsitys eri väestöryhmien ominaisuuksista ja mielipiteistä.

Sattumanvaraista rekrytointia käytetään osana Yhdysvaltojen oikeuskäytäntöä, jossa käytetään satunnaisesti valittuja maallikkojuryja. Lisäksi sattumanvaraisia menettelyjä käytetään monissa niin sanotuissa deliberatiivisissa kansalaisfoorumeissa (*deliberative mini-publics*). Deliberatiivisissa kansalaisfoorumeissa eri väestöryhmiä ja näkökantoja edustavat yksilöt kokoontuvat keskustelemaan jostain yksittäisestä poliittisesta asiakysymyksestä. Keskustelut käydään pienryhmissä ja ne ovat myös moderoituja, jotta kaikki osallistujat voivat tuoda näkemyksensä esille. Lisäksi deliberatiivisissa kansalaisfoorumeissa keskustelijoille annetaan informaatiota asiakysymyksestä ja heille annetaan mahdollisuuksia kuulla alan asiantuntijoita.



Osallistujien sattumanvarainen rekrytointi äänioikeutettujen joukosta on jo pitkään ollut osana niin sanottuja kansalaisraateja, joissa on sovellettu oikeusistuinten jury-käytäntöjä politiikkakysymysten ratkaisemiseen. Kansalaisraadit kehitettiin alun perin Yhdysvalloissa 1970-luvun alussa ja niiden tarkoituksena oli mahdollistaa harkitun kansalaismielipiteen muodostaminen jostakin ajankohtaisesti politiikkakysymyksestä. James Fishkinin kehittämän deliberatiivisen mielipidetutkimuksen tavoitteena on mitata informoitua ja harkittua kansalaismielipidettä toisin kuin perinteisissä mielipidemittauksissa, joihin ihmisten vastaukset ovat usein ”hatusta vedettyjä” (ks. esim. Fishkin 2009). Deliberatiivisissa mielipidemittauksissa osallistujat rekrytoidaan tilastollisesti edustavasta otoksesta, ja osallistujien mielipiteitä mitataan ennen ja jälkeen deliberatiivisen keskustelun.

Deliberatiivisia kansalaisfoorumeita on kokeiltu eri puolilla maailmaa ja niitä on myös tutkittu laajasti (ks. esim. Grönlund, Bächtiger & Setälä 2014). Yleisesti ottaen näyttäisi siltä, että deliberatiivisissa kansalaisfoorumeissa on pystytty luomaan melko hyvät edellytykset argumenttien tasapuoliselle arvioinnille. Osallistujat ovat oppineet keskustelun kohteena olevasta asiakysymyksestä ja lisäksi heidän ymmärryksensä vastaargumenttien suhteen on lisääntynyt (esim. Andersen & Hansen 2007). Kansalaisfoorumeista saatujen tutkimustulosten valossa voidaankin väittää, että niissä sovellettujen prosessien avulla pystytään erottelemaan hyviä argumentteja huonoista.

Deliberatiivisten kansalaisfoorumien suurin ongelma näyttäisi olevan se, ettei niillä ole ollut kovinkaan selkeää roolia poliittisessa päätöksenteossa. Näin ollen kansalaisfoorumit ovat tyypillisesti jääneet satunnaisiksi kokeiluiksi. Tosin joitakin poikkeuksiakin on. Kenties merkittävin on Oregonissa hiljattain omaksuttu niin sanottu kansalaisaloitteiden arviointijärjestelmä (*Citizens' Initiative Review*), jossa kansanäänestykseen menevät kansalaisaloitteet alistetaan kansalaisraadın arvioitavaksi. Raadin antama arvio kansalaisaloitteesta lähetetään äänestäjille muun äänestysmateriaalin ohessa, jotta äänestäjät voivat perehtyä aloitteen puolesta ja vastaan esitettyihin argumentteihin. Järjestelmästä on säädetty Oregonin osavaltion laissa, ja sitä käytetään säännönmukaisesti aloitteiden arvioimisessa (Gastil & Knobloch 2011; Gastil & Richards 2013).

Voisiko sattumanvaraisesti valituilla kansalaisfoorumeilla olla laajempikin merkitys poliittisessa päätöksenteossa? Vai tulisiko kenties päätöksentekijätkin valita sattumanvaraisesti? Stonen (2011) mukaan sattumanvaraisuudella voisi olla laajempi merkitys yhteiskunnallisessa päätöksenteossa, vaikka tunnustettaisiinkin julkiseen harkintaan perustuvan päätöksenteon ensisijaisuus. Stone erottelee kolme erilaista tapausta:

## *Sattuma ja harkinta*

- 1) Sattumanvaraisuudelle on perusteita silloin, kun valinnalle ei ole hyviä perusteita;
- 2) Sattumanvaraisuudelle ei ole perusteita silloin, kun valinnalle on hyviä perusteita;
- 3) Poliittisessa päätöksenteossa hyvät ja huonot perustelut vaihtelevat, joten sattumanvaraisuudelle voi olla sijaa.

Kun ajatellaan kansalaisten ja edustajien käyttäytymistä nykymuotoisissa edustuksellisissa demokratioissa, tyypillisin näistä tilanteista taitaa olla tapaus 3), jossa hyvät ja huonot perustelut vaihtelevat.

Kun esimerkiksi poliittisia päätöksentekijöitä valitaan vaaleissa, sekä äänestäjillä että ehdokkailla on todennäköisesti sekä huonoja että hyviä perusteita päätöksilleen ja valinnoilleen. Ehdokkaita voi ohjata heidän pyrkimyksensä korjata yhteiskunnallisia epäkohtia, mutta myös heitä voi myös houkutella valta-asemat sekä niihin liittyvät etuoikeudet. Äänestäjät voivat puolestaan tehdä äänestyspäätöksensä hyvin erilaisin perustein – heitä voi ohjata yhtäältä pyrkimys valita mahdollisimman päteviä tai luotettavia edustajia, mutta toisaalta he voivat myös ainakin tiedostamattaan suosia hyvännäköisiä tai komeita ehdokkaita. Demokraattisen deliberaation kannalta ongelmallisia tilanteita sellaiset, joissa päätöksentekijöiden näkemykset ovat vinoutuneet systemaattisesti. Esimerkiksi henkilökohtaiseen kampanjointiin perustuvat vaalijärjestelmät voivat suosia kohtuullisen varakkaiden ja hyvin koulutettujen ehdokkaiden menestystä. Tällöin myös kansanedustajien näkemykset voivat olla vinoutuneet siten, että niissä tulevat korostetusti esille näiden väestöryhmien näkemykset.

Kenties vieläkin ongelmallisempi tilanne edustuksellisen demokratian kannalta on se, että vaaleihin liittyvät mekanismit voivat pahimmillaan kannustaa sekä ehdokkaita että äänestäjiä käyttäytymään tavoilla, jotka voivat haitata tai jopa estää deliberaatiota julkisilla foorumeilla. Republikanistiset ajattelijat ovat jo pitkään kiinnittäneet huomiota deliberaatiota haittaaviin faktioihin, joiden taustalla on usein nähty vaalit ja niihin liittyvä kilpailu. Viime aikoina deliberatiivisen demokratian tutkijat ovat kiinnittäneet huomiota siihen, miten vaalikiilpailu vaikuttaa parlamentaarisen puheen laatuun. Vaalikiilpailun vaikutus näkyy siinä, että edustajat pyrkivät puheissaan myötäilemään äänestäjiään esittämällä heille mieluista sanomaa. Tällä pyritään kannatuksen lisäämiseen ja äänestäjien mobilisointiin.

Simone Chambers (2004, 396) kutsuu tällaista poliittisen puheen tapaa plebiskitaariseksi retoriikaksi ja hän kuvaa sitä seuraavasti: “Here we may think of plebiscitary reason as running on a continuum from mild pandering to manipulative demagoguery”. Plebiskitaarisesta retoriikasta voi

löytää monia esimerkkejä esimerkiksi parlamentaarisisista puheista – erityisesti parlamenttien täysistuntojen puheet on usein suunnattu potentiaaliselle äänestäjäkunnalle ja niissä pyritään myötäilemään sen toiveita (Pekonen 2011). Pahimmillaan vaalikilpailu saattaa myös olla luonteeltaan klientilististä – sen sijaan, että ehdokkaat kilpailisivat erilaisten ohjelmallisten päämäärien avulla, he pyrkivätkin ”ostamaan” ääniä eli päättävään asemaan päästyään tarjoamaan erilaisia etuisuuksia kuten virka-asemia tai hyödyttävää lainsäädäntöä omalle äänestäjäkunnalleen.

Tämän tyyppiset vaalikilpailuun liittyvät negatiiviset tekijät voisivat olla perusteluja sille, että päätöksentekijät valittaisiinkin vaalien sijaan satunnaisesti arpomalla. Sattumanvaraisten mekanismien käytön esteenä näyttäisi olevan se, että vaaleihin liittyvää tilivelvollisuutta pidetään nykymuotoisessa edustuksellisessa demokratiassa lähestulkoon välttämättömyytenä. Tilivelvollisuus tarkoittaa sitä, että edustajat kokevat olevan vastuussa tekemisistään äänestäjilleen. Tilivelvollisuuden edellytyksenä pidetään yleensä sitä, että äänestäjien mielestä huonosti asiat hoitaneita tai käyttäytyneitä edustajia voidaan ”rankaista” siten, että heitä ei jatkossa valita edustajan tehtäviin. Onkin vaikeata kuvitella tilannetta, jossa vaalit korvattaisiin esimerkiksi Antiikin Ateenassa käytetyn arpomisen ja rotaation yhdistelmällä.

Kuten Peter Stone (2011) asian ilmaisee, arpomisen käytöllä voisi kuitenkin olla päätöksentekoa ”siistivä” (*sanitizing*) vaikutuksensa. Tämä vaikutus voisi siis toteutua ennen kaikkea sen kautta, miten päätöksentekijät valitaan. Stone (2011, 157-8) käsittelee Venetsian Suuren neuvoston valintatapaa esimerkkinä siitä, miten arpominen ja vaalit voitaisiin yhdistää tavoilla, jotka voisivat lievittää vaalikilpailuun liittyviä ongelmia. Nykyaikaisissa edustuksellisissa demokratioissa olisi kenties luontevinta ajatella, että satunnaisesti valittuja kansalaisfoorumeita käytettäisiin vaaleilla valittujen elinten rinnalla. Niiden käyttö päätöksenteon ”siistijöinä” olisi perusteltua erityisesti silloin, kun vaaleilla valittavien edustajilla on todennäköisesti huonoja perusteita päätöksilleen. Esimerkiksi Dennis Thompson (2008) on esittänyt, että kansalaisfoorumeita tulisi käyttää poliittisessa päätöksenteossa silloin, kun edustajilla on kysymyksessä vahvat henkilökohtaiset ja lyhytnäköiset intressit, esimerkkinä mainittakoon vaikkapa vaalitapa tai muu vaaleihin liittyvä sääntely.

Toistaiseksi deliberatiivisia kansalaisfoorumeita on käytetty lähinnä neuvoa-antavina eliminä päätösten valmisteluvaiheessa. Kansalaisfoorumit ovat voineet antaa oman suosituksensa poliittisen päätöksen suhteen, ja vaaleilla valitut päätöksentekijät ovat voineet hyödyntää näitä suosituksia tehdessään ratkaisuja. Ongelmana tässä mallissa on se, että se

## *Sattuma ja harkinta*

jättää vaaleilla valituille edustajille hyvin laajat vapaudet tulkita kansalaisfoorumien antamia suosituksia – itse asiassa päätöksentekijät ovat voineet nostaa esille lähinnä ne kansalaisfoorumien suositukset, jotka sopivat heidän ennakkokäsityksiinsä tai tavoitteisiinsa. Tavoitteellisella harkinnalla onkin varmasti roolinsa myös siinä, miten vaaleilla valittavat edustajat tulkitsevat kansalaisfoorumien antamia suosituksia. Näin ollen neuvoo-antavista kansalaisfoorumeista ei ole toistaiseksi ollut edustuksellisen päätöksenteon haastajiksi.

Olennaista olisikin se, että vaaleilla valitut edustajat joutuisivat perustelemaan päätöksensä julkisesti satunnaisesti valitulle kansalaisfoorumille, joka on voinut muodostaa oman kantansa asiakysymyksestä itsenäisesti keskustellen ja harkiten. Näin ollen edustajat eivät joutuisi perustelemaan kantaansa ainoastaan omille äänestäjilleen, joita tyypillisesti yhdistävät jotkin tietyt arvot tai intressit. Sen sijaan heitä kannustettaisiin tekemään ratkaisuja, joiden perustelut ovat yleisemmin hyväksyttävissä. Yksi tapa vahvistaa kansalaisfoorumien roolia voisi olla se, että niillä olisi jarruttava eli suspensiivinen veto-oikeus tietynlaisissa päätöksentekotilanteissa (Setälä 2015). Mikäli vaaleilla valitun parlamentin enemmistö on säätämässä lakia, jonka perustelut eivät vakuuta kansalaisfoorumia, foorumi voisi jarruttaa päätöksen hyväksymistä. Tällainen järjestely kannustaisi edustajia perustelemaan päätöksensä argumenteilla, jotka ovat yhteen sovitettavissa kansalaisfoorumien harkintaprosessin kanssa. Lisäksi päätösten perusteet tulisivat mahdollisesti läpinäkyvimmiksi myös laajalla yleisölle. Toki tällaiseen malliin liittyy monia avoimia institutionaalisen suunnittelun kysymyksiä. Nämä koskevat esimerkiksi sitä, voisiko satunnaisesti valittu foorumi hidastaa minkä tahansa lakialoitteen edistymistä ja miten kansalaisfoorumien ja vaaleilla valittujen edustajien välinen kommunikatio organisoitaisiin.

## **Lopuksi**

Tässä luvussa on analysoitu arpomisen edustaman mielivaltaisen tasapuolisuuden ja demokraattisen deliberaation edesauttaman rationaalisen tasapuolisuuden välistä suhdetta. Julkisessa päätöksenteossa arpominen voi olla perusteltua vain silloin, kun harkintaprosessit eivät ole mahdollisia tai niistä koituu liian suuria kustannuksia. Tämä voi olla mahdollista tietynlaisten jakamattomien hyödykkeiden tapauksessa tai silloin, kun deliberaatioon liittyvät päätöksenteon kustannukset nousevat kohtuuttomiksi. Tosin päätös turvautua arpomiseen edellyttää itsessään jonkinlais-

ta meta-deliberatiivista prosessia, jossa menettelytavan oikeutuksesta sovitetaan osapuolten kesken.

Edustuksellisissa demokratioissa on monia mekanismeja, joiden voi olettaa kannustavan tasapuoliseen ja inklusiiviseen harkintaan. Toisaalta on myös ilmeistä, että edustajien valitseminen vaaleilla kannustaa sellaisia poliittisen retoriikan ja toiminnan muotoja, jotka voivat itse asiassa heikentää tai jopa estää julkista harkintaa parlamenteissa. Tämä voi johtaa siihen, että merkittävälläkin kollektiivisilla päätöksillä on huonot perustelut – riski on erityisen suuri silloin, kun edustajilla on vahvat omat intressinsä pelissä. Tällaisissa tapauksissa harkintaan perustuvaa päätöksentekoa voisi kenties edesauttaa se, että sattumanvaraisesta valittuja kansalaisfoorumeita käytettäisiin päätöksenteon ”siistijöinä”. Deliberatiivisten kansalaisfoorumien käyttö vaaleilla valittujen instituutioiden rinnalla voisi olla yksi tapa parantaa päätöksenteon laatua. Kansalaisfoorumien roolia voisi korostaa antamalla niille mahdollisuus jarruttaa julkista päätöksentekoa silloin, kun päätösten perusteet eivät vakuuta deliberatiivista foorumia.

## Lähteet

Andersen, Vibeke Norman & Hansen, Kasper M. (2007). “How Deliberation Makes Better Citizens: The Danish Deliberative Poll on the Euro”, *European Journal of Political Research* 46: 531–556.

Barry, Brian (1980). “Is It Better to Powerful or Lucky? Part I”, *Political Studies* 28(2): 183–194.

Beitz, Charles R. (1989). *Political Equality*. Princeton: Princeton University Press.

Bächtiger, André & Gerber, Marlène (2014). “‘Gentlemanly Conversation’ or Viagorous Contestation? An Exploratory Analysis of Communication Modes in a Transnational Deliberative Poll ® (Europolis)” – Grönlund, Kimmo, Bächtiger, André & Setälä, Maija (toim), *Deliberative Mini-Publics*. Colchester: ECPR Press, 115–134.

Chambers, Simone (2004). “Behind Closed Doors: Publicity, Secrecy, and the Quality of Deliberation”, *The Journal of Political Philosophy* 12 (4): 389–410.

## *Sattuma ja harkinta*

Dryzek, John S. & Christian List (2003). “Social Choice Theory and Deliberative Democracy: A Reconciliation”, *British Journal of Political Science* 33: 1–28.

Elster, Jon (1998). “Deliberation and Constitution Making”. – Elster, Jon (toim.), *Deliberative Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 97–122.

Fishkin, James S. (2009). *When the People Speak*. Oxford: Oxford University Press.

Gastil, John & Knobloch, Katie (2011). *Evaluation Report to the Oregon State Legislature on the 2010 Oregon Citizens’ Initiative Review*. University of Washington: Department of Communication.

Gastil, John & Richards, Robert (2013). “Making Direct Democracy Deliberative through Random Assemblies”, *Politics & Society* 41(2): 253–281.

Grönlund, Kimmo, Bächtiger, André & Setälä, Maija (eds.) (2014). *Deliberative Mini-Publics*. Colchester: ECPR Press.

Habermas, Jürgen (1996). *Between Facts and Norms*. Cambridge, Ma: The MIT Press.

Hansen, Mogens Herman (1991/1999). *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*. Norman: University of Oklahoma Press.

Kahan, Dan M. (2013). *The Supreme Court 2010 Term - Foreword: Neutral Principles, Motivated Cognition, and Some Problems for Constitutional Law*. Yale Law School. Downloaded from the Social Science Research Network Paper Collection at: <http://ssrn.com/abstract=1910391>

Kunda, Ziva (1990). “The Case for Motivated Reasoning”, *Psychological Bulletin* 108(3): 480–498.

Lagerspetz, Eerik (2016). *Social Choice and Democratic Values*. Dordrecht: Springer.

Manin, Bernard (1997). *The Principles of Representative Government*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mercier, Hugo & Landemore Hélène (2012). “Reasoning is for Arguing: Understanding the Successes and Failures of Deliberation”, *Political Psychology* 33(2): 243–258.

Morrell, Michael E. (2014). “Participant Bias and Success in Deliberative Mini-Publics”. – Grönlund, Kimmo, Bächtiger, André & Setälä, Maija (toim.), *Deliberative Mini-Publics*. Colchester: ECPR Press, 157–176.

Pekonen, Kyösti (2011). *Puhe eduskunnassa*. Tampere: Vastapaino.

Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Ma: Harvard University Press.

Rawls, John (1996). *Political Liberalism*. Second edition. New York: Columbia University Press.

Richey, Mason (2012). “Motivated Reasoning in Political Information Processing: The Death Knell of Deliberative Democracy?”, *Philosophy of the Social Sciences*: 1–32.

Setälä, Maija (2015). “Can Deliberative Mini-Publics Improve the Quality of Democratic Decision-Making”. – Palonen, Kari & Rosales, Jose Maria (toim.), *Parliamentarism and Democratic Theory*. Barbara Budrich Verlag, 165–186.

Slothuus, Rune & Claes H. de Vreese (2010). “Political Parties, Motivated Reasoning, and Issue Framing Effects”, *Journal of Politics* 72(3): 630–645

Stone, Peter (2011). *The Luck of the Draw. The Role of Lotteries in Decision Making*. New York: Oxford University Press.

Stone, Peter (2014). “Non-Reasoned Decision-Making”, *Economics and Philosophy* 30(2): 195–214.

Thompson, Dennis (2008). “Who Should Govern Who Governs? The Role of Citizens in Reforming the Electoral System”. – Warren, Mark E. & Pearse, Hilary (toim.), *Designing Deliberative Democracy. The British Columbia Citizens’ Assembly*. Cambridge: Cambridge University Press, 20–49.

## 17. Onko aito ruoka parempaa?

*Helena Süpi*

Turun yliopisto  
[helsii@utu.fi](mailto:helsii@utu.fi)

### 1. Johdanto

Ihmiset näyttävät arvostavan aitoutta. Tutkijoina suhtaudumme tuomitsevasti tutkimustulosten vääristelyyn ja plagiointiin. Työyhteisössä pyrimme aitoon yhteisymmärrykseen näennäisen sijaan. Monien vapaa-aikaa värittää toiminta, vaikkapa luonnossa samoilu tai konserteissa käynti, josta koemme saavamme aitoja kokemuksia. Markkinoinnin ammattilaiset ovat tietoisia aitouden arvostuksesta ja siihen vedoten kuluttajille myydään niin lomamatkoja, vaatteita, kelloja kuin korujakin.

Aitouden arvostaminen ei ole vierasta myöskään filosofialle. Aidot halut on nähty välttämättömiksi autonomialle (Oshana 2007; Hyun 2001) ja huoli aidon minän säilymisestä värittää neuroetiikan ja parantelun (engl. *enhancement*) etiikan keskusteluja (Parens 2005; Erler 2011; Kreamer 2013). Estetiikassa pohditaan, mikä tekee aidot taideteokset kopioita arvokkaammiksi (Radford 2013; Jaworski 2013; Sagoff 2014). Ympäristöfilosofiassa kysytään, voiko ekosysteemin ennallistaminen palauttaa ne arvot, jotka aidolla alkuperäisellä ekosysteemillä oli (Elliot 1982; Katz 1997; 2012).

Aitouden arvostus näyttäisi koskevan myös ruokaa. Kuluttajat haluavat ostaa aitoja ruokatuotteita ja syödä aitoa ruokaa aidoissa ravintoloissa (Sagoff 2001; Stiles et al. 2011; Heldke 2003). Mutta miksi aito ruoka olisi ei-aitoa ruokaa parempaa? Ja mitä ruoan aitous tarkoittaa? Ajatukseen ruoan aitouden haluttavuudesta on akateemisessa ruokatutkimuksessa yleensä suhtauduttu epäilevästi. Osaltaan tämä on seurausta aitousväitteiden tavallisuudesta ruoan markkinoinnissa. (Jackson 2013.) Esimerkiksi monet Turun intialaisista, italialaisista ja kiinalaisista ravintoloista näyttävät markkinoinnissaan vetoavan juuri aitouteen. Aitousväitteet eivät ole harvinaisia myöskään ruokapakkauksissa tai -mainoksissa.



Vaikkapa jugurtin voidaan väittää olevan aito tuote, joka on valmistettu (perinteisin menetelmin) aidoista (ja puhtaista) raaka-aineista. Aitousväitteiden tavallisuudesta ja siitä, että niissä usein on kyse ruokateollisuuden markkinointitarkoituksiin luomista illuusioista (Sagoff 2001), ei kuitenkaan seuraa, että aitous aina ja kaikissa merkityksissään olisi ruokavalinnoillemme irrelevanttia.

## 2. Aitouden vastakohtat

Taiteenfilosofiassa käydyt keskustelut aitouden käsitteestä tarjoavat tässä kirjoituksessa perustan ruoan aitoutta koskevalle analyysille. Kuten luvussa neljä todetaan, täysin analogisia ruokaa ja taidetta koskevat keskustelut eivät kuitenkaan ole. Se, mikä ruoan kohdalla voi olla merkki aitoudesta, on taiteen kontekstissa este aidoksi kutsumiselle. Yhteistä on, että molemmissa konteksteissa aidon vastakohtiksi nähdään ainakin väärennös (engl. *fake, counterfeit*) ja kopio (engl. *copy, replica*).

Kopio jakaa monia ominaisuuksiaan aidon kanssa ja muistuttaa sitä oleellisilta ominaisuuksiltaan (Rowe 2013; Carrara & Soavi 2010). Esimerkiksi täydellinen kopio Akseli Gallen-Kallelan maalauksesta *Akka ja kissa* tarkoittaa öljyvärimaalausta, joka fyysisiltä (ei-historiallisilta) ominaisuuksiltaan on niin samanlainen aidon Gallen-Kallelan *Akan ja kissan* kanssa, ettei niiden erottaminen käytännössä ole mahdollista (ainakaan ilman laboratorioanalyysijä). Toisaalta myös taidemuseon kaupassa myytävää *Akka ja kissa* taidejulistetta, joka oikeastaan on valokuva alkupe räisteoksesta, voitaneen kutsua sen kopioksi. Juliste on öljyväriyötä epä-täydellisempi kopio aidosta *Akka ja kissa* maalauksesta.

Kopiot ovat aina kopioita jostain. Samoin jäljitelmät ovat aina jäljitelmiä jostain. Niiden yhteys alkuperäiseen on kuitenkin kopioita epäsuorempi ja ne voivat erota alkuperäisistä monin tavoin. (Rowe 2013.) *Akka ja kissa* teoksen jäljitelmä voi tarkoittaa maalausta, joka (esimerkiksi Gallen-Kallelan *Poika ja varis* teoksen tapaan) on tyyliltään ja aiheeltaan on hyvin samankaltainen *Akan ja kissan* kanssa. Toiseksi jäljitelmällä voidaan tarkoittaa teosta, jonka yhteys *Akkaan ja kissaan* on ilmeinen, mutta joka tyylillisesti eroaa siitä selvästi. Esimerkiksi teos, joka sommitelmaltaan ja hahmoiltaan muistuttaa aitoa *Akkaa ja kissaa*, mutta jonka värit on kauttaaltaan vaaleanpunainen, voisi olla *Akan ja kissan* jäljitelmä.

Ensimmäisen kaltaiset jäljitelmät ja täydelliset (tai täydellisyyttä hipovat) kopiot voivat joskus olla väärennöksiä. Läheskään aina ne eivät sitä ole. Kopio tai jäljitelmä on väärennös ainoastaan silloin, kun siihen liittyy

## *Onko aito ruoka parempaa?*

tarkoituksellinen harhaanjohtaminen. (Rowe 2013.) Massimiliano Carrara ja Marzia Soavi argumentoivat tuon harhaanjohtamisen liittyvän objektin alkuperään:

x on väärennös, jos ja vain jos x on tuotettu tarkoituksena saada joku uskomaan että x:llä on sellainen historiallinen ominaisuus, jota sillä ei todellisuudessa ole (Carrara & Soavi 2010, 414,426).

Toisin sanoen objektin alkuperä määrää, onko se aito (Jaworski 2013). Objekti voi olla väärennös vain, jos sen historiallisten ominaisuuksien väitettään olevan jotain muuta kuin mitä ne ovat (Carrara & Soavi 2010). Ehdon hyväksyttävyyttä edellyttää termien ”alkuperä” ja ”historiallinen ominaisuus” ymmärtämistä siten, että voisimme sanoa esimerkiksi halvasta materiaalista tehdyn sormuksen olevan väärennös silloinkin, kun yleensä hienoja taide-esineitä myyvä kultaseppä valheellisesti kauppa sen kultaesineenä. Kyseiseltä sormukselta puuttuu alkuperä ja historiallinen ominaisuus ”tehty kullasta”, jonka kultaseppä sillä väittää olevan. Määritelmän vahvuus on, että se on sovellettavissa uniikkien taideteosten lisäksi myös merkkituotteisiin, joita valmistetaan lukuisia kappaleita. Esimerkiksi *Rolox*-kellojen tai *Louis Vuitton* -laukkujen väärennösten alkuperä ei ole aitoja tuotteita valmistavilla tehtailla tai ainakaan niiden tehtaiden virallisessa tuotannossa.

### **3. Aito ruoka ja aitous väärennöksen vastakohtana**

On olemassa monenlaisia ruokaväärennöksiä. Vuonna 2013 paljastui, että monissa Euroopan maissa oli myyty eineslasagnea, joka sisälsi tuoteselosteessa mainitun naudanlihan sijaan hevosenlihaa (Anonyymi 8.2.2013). Hevosenlihalasagnen tapaus on analoginen edellä esitettyyn väärennetyn sormuksen tapaukseen. Lasagnelta puuttui historiallinen ominaisuus (”tehty naudanlihasta”), joka sillä väitettiin olevan. Vastaavia tapauksia on viime vuosina ollut lukuisia. Pahimmillaan ruokaväärennöksissä, kuten Kiinan maitojauheskandaalissa, on syötäviä ainesosia korvattu terveydelle haitallisilla aineilla. Väärennös ei ruoan kohdalla tarkoita vain ylimääräistä kyseiseen ruokaan kuulumatonta ainesosaa, vaan väärennös voi syntyä myös oleellisesta puutteesta. Jos esimerkiksi meijeri jättäisi lisäämättä D-vitamiinia D-vitaminoiduksi mainostamaansa tuotteeseen, olisi kyseessä ruokaväärennös. Samoin, jos halal-lihana markkinoidaan muuhun tapaan teurastetun eläimen lihaa (Seth & Weisz

2014), kyseessä on tarkoituksellinen harhaanjohtaminen tuotteen syntyhistorian suhteen – siis väärennös.

Osa ruokaväärennöksistä ei koske niinkään tuotetta itseään vaan sen tuotemerkkiä. Suuri osa ruoastamme koostuu merkkituotteista. Ostamme Uncle Ben's tai Risella riisiä, mehumme on Tropicanaa, Mehukattia tai Pirkkaa, ja ketsuppien kohdalla valitsemme Heinzin ja Felixin välillä. Tuotemerkkiväärennökset ovat tuttuja vaatteiden ja asusteiden maailmasta, mutta ruokatuotteidenkin merkkiväärennöksiä tehdään (McCluskey 2012). Tuotemerkkiväärennöksiin voi yhdistyä ja usein yhdistyy ainesosaväärennös, mutta se ei ole välttämätöntä. Väärennetyn tuotemerkin alla myyty riisi voi olla ihan yhtä kelvollista ravintoa kuin alkuperäisenkin tuote.

Väärennöksiin liittyvän tarkoituksellisen harhaanjohtamisen vuoksi on aitous niiden vastakohtana *prima facie* toivottavaa. Vaikka valehtelemisen ei voikaan aina sanoa olevan väärin, se vaatii perustelut. Tällaisia perusteluja väärennösten kohdalla harvemmin löytyy. Ainesosaväärennykset ja tuotemerkkiväärennökset näyttävät kuitenkin eroavan moraalisessa mielessä toisistaan. Molemmissa kuluttajia johdetaan harhaan, mutta sellaisessa tuotemerkkiväärennyksessä, jossa tuotteen ainesosat ovat paikkaansa pitävät ja laadukkaat, vahinko koituu lähinnä tuotemerkin haltijalle. Ainesosaväärennöksistä sen sijaan voi usein koitua haittaa kuluttajille. Ilmeisintä tämä on tapauksissa, joissa ruokatuote sisältää ravinnoksi kelpaamattomia ainesosia. Silloinkin kun korvaava tuote on periaatteessa syömäkelpoista, siihen voi liittyä allergiariskejä tai riski sellaisen ravinnon nauttimisesta, jota kuluttaja ei uskonnollisista tai moraalisista syistä haluaisi syödä.

Ruokatoimittaja Mats-Eric Nilsson (2007) esittää ruokaväärennösten olevan edellä esitettyä monisyisempi ja myös tavallisempi ilmiö. Hän esittää ruokateollisuuden huijaavan kuluttajia ruokaväärennöksillä systemaattisesti ja usein myös silloin, kun tuotemerkki ja tuoteseloste ovat lainmukaiset. Nilsson kuvailee lukuisia esimerkkejä, joita näyttäisi yhdistävän tuotenimen ja tuotteen syntyhistorian yhteensopimattomuus. *Pistaasijäätelössä* ei välttämättä ole pistaasia. *Tuorepuristettu mehu* saattaa myyntitihetkellä olla jo lähes vuoden vanhaa. *Savukinkun* maku saattaa savustamisen sijaan olla peräisin lisäaineista, eikä *grillikylkeä* ole välttämättä koskaan grillattu (sen sijaan sekin on saanut lisäainekäsittelyn). Nilssonin ajatus on, että ruokateollisuuden valmistusprosesseihin perehtymätön voi hyvinkin luulla, että pistaasijäätelö on tehty pistaasista, tuorepuristettu mehu on tuoretta, savukinkku on valmistettu savustamalla ja grillikylki grillaamalla. Käytetyt tuotenimet (*pistaasijäätelö*, *tuorepuristettu mehu*, *savu-*

## *Onko aito ruoka parempaa?*

*kinkku* ja *grillikylki*) saavat tuotteen historialliset ominaisuudet vaikuttamaan muulta kuin mitä ne todellisuudessa ovat. Nilssonin mukaan ruokateollisuus käyttämillään tuotenimillä harhaanjohtaa kuluttajia uskomaan tuotteilla olevan sellaisia historiallisia (valmistustapaan tai raaka-aineisiin liittyviä) ominaisuuksia, joita niillä todellisuudessa ei ole. Näin ollen tuotteita voi pitää väärennöksinä.

Nilssonin väitteet perustuvat oletuksiin ruokateollisuuden intentioista. Väärennösiinhan liittyy välttämättä *tarkoituksellinen* harhaanjohtaminen (Carrera & Soavi 2010). Nilsson olettaa, että nimetessään pistaasijäätelön, tuorepuristetun mehun, savukinkun ja grillikyljen valmistajan tarkoitus ei ole vain kertoa tuotteen mausta vaan myös viestiä harhaanjohtavasti niiden valmistustavasta ja -historiasta. Näiden intentiota koskevien väitteiden osoittaminen tosiksi tai epätosiksi lienee käytännössä hankalaa. Se, mikä Nilssonilta jää huomaamatta, on kuluttajien tietotason merkitys väärennössyytteiden uskottavuudelle:

On vaikeaa puhua väärennöksistä viittaamatta niihin, joita johdetaan harhaan. Harhaanjohtettavien toimijoiden kompetenssi on oleellista väärentäjän episteemiselle mahdollisuudelle esittää jokin väärennetty objekti [aitona]. (Carrara & Soavi 2010.)

Jos kuluttajat tietävät, ettei mansikkajäätelö yleensä sisällä mansikkaa, tuotteen nimeäminen pistaasijäätelöksi tuskin saa heitä uskomaan sen sisältävän pistaasia. Pikemminkin kuluttajat ymmärtävät tuotteen (totuudenmukaisesti) olevan pistaasin makuinen jäätelö. Kuluttajien tietotaso toki vaihtelee tuotteittain, samoin ehkä ruokateollisuuden intentiot. Vaikka väärennöksen tunnusmerkit täyttyvät joissain Nilssonin kuvaa-missa tapauksissa, eivät (nykylainsäännön ulottumattomissa olevat) ruokaväärennökset ehkä olen ihan niin yleisiä kuin hän antaa ymmärtää.

Riippumatta väärennösten yleisyydestä Nilssonin näkemykset tarjoavat kiinnostavan näkökulman siihen, miksi ruoan aitoutta pidetään arvokkaana. Haluamme ruokaa, jonka historialliset ominaisuudet (raaka-aineet ja valmistustapa) vastaavat mielikuviamme kyseistä nimeä kantavasta ruoasta. Kuluttajien vaatimukset vaikkapa aidosta savukinkusta voidaan tulkita vaatimuksiksi siitä, että heille savukinkkuna kaupattu tuote todella on savustamalla kypsennettyä kinkkua.

## 4. Aitous ruoan alkuperäisyytenä

### 4.1. Alkuperäisyys uutuutena

Aitous merkitsee joskus alkuperäisyyttä (Carrara & Soavi 2010; Gilmore & Pine 2007). Se, mitä alkuperäisyys tarkoittaa, ja millainen aidon, alkuperäisen ja kopion suhde on, voidaan ruoan kohdalla ymmärtää ainakin kahdella tavalla.

Objektin alkuperäisyys voi tarkoittaa sen olevan ensimmäinen lajissaan, jotain uutta ja ennen kokematon. Kuvataiteen ja tieteen aloilla aitous yhdistetään innovatiivisuuteen ja uuden keksimiseen. Kopiointia ja jo tehdyn toistoa pidetään arvottomina ja niitä kutsutaan plagioinniksi. (Gilmore & Pine 2007; Rowe 2013.) Kun gastronomiasta puhutaan taiteenalana, on tilanne analoginen. Kokkilpailun osallistuja ei voi menestyä kopioimalla edellisvuoden voitokasta ateriakokonaisuutta, hänen on kehitettävä jotain uutta. Vastaavasti ravintola todennäköisesti joutuisi tekijänoikeusloukkaussyytteiden kohteeksi, jos se kopioisi ruokalistaansa ja annoksensa kilpailijaltaan.

Tämänkaltaista alkuperäisyyttä uutuutena suojataan tekijänoikeuksilla. On *prima facie* moraalisesti toivottavaa suosia tuotteita, joista taloudellinen hyöty koituu niiden keksijälle ja kehittäjälle. Tämä lienee ollut tarkoituksena, kun tietyt ruokatuotteiden nimet – esimerkiksi ”Feta” ja ”Champagne” – on rajattu tietyillä alueella tuotettuihin ruokiin. Tuotteista saatu taloudellinen hyöty koituu tällöin ne kehittäneille ihmisryhmille. Silloin kun tällaisia rajoitteita ei ole, ja kuluttaja valitsee kaupassa vaikkapa erilaisten jäätelöiden välillä, on tilanne monimutkaisempi. Ei ole lainkaan selvää, mikä tarjolla olevista tuotteista (jos mikään) on alkuperäinen. Lisäksi suuryhtiöiden hallitessa ruokamarkkinoita vaikeasti jäljitettävine omistusverkostoineen kuluttajan on hyvin vaikea selvittää, kenelle taloudellinen hyöty tuotteesta koituu. Usein alkuperäisyyden jäljittäminen ja kunnioittaminen siis muodostuu käytännössä mahdottomaksi ja ehkä myös moraalisesti merkityksettömäksi.

### 4.2. Alkuperäisyys samankaltaisuutena

Ruoan kontekstissa aitous voi innovatiivisuuden ja uutuuden sijaan – ja niiden vastakohtana – tarkoittaa myös samankaltaisuutta jo olemassa olevaan ja alkuperäiseen. Ollakseen aito, ruokatuotteen (vaikkapa pizzan

## *Onko aito ruoka parempaa?*

tai juustokakun) pitää olla kopio alkuperäisestä aiemmin tehdystä ruoasta.

Aitous [...] koostuu tarkasta jäljentämisestä: aitous toteutuu niissä ravintoloissa, ruokakaupoissa, keittokirjoissa ja tekniikoissa, jotka tarjoavat tarkkoja kopioita ruoasta, jota ”he” [ruoan alkuperäkulttuurin edustajat] tekevät (Heldke 2013).

Lisa Heldken kuvaama ilmiö lienee kaikille tuttu. Aito pizza on pizzaa, joka on samanlaista kuin italialaisten pizzakokkien Italiassa tekemä pizza – siis italialaisen pizzan tarkka kopio. Samoin aito amerikkalainen juustokakku on juustokakkua, joka on samanlaista kuin New Yorkin kahviloissa tarjottava. Aitous tarkoittaa samanlaisuutta alkuperäiseen. Ero kuvataiteisiin on ilmeinen. *Akan ja kissan* kopio ei taatusti ole alkuperäinen *Akka ja kissa*. Miksi ja missä merkityksessä italialaisen pizzan kopio kuitenkin on aito pizza?

Esitän kysymykseen kaksi mahdollista vastausta. Ensimmäinen vastaus perustuu huomioon, että vaikka ruoka (ainakin monien mielestä) voi olla taidetta, suurinta osaa nauttimastamme ruoasta ei ole tarkoitettu taiteeksi eikä se sitä ole. Ehkä ruoan aitoutta olisi näin ollen hyvä, aidon taiteen näkökulman sijaan, lähestyä aitojen merkkituotteiden näkökulmasta. Aidolle ruoalle ja aidoille merkkituotteille näyttää olevan yhteistä, että lukuisat samanlaiset objektit voivat olla aitoja yhtä aikaa. Itse asiassa täydellinen samankaltaisuus (engl. *absolutely indistinguishable*) näyttää olevan merkkituotteen aitouden välttämätön ehto. Merkkituotteet, vaikka tietyn merkin tietyn malliset aurinkolasit, ovat täsmälleen samanlaisia fyysisten ominaisuuksiensa suhteen. (Carrara & Soavi 2010.) Aitojen merkkituotteidenkaan ei kuitenkaan tarvitse olla historiallisten ominaisuuksiensa suhteen identtisiä. Esimerkiksi saman merkin samanmallisia aurinkolaseja saatetaan valmistaa useassa eri tehtaassa eri puolilla maailmaa. Tällöin aitoudelle on täydellisen fyysisen samanlaisuuden lisäksi oleellista valmistuspaikan oikeus tuotemerkin käyttöön.

Ruokamerkkituotteiden aitous ja alkuperäisyys on analogista muihin merkkituotteisiin. Aito Uncle Ben’s riisi voi olla peräisin lukuisilta eri maatiloilta. Se, mikä on oleellista aitoudelle, on (ensinnäkin) fyysinen samankaltaisuus muihin Uncle Ben’s riiseihin ja (toiseksi) pakkaajan ja prosessorin oikeus tuotemerkin käyttöön. Vaikka merkkituotteiden aitouden analyysi on oleellista ruokamerkkituotteiden aitoudelle, se ei näytä olevan sovellettavissa muuhun ruoan aitoutta koskevaan keskusteluun. Pizzan tai juustokakun aitous ei ole tuotemerkkien käyttöoikeutta koskeva kysymys,

eikä niiden aitous myöskään edellytä täydellistä fyysistä samanlaisuutta muihin aitoihin pizzoihin ja juustokakkuihin.

Toinen mahdollisuus on rinnastaa ruoan aitous niin sanottuun allografiseen (engl. *allographic*) taiteeseen ja sen aitouteen. Autografiset taideteokset, kuten vaikka maalaukset, ovat identtisiä taiteilijan tuottaman objektin kanssa. Taiteilijan tuottama maalaus itsessään on taideteos. Allografiset taideteokset sen sijaan tulevat olemassa oleviksi taiteilijan tuotoksen esityksinä. Ne (kuten esimerkiksi sävellykset) tallennetaan symboleilla (esimerkiksi nuoteilla), jotka oikein tulkittuina tuottavat esityksen (esimerkiksi konsertin) kyseisestä taideteoksesta. (Carrara & Soavi 2010.) Allografinen taide voidaan ymmärtää abstraktina entiteettinä, joka voidaan tallentaa ja ilmaista erilaisten välineiden (engl. *vehicle*) avulla (Jaworski 2013). Allografiselle taiteelle on ominaista toistettavuus. Esimerkiksi Vivaldin *Vuodenaikojen* lukuisat eri esitykset voivat kaikki olla aitoja ja alkuperäisiä, vaikka ne ovat myös keskenään hyvin samanlaisia. (Carrara & Soavi 2010.)

Voitaisiinko ruoan aitous ymmärtää analogisena allografisen taiteen aitouteen? Pizza tai juustokakku on aito, kun se riittävän tarkasti toistaa ja seuraa alkuperäistä reseptiä. Taitava kokki toki voi tehdä reseptiin omia muunnelmiaan (samoin kuin taitavat muusikot voivat esittää *Vuodenajat* hieman eri tavoin). Oleellisten tekijöiden on kuitenkin pysyttävä samana, jotta lopputulosta voidaan yhä pitää aitona pizzana tai juustokakkuna. Samoin kuin säveltaiteen kohdalla, jotkut muunnelmat voivat olla parempia (alkuperäisen idean kanssa yhteensopivampia) kuin toiset ja liiallinen muuntelu voi johtaa tilanteeseen, jossa ruoan ei enää voi katsoa olevan aito pizza tai juustokakku (tai pizza tai juustokakku lainkaan).

Jos vaatimus ruoan aitoudesta ymmärretään analogisena allografisen taiteen aitoudelle, puhutaan aitoudesta pitkälti samassa merkityksessä kuin mistä siitä yllä puhuttiin väärennösten vastakohtana. Aitous tarkoittaa vastaavuutta sen välillä, mitä jonkin väitetään olevan ja mitä se todellisuudessa on. Kyse on nimeämisen ja ominaisuuksien vastaavuudesta, siitä että ruoka on väitetyn essentiansa mukaista (Bergin 2009). Tällaisen aitouden arvo näyttäisi perustuvan jonkinlaiseen episteemiseen ihanteeseen. Aitouudessa on kyse siitä, että emme erehdy: asioita (ruokalajeja ja ruoka-aineita) kutsutaan oikeilla niille sopivilla nimillä ja vältetään kutsumasta ruokaa nimillä, jotka eivät vastaa sen ominaisuuksia. Esimerkiksi lihan, johon on lisäaineilla saatu aikaan grillattua lihaan muistuttavia ominaisuuksia, kutsuminen grillikyljeksi ei ole episteemisesti tyydyttävää, jos ajattemme grillikyljen tarkoittavan nimenomaan grillattua lihaa.

## 5. Lopuksi

Aitous nimeämisen ja todellisten ominaisuuksien vastaavuutena näyttäisi olevan episteemisesti haluttavaa. On *prima facie* hyvä, jos henkilön uskomukset ruoan historiallisista ominaisuuksista (kuten uskomukset mistä hyvänsä aiheista) ovat paikkaansa pitävät. Mutta onko esitetyssä merkityksessä aidon ruoan haluaminen ja syöminen silti aina moraalisesti haluttavaa? Haluamme syödä aitoa ruokaa voidaan kritisoida ainakin seuraavista kahdesta näkökulmasta.

Lisa Bergin (2009) toteaa, että essentian mukaisuuden (kuvauksen ja ominaisuuksien vastaavuuden) arvostus perustuu pitkälti puhtauden arvostukseen. Puhtaus taas tarkoittaa eri kategorioihin kuuluvien elementtien pitämistä erillään. Esimerkiksi juustokakku, jossa on savukinkkua, ei ole aito juustokakku juuri siksi, että savukinkku ei *kuulu* juustokakkuun. Savukinkku on väärässä paikassa ja siksi juustokakun essentian pilaavaa ”likaa”.

Bergin (2009) huomauttaa, että vastaavanlaista ihannetta kategorioista, joita ei (puhtauden ja käsitteellisen selkeyden nimissä) tule sekoittaa, on käytetty niin rasistisiin kuin seksistisiin tarkoituksiin. Esimerkkinä hän kuvaa sitä vainoa ja syrjintää, jonka kohteeksi ”rotujen” välisten avioliittojen solmijat ja perinteisiä sukupuolirooleja rikkoneet henkilöt ovat joutuneet. Usein syrjinnän perusteena on ollut juuri se, että kyseiset henkilöt eivät ole toimineet ”todellisen essentiansa” (sukupuolensa ja ”rotunsa”) mukaisesti vaan ovat rikkoneet annettujen kategorioiden rajoja. Koska todelliseen essentiaan vetoavat argumentit ovat johtaneet syrjintään ja ihmisoikeuksien rikkomiseen, niihin tulisi Berginin mukaan suhtautua varauksella myös muissa kontekstissa. Kirjoituksessaan hän käsittelee aihetta muuntogeenisen ruoan kannalta ja toteaa omien aiempien kielteisten asenteidensa sitä kohtaan perustuneen nimenomaan oletukseen ylittämättömistä kategoriarajoista – lajirajoista.

Filosofi Lisa Heldke (2003; 2013) käsittelee länsimaisten kuluttajien halua syödä aitoa ”etnistä” tai ”eksoottista”, vieraista kulttuureista peräisin olevaa, ruokaa. Heldke kuvaa ilmiötä nimellä *ruokakolonialismi* ja toteaa etnisen ruoan aitouden yleensä tarkoittavan sen olevan samanlaista kuin ruoka, jota ”he” (vieraiden kulttuurien jäsenet, erotuksena meistä) syövät. Heldken mukaan vaatiessamme vaikkapa aitoa vietnamilaista tai senegalilaista ruokaa käytämme vieraita kulttuureita ja niiden edustajia resursseina. Nuo kulttuurit näyttäytyvät aidon ruoan vaatimusten kautta jo-



nain, jota voimme hyödyntää ja käyttää omiin tarkoituksiimme ja uusien kiinnostavien kokemusten saamiseen.

Heldke kuvaa kirjassaan, miten ”aito etninen ruoka” usein käytännössä tarkoittaa toisen kulttuurin perinteisten reseptien hyödyntämistä ilman, että tuo kulttuurin edustajilla juurikaan on asiassa sanavaltaa ja ilman että he itse hyötyvät siitä mitenkään. Heldke ei vastusta vaikutteiden saamista eikä edes toisen kulttuurin ruokien syömistä. Se, mihin hän suhtautuu kriittisesti, on kulttuurin osan (ruoan) riistäminen alkuperäisestä kontekstistaan ja hyödyntäminen (aitouden ihannoinnin säestyksellä), ilman, että ruokakulttuurin kehittäjillä on asiaan sanottavaa. Kyse on samasta ilmiöstä kuin moraalinen närkästyminen siitä, miten suomalaiset matkailuyrittäjät tekevät saamelaisien kansallisasuista turisteille myytäviä versioita tai miten Suomen edustaja esiintyi missikilpailussa väärennetyssä saamelaisasussa (Aikio 2015).

Heldken ja Berginin sanoma voitaneen tiivistää toteamalla, että aitouden ihanteen lisäksi ruokaan liittyy monia muita, ja usein tärkeämpiä, arvoja. Halumme syödä aitoa ruokaa ei oikeuta yksilöiden ja kulttuurien itsemääräämisoikeuden loukkaamista. Ruokamarkkinoiden aitouspuheisiin onkin usein järkevää suhtautua kriittisesti ainakin kolmesta syystä. Ensinnäkään aitousväitteet eivät läheskään aina ole paikkaansa pitäviä. Aidoksi saatetaan ruokamarkkinoilla väittää lähes mitä hyvänsä. Toiseksi, kuten Bergin osoittaa, vaatimuksia aitoudesta ja essentian mukaisuudesta on käytetty ja voidaan käyttää epäeettisiin tarkoituksiin. Kolmanneksi, kuten Heldke esittää, vaikka tuote olisikin aito, se voi olla ilman lupaa käyttöön otettu.

## Lähteet

Aikio, A. (2015). ”Suomen Miss Maailma –kilpailija edustaa pilailupuodin lapinpuvussa”, *YLE Uutiset* (1.12.2015). Luettu 15.12.2015 www-sivulta [http://yle.fi/uutiset/suomen\\_miss\\_maailma\\_kilpailija\\_edustaa\\_pilailupuodin\\_lapinpuvussa/8493787](http://yle.fi/uutiset/suomen_miss_maailma_kilpailija_edustaa_pilailupuodin_lapinpuvussa/8493787).

Anonyymi (2013). ”Ruotsista löytyi hevosenlihaa lasagnesta, Suomesta ei”, *Helsingin Sanomat* (8.2.2013). Luettu 30.11.2015 www-sivulta <http://www.hs.fi/kotimaa/a1360292457842>.

## *Onko aito ruoka parempaa?*

Bergin, Lisa A. (2009). “Latina Feminist Metaphysics and Genetically Engineered Foods”, *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 22: 257–271.

Carrara, Massimiliano & Soavi, Marzia (2010). “Copies, Replicas, and Counterfeits of Artworks and Artefacts”, *The Monist* 93(3): 414–432.

Elliot, Robert (1982). “Faking Nature”, *Inquiry* 25: 81–93.

Erler, Alexandere (2011). “Does Memory Modification Threaten Our Authenticity?”, *Neuroethics* 4(3): 235–249.

Gilmore, James H. & Pine, Joseph B. II (2007). *Authenticity*. Boston: Harvard Business Review Press.

Heldke, Lisa (2003). *Exotic Appetites: Ruminations of a Food Adventurer*. New York: Routledge.

Heldke, Lisa (2013). “Restaurant authenticity”, *tpm* 61(2<sup>nd</sup> quarter): 94–99.

Hyun, I. (2001). “Authentic Values and Individual Autonomy”, *Journal of Value Inquiry* 35: 195–208.

Jackson, Peter (2013). “Authenticity”. – Jackson, Peter & the CONANX group (toim.) *Food Words: Essays in Culinary Culture*. London: Bloomsbury Academic.

Jaworski, Peter M. (2013). “In Defense of Fakes and Artistic Treason: Why Visually-Indistinguishable Duplicates of Paintings Are Just as Good as the Originals?”, *Journal of Value Inquiry* 47: 391–405.

Katz, Eric (1997). *Nature as Subject: Human Obligation and Natural Community*. Lanham: Rowman & Littlefield.

Katz, Eric (2012). “Further Adventures in the Case against Restoration”, *Environmental Ethics* 34: 67–97.

Kreamer, Felicitas (2013). “Me, Myself and My Brain Implant: Deep Brain Stimulation Raises Questions of Personal Authenticity and Alienation”, *Neuroethics* 6: 483–497.

McCluskey, Molly (2012). “Counterfeit Foods: Are You Eating the Real Thing”, *Daily Finance* (31 July 2012). Luettu 2.12.2015 www-sivulta <http://www.dailyfinance.com/2012/07/31/counterfeit-foods-are-you-eating-the-real-thing/>.

Nilsson, Mats-Eric (2007). *Petos lautasella [Den hemliche kocken]*. Helsinki: WSOY [Stockholm, Ordfront].

Oshana, Maria (2007). “Autonomy and the Question of Authenticity”, *Social Theory and Practice* 33: 411–429.

Parens, Erik (2005). “Authenticity and Ambivalence. Toward Understanding the Enhancement Debate”, *Hastings Center Report* (May-June 2005): 34–41.

Radford, Colin (1978). “Fakes”, *Mind* 87(345): 66–76.

Rowe, M.W. (2012). “The Problem of Perfect Fakes”, *Royal Institute of Philosophy Supplement* 71(October): 151–175.

Sagoff, Mark (2001). “Genetic Engineering and the Concept of the Natural”, *Philosophy & Public Policy Quarterly* 21(2): 2–10.

Sagoff, Mark (2014). “Art and Authenticity: A Reply to Jaworski”, *Journal of Value Inquiry* 48: 503–515.

Seth, Angie & Weisz, David (2014). “Muslim Community Cracking down on Fake Halal Foods”, *Global News*. Luettu 2.12.2015 www-sivulta <http://globalnews.ca/news/1376913/muslim-community-cracking-down-on-fake-halal-foods/>.

Stiles, Kaelyn, Altioik, Özlem & Bell, Michael M. (2010). “The Ghosts of Taste: Food and Cultural Politics of Authenticity”, *Agriculture and Human values* 28(2): 225–236.

## **18. Abortti, oikeus ja velvollisuus: Terveystenhoitohenkilökunnan lakisääteisestä oikeudesta kieltäytyä osallistumasta raskauden keskeytyksiin vakaumuksellisista syistä**

*Tiia Sudenkaarne*

Turun yliopisto  
[tijun@utu.fi](mailto:tijun@utu.fi)

### **Johdanto**

Syyskuussa 2015 Suomen eduskunta vastaanotti kansalaisaloitteen, joka vaati terveydenhuollon henkilökunnalle lakisääteisistä oikeutta kieltäytyä elämän lopettamisesta vakaumuksellisista syistä (KAA 2/2015 vp). Lakialoitteen juridinen tavoite oli lisätä lakiin raskauden keskeyttämisestä (239/1970) uusi pykälä: ”Terveystenhoitohenkilökunnalla on oikeus eettisen tai uskonnollisen vakaumuksen perusteella kieltäytyä suorittamasta raskaudenkeskeytyksestä, ellei naisen henki ole vaarassa. Vakaumuksen perusteella lääkäriellä on oikeus kieltäytyä laatimasta raskaudenkeskeytykseen johtavaa lausuntoa. Nämä oikeudet koskevat myös kyseisten alojen opiskelijoita. Raskaana olevien naisten lakisääteiset oikeudet taataan alueellisin järjestelyin.” Vaikka ”elämän lopettaminen” viittasi tässä nimenomaisessa lakialoitteessa aborttiin, se ei rajoitu siihen: lakialoitteen taustalla toimivat yhteisöt ja henkilöt (mm. nykyinen kristillisdemokraattien kansanedustaja Sari Tanus, joka on ammatiltaan gynekologi) ovat ilmaisseet, että lakisääteisellä oikeudella elämän lopettamisesta kieltäytymiseen halutaan valmistautua myös mahdollista tulevaa eutanasiaalainsäädäntöä varten. Laajemmin samat tahot

perustelevat elämän lopettamisesta kieltäytymisen ja elämän suojelemisen oikeutusta terveydenhuollossa omantunnonvapauden käsitteellä.<sup>65</sup>

Eduskunta kuitenkin hylkäsi aloitteen heti saman vuoden joulukuussa: se tyrmättiin selvin luvuin 136–33. Valmisteilla olevassa kirjelmässään eduskunta toteaa, että työntekijöiden eettistä tai uskonnollista vakaumusta on syytä kunnioittaa, mutta tähän päästään työjärjestelyin. Asiaa valmistelleen sosiaali- ja terveystieteiden valtiokunnan mukaan vakaumuksen noudattaminen ei saa vaarantaa potilaiden oikeuksia. Valiokunta korosti, että raskauden keskeyttämisestä päättää raskaana oleva nainen itse. Mahdollisuus aborttiin ei saa riippua eduskunnan mukaan paikkakunnasta tai sairaalasta. (Säävälä 2015.) Vaikka tämä on yhtäpitävää YK:n ihmisoikeuskomitean ja sen naissyrjinnän vastaisen komitean linjan kanssa, joiden mukaan aborttilainsäädännön kysymyksiä tulee arvioida paitsi ihmisoikeuskysymyksinä, ensisijaisesti naisten ihmisoikeuskysymyksinä, eduskunnan päätöstä voi pitää Euroopan oloissa poikkeuksellisenä. Suomen lisäksi Euroopassa on vain neljä muuta maata, joissa oikeutta kieltäytymiseen ei ole kirjattu lakiin – Ruotsi, Islanti, Bulgaria ja Tšekki. Euroopan neuvosto edellytti neljä vuotta sitten, että kaikkien jäsenmaiden tulee turvata hoitohenkilökunnalle omantunnonvapaus kieltäytyä abortista. (Valtavaara 2014.) Juuri yleiseurooppalaiseen linjaan ja Suomen poikkeamiseen siitä vedottiin suoraan myös kansalaisaloitteessa. Sekä maailman lääkäriliitto WMA että kansainvälinen gynekologiyhdistys FIGO kannattavat terveydenhuollon omantunnonvapautta, mikä oli lakialoitteetextissä mielletty nimenomaan abortin suorittamisesta kieltäytymisen tueksi. Kuitenkin sekä Suomen Lääkäriliitto

---

<sup>65</sup> Ks. [www.omantunnonvapaus.fi](http://www.omantunnonvapaus.fi). Nähdäkseni terveydenhuoltohenkilökunnan omantunnonvapaus on sekä käsitteenä että seurauksiltaan problemaattinen. Vaikka omantunnonvapauden käsitteen problematiikan syvällisempi purkaminen ei kuulu tämän artikkelin piiriin, en malta olla esittämättä muutamaa kysymystä mahdollisen jatkokäsittelyn pohjaksi. Voiko terveydenhuoltohenkilökunta kieltäytyä osallistumasta rokotuksiin omantunnonvapauden nimissä? Voiko esimerkiksi influenssarokotteesta omantunnonvapauden nimissä kieltäytyvä hoitaja toimia työssä, jossa kohtaa perusterveydentilansa tai ikänsä (pienet lapset, vanhukset) takia huonosti vastustuskykyisiä henkilöitä? Entäpä miten oiotaan sitä epäkohtaa, että uskonnollisen vakaumuksen todistamiseen riittää uskonnollisen yhteisön jäsenyys, mutta puhtaasti maallisen, eettisen vakaumuksen todistamiseen ei oikein mikään, kuten esimerkiksi asepalveluksesta omantunnon syistä kieltäytymisen suhteen on käynyt? YK:n ihmisoikeuskomitea onkin moittinut Suomen aseistakieltäytymisen lainsäädäntöä jo vuonna 2004 mm. siitä, että myöntäessään Jehovan todistajille automaattisen vapautuksen palveluksesta se syrjii muita aseistakieltäytyjäryhmiä. *Amnesty International* pitää suomalaisia totaalikieltäytyjiä mielipidevankeina. (Aseistakieltäytyjäliitto 2004.)

## *Abortti, oikeus ja velvollisuus*

että Suomen gynekologiyhdistys vastustivat lakialoitetta, kuten myös lukuisat muut bioetiikan asiantuntijat.

Tässä artikkelissa analysoin ja kritisoin argumentteja, joilla terveydenhuoltohenkilökunnan lakisääteistä oikeutta kieltäytyä osallistumasta raskauden keskeytyksiin vakaumuksellisista syistä on puollettu. Ensiksikin oikeutta perustellaan sillä, että abortin ja elämän suojelun välillä nähdään ristiriita. Toiseksi oletetaan, että tuo ristiriita on terveydenhuollon työntekijälle raskas, kuitenkin siten, että se on raskaampi niille, jotka henkilökohtaisen vakaumuksensa vuoksi kokevat toiminnallaan päättävänsä ihmiselämän. Kolmanneksi ja edelliseen liittyen argumentoidaan, että ammatillinen pakko toimia vastoin vakaumusta vaarantaa työntekijän henkisen terveyden. Neljäs argumentti vetoaa abortin tekemisestä kieltäytymisen mahdollistavan lainsäädännön yleisyyteen. Viides on väite, että terveydenhuollon henkilökunnan lakisääteinen oikeus eettisen tai uskonnollisen vakaumuksen perusteella kieltäytyä osallistumasta raskaudenkeskeytyksiin vähentäisi syrjintää. Tämä tarkoittaa loogisesti myös sitä, että nykyistä lainsäädäntöä tulisi siis pitää syrjivänä: Suomessa gynekologiksi ei voi erikoistua tai kättilöksi valmistua ilman, että osallistuu raskaudenkeskeytykseen. Kuudes argumentti on väite, että vakaumukseen perustuva uskonnon ja omantunnon vapaus on niin keskeinen sivistysvaltion ihmisoikeus, että sen perusteella voidaan rikkoa muita ihmisoikeuksia. Alla argumentit taulukkomuodossa. Argumenttia A1 kutsun ristiriita-argumentiksi, A2 ja A3 muodostavat yhdistettynä erityisyysargumentin, A4 on yleisyysargumentti, A5 syrjintäargumentti ja A6 keskeisyysargumentti. Vaikka argumentit tässä muodossa on poimittu suomalaisesta kansalaisaloitteesta, ne esiintyvät eri muotoiluun sekä kansallisissa että kansainvälisissä teksteissä, joissa pyritään perustelemaan terveydenhuoltohenkilökunnan oikeutta kieltäytyä osallistumasta raskauden keskeytyksiin vakaumuksellisista syistä. Niitä voi siis pitää esiintyvyydeltään universaaleina abortin tekemisestä kieltäytymisen omantunnonvapautta puolustavina argumentteina.

<b>A1 Ristiriita-argumentti:</b> Raskaudenkeskeytysten ja elämän suojelun välillä on eettinen ristiriita.
---

<b>A2 Erityisyysargumentti (i):</b> Eettinen ristiriita raskaudenkeskeytysten ja elämän suojelun välillä on terveydenhuollon työntekijöille psyykkisesti raskas. Erityisen raskas se on työntekijöille, jotka henkilökohtaisen vakaumuksensa perusteella kokevat toiminnallaan päättävänsä ihmiselämän.
---

<b>A3 Erityisyysargumentti (ii):</b> Jos työntekijä painostetaan
--

toimimaan vastoin syvää vakaumustaan, hänen henkinen terveytensä vaarantuu.

**A4 Yleisyysargumentti:** Lähes kaikissa Euroopan maissa terveydenhuollon henkilökunnalla on lakisääteinen oikeus eettisen tai uskonnollisen vakaumuksen perusteella kieltäytyä osallistumasta raskaudenkeskeytyksiin. Tarvitsemme myös Suomessa vastaavaa lainsäädäntöä.

**A5 Syrjintäargumentti:** Terveydenhuollon henkilökunnan lakisääteinen oikeus eettisen tai uskonnollisen vakaumuksen perusteella kieltäytyä osallistumasta raskaudenkeskeytyksiin poistaa vakaumukseen perustuvan syrjinnän ja takaa yhtäläiset oikeudet opiskeluun ja ammatin harjoittamiseen vakaumuksesta riippumatta myös kätilöille ja gynekologeille.

**A6 Keskeisyysargumentti:** Vakaumukseen perustuva uskonnon ja omantunnon vapaus on keskeinen sivistysvaltion ihmisoikeus.

*Taulukko 1:* Argumentit, joilla puolustetaan terveydenhuoltohenkilökunnan lakisääteistä oikeutta kieltäytyä osallistumasta raskauden keskeytyksiin vakaumuksellisista syistä.

Nähdäkseni ristiriita-argumentti ja keskeisyysargumentti ovat vakavimpia: siis ajatus siitä, että elämän kunnioittamisen ja raskauden keskeyttämisen välillä on kategorinen ristiriita eli ne ovat toisensa poisulkevia (nähdäkseni näin ei ole); sekä ajatus siitä, että vakaumukseen perustuva uskonnon ja omantunnon vapaus olisi ihmisoikeutena ylivertainen suhteessa (moniin) muihin (nähdäkseni ei ole). Keskeiseksi dilemmaksi nousee seuraava: jos i) raskauden keskeytyksen ja elämän suojelun välillä on eettinen ristiriita mutta ii) abortin tulee olla laillinen – kenties jopa niin, että abortin ajatellaan olevan nais erityinen perusoikeus– ja iii) terveydenhuoltohenkilökunnalla on oikeus kieltäytyä osallistumasta raskauden keskeytyksiin omantunnon syistä, keillä on velvollisuus suorittaa abortteja ja millä perusteella?

Kritiikin lisäksi sivuan Suomen, Ruotsin ja Islannin erityisasemaa maina, joissa abortin tekemisestä kieltäytyminen omantunnonvapauden nojalla ei nauti lainsuojaa. Miksi Suomen arvoanalyysien mukaan oikeistolainen ja konservatiivinen eduskunta käsitteli omantunnonvapauden sallivaa lakialoitetta vain joitakin kuukausia ja hylkäsi sen sitten selvällä enemmistöllä vetoamalla potilasoikeuksiin, naisten oikeuksiin ja yhdenvertaiseen kohteluun, kun lähes kaikkialla muualla Euroopassa laki on voimassa? Nähdäkseni ei voi pitää sattumana, että niistä viidestä Euroopan maasta, joissa oikeutta kieltäytymiseen ei ole kirjattu lakiin, kolme on Pohjoismaata. Mielestäni voisikin olla hedelmällistä tutkia,

onko uhanalaisesta pohjoismaisen hyvinvointiyhteiskunnan ideologiasta löydettävissä jotakin, joka tekee siitä erityisen sensitiivistä ihmisoikeusajattelulle. Olisiko tältä pohjalta mahdollista formuloida argumentaatiota, jolla kuroa umpeen maailman mittakaavassa ammottavana aukeavaa, lähes kaiken dialogin estävää juopaa ns. liberaalien ja konservatiivien – suomalaisin esimerkein vaikkapa retorisesti rakentuneiden ”monikulttuurisuuskritiikisten” ja ”suvaitsevaisten” – välillä?<sup>66</sup>

## **1 Ristiriita-argumentti: ”Raskaudenkeskeytysten ja elämän suojelun välillä on eettinen ristiriita”**

Koko vaatimus lakisääteisestä terveydenhuoltohenkilökunnan oikeudesta kieltäytyä osallistumasta aborttiin oikeastaan perustuu ristiriita-argumenttiin. Se on kuitenkin nimenomaan argumentti, ei välttämätön tosi etenkin sekulaarissa etiikassa (johon lainsäädäntötyön on nähdäkseni välttämättä ja puhtaasti pohjattava), sillä tuo eettinen ristiriita tai ainakin sen pakottavuus riippuu pitkälti siitä, mitä elämän suojelemisella tarkoitetaan.

Angloamerikkalaista diskurssia tuntevalle elämän kunnioittamisen retoriikka ankkuroituu väistämättä uskonnolliseen *pro life* -liikkeeseen, jonka vastavoimana aborttikysymyksessä on naisen valinnanvapautta puoltava *pro choice* -ajattelu. Ensimmäisen vaikutuskeinoihin kuuluu etenkin draamaattisten valokuvien ja muiden visuaalisten shokkiefektien tuottaminen ja levittäminen.<sup>67</sup> Groteskien, väitetysti aborttien salattua todellisuutta paljastavien lobbauskampanjoiden lisäksi liikkeen nimissä on mm. murhattu abortteja tekeviä lääkäreitä, yritetty räjäyttää perhesuunnitteluklinikoita sekä uhattu väkivallalla ja häiriköity klinikoilla käyviä naisia ja heidän läheisiään (Pollitt 2015; Harvard Law Journal 2000). *Pro life* -terrori on toki liikkeen ääri-ilmiö, mutta myös sen ideologiaa lievimmissä muodoissa ajavat lainsäädäntöhankkeet ovat luoneet Yhdysvalloissa käytänteitä, joita ei voi pitää eettisesti kestävinä (ks. esim. New 2011). Ongelmallisinta *pro life* -liikkeen joko uskonnollisista tai muista syistä alle-

---

<sup>66</sup> Tämän näkökulman syvällisempi käsittely jää kuitenkin tämän artikkelin ulkopuolelle. Huomautettakoon lisäksi selvyyden vuoksi, että tarkoitukseni ei ole argumentoida jonkinlaista nationalistista pohjoismaista ylivertaisuutta yhteiskuntajärjestelmien saati inhimillisten kykyjen tasolla.

<sup>67</sup> Liike toimii myös Suomessa, ks. ihmisoikeusjärjestöksi itseään kutsuva *Pro Life* Suomi [www.lopettakaatappaminen.info](http://www.lopettakaatappaminen.info).



kirjoittamisessa on se, että mikäli raskaudenkeskeytyksen ja elämän suojelun välillä on eettinen ristiriita, miten abortin saamisen laillisuutta ylipäänsä voi perustella. Vastaus on, ettei *pro life* -näkökulmasta mitenkään, niinpä abortti tulisikin kieltää lailla. *Pro life* -ideologian mukaiset argumentit tähtäävät siis lopulta abortin kieltämiseen siksi, että se on kategorisesti väärin.

Elämän suojelemisen ei tietenkään ole pakko tarkoittaa *pro life* -ideologian omaksumista tai edes sen hyväksymistä. Itse asiassa elämän suojeleminen yleisenä periaatteena tuntuu intuitiivisesti hyvinkin vetoavalta, ja tarkemmin ajateltuna myös toteutamme sitä päivittäin ainakin sellaisessa minimaalisessa muodossa, että yleensä pyrimme olemaan vahingoittamatta itseämme ja muita. Periaatteen noudattaminen kuitenkin monimutkaistuu heti, kun sitä laajennetaan suoran vahingoittamisen ulkopuolelle. Voidaanko esimerkiksi lihansyöntiä tai tehotuotantoeläinten oloja pitää elämän suojelemisena? Suojelenko elämää, jos minun elintasoni ylläpitämiseksi jonkun toisen pitää elää köyhyydessä, kun maapallon resurssit ovat rajalliset? Suojeleeko ihminen ylipäänsä elonkehää, koko maapallon elämää? Vaikuttaa siltä, että emme suojele elämää kovin tehokkaasti, ja sen kategoriseksi suojelemiseksi monen muunkin seikan kuin aborttilain tulisi muuttua dramaattisesti. Näiden kysymysten mielenkiintoisuudesta huolimatta pitäytykäämme kuitenkin selvyiden vuoksi ihmiselämän suojelemisessa ja abortissa.

Oletetaan, että hyväksymme ristiriita-argumentin eli että raskaudenkeskeytysten ja elämän suojelun välillä on eettinen ristiriita. Itse asiassa luullakseni suurin osa meistä hyväksyykin sen, että aborttiin liittyy paljon eettisiä kysymyksiä. Tämän hyväksyminen on kuitenkin eri asia kuin itse abortin mieltäminen eettisesti tuomittavaksi, mitä argumentissa rakennettu ristiriita elämän suojelemisen välillä nähdäkseni tarkoittaa. Kun abortti ja elämän suojeleminen asetetaan näin vastakkain, meidän on ikään kuin valittava elämän suojeleminen tai myönnyttävä barbariaan eli elämän tuhoamiseen; harva meistä tahallaan ja mielellään haluaisi tuhota elämää, etenkin kun olemme rajanneet tarkastelumme koskemaan ihmiselämää. Yhtä aikaa ristiriita-argumentin kanssa esitetään kuitenkin myös syrjintäargumentti, jossa lakisäateistä oikeutta kieltäytyä osallistumasta raskaudenkeskeytyksiin perustellaan gynekologeiksi ja kätilöiksi opiskelevien, ristiriita-argumentin ilmaiseman vakaumuksen jakavien syrjinnän estämisellä. Elämän suojeleminen on siis ilmeisesti nimenomaisesti paitsi gynekologian vastuulla myös laajemmin lääketieteen vastuulla. Jälkimmäinen pitääkin epäilemättä paikkaansa: se kuuluu lääkärin ja laajemmin terveydenhuoltohenkilökunnan

## *Abortti, oikeus ja velvollisuus*

ammattietiikkaan elämän kunnioittamisena, mikä ei ole sama kuin ristiriita-argumentin elämän suojeleminen, sillä lääketieteen etiikka on pohjimmiltaan *prima facie* -etiikkaa, ei deontologiaa.<sup>68</sup> Lisäksi lääkäreiden ja muun terveydenhuoltohenkilökunnan etiikkaa määrittelevät laajemmin bioetiikan peruseriaatteen<sup>69</sup> autonomian kunnioittamisesta, vahingon välttämisestä, hyvän tekemisestä ja oikeudenmukaisuudesta. Koska ristiriita-argumentti on pohjimmiltaan deontologisen etiikan argumentti, seuraa sen hyväksymisestä väistämättä, kuten aiemmin totesin, että aborttia on pidettävä epäeettisenä, mistä taas seuraa se, että se tulisi kokonaan kieltää.

Riippumatta siitä, hyväksymmekö ristiriita-argumentin vai vain edellä esitetyn kevytversion tai tulkinnan siitä, meidän on pakko antaa jonkinlainen määritelmä sille, koska ihmiselämä alkaa, jos/kun sitä pitää suojella tai ainakin kunnioittaa. Kysymys on syvä, monimutkainen ja vaikea eikä siihen ole mahdollista antaa yksiselitteistä vastausta. Esimerkiksi osa kristinuskon haaroista katsoo elämän alkavan hedelmöitymisestä, mistä syystä raskauden keskeyttäminen mutta myös ehkäiseminen on syntiä. Jos sikiö on ihmiselämä ja ristiriita-argumentti pätee, milloin ja millä perusteella juuri silloin hänen ihmiselämänsä alkaa, jollei se ala hedelmöityksessä? Jos taas elämä alkaa hedelmöityksestä, eikö ehkäiseminen ole elämän suojelun vastaista? Maltilliset elämän suojeelijat epäilemättä vastaavat tähän, että koska emme tiedä milloin elämä alkaa, meidän on tehtävä kompromissi. Sellainen on esimerkiksi nykyisen aborttilainsäädännön implikaatio, että elämä alkaa 20. raskausviikolla, jonka jälkeen keskeytys tehdään vain vakavin lääketieteellisin perustein. Kompromissi on kuitenkin aina kompromissi syntymättömän lapsen oikeuksien ja raskaana olevan naisen oikeuksien välillä.<sup>70</sup> Näin ollen abortti tulisi mielestäni nähdä ristiriitatilanteena noiden oikeuksien välillä pikemminkin kuin ristiriitana sen itsensä ja elämän suojelemisen välillä, etenkin kun ääritapauksissa on ilmeistä, että nimenomaan abortti toimenpiteenä suojelee elämää: naisen elämää. Näin on myös niissä tapauksissa kun raskaus ei uhkaa naisen henkeä, sillä pakkovanhemmuus uhkaa paitsi

<sup>68</sup> Ensimmäisestä ks. Dancy 1993. Jälkimmäisestä ks. Davis 1993.

<sup>69</sup> Ks. Beauchamp ja Childress 2009.

<sup>70</sup> Tällä en kuitenkaan tarkoita, että katsoisin sikiöillä olevan varsinaisesti ihmis- tai muitakaan oikeuksia; pikemminkin tarkoitan velvollisuuttamme kunnioittaa elämää, joka tässä yhteydessä on sikiön muodossa samaan tapaan kuin se vaikkapa ravintolassa on pihvin muodossa, jonka jätän tilaamatta.

vapautta myös ruumiillista koskemattomuutta. Palaan tähän dynamiikkaan keskeisyysargumentin kritiikissäni.

Vaikka aborttidebattia ei voi eikä pidä redusoida pelkkään keskusteluun oikeuksista, on nähdäkseni edellä mainittu tapa eettisestä käyvin lähestymistapa sen pragmaattisia, siis juridis-medikaalisia, ulottuvuuksia säänneltäessä. Mary Anne Warrenin (1993) lailla pidänkin aborttia välttämättömänä pahana, jota meidän on siedettävä välttääksemme vielä paljon pahempaa tilannetta: abortti ei siis koskaan ole toivottava tapahtuma, mutta sen saaminen on naisen oikeus. Samasta syystä syntymää on pidettävä elämän alkuna; perusoikeudet lankeavat vasta syntymässä, sillä sen jälkeen saavutetaan kognitiivisten kykyjen taso/moraalinen status, jonka myötä myös (moraalinen) henkilöys syntyy. Olen samaa mieltä Warrenin kanssa siitä, että meidän tulee sitoutua elämän kunnioittamiseen (*reverence for life*) siten, että punnitsemme tarkkaan perusteet kaikkien tietoisien/kokevien (*sentient; a centre of experience*) olentojen elämän lopettamiselle, mutta kaikilla tietoisilla olennoilla ei ole samanlaisia oikeuksia. Sikiöiden moraalinen status uhkasi naisten perusoikeuksia, jotka toisin kuin sikiöt ovat jo henkilöitä ja siten heidän perusoikeuksiaan kuuluu konfliktitilanteessa suojella. Sikiöiden potentiaalisen henkilöyden perusteella ei voida myöntää perusoikeuksia, sillä niin ei tehdä muissakaan tilanteissa: en esimerkiksi saa äänestää ennen 18 vuoden ikää, vaikka olen syntymästani asti potentiaalinen äänestäjä. (Warren 1993, 310-313.) Nähdäkseni Warrenin äänestysvertaus on hyvin paljastava ja linkittää oikeuskeskustelun mielenkiintoisella tavalla keskusteluun kansalaisuudesta, jota nähdäkseni olisi hedelmällistä tarkastella syvemmin kuin tässä artikkelissa teen ja etenkin laajemmin globaalisti vertaillen. Peruskysymys on, kuinka oikeudenmukaisena voimme pitää valtiota, joka rikkoo jo olemassa olevan kansalaisen perusoikeuksia kunnioittaakseen toisen, ehkä tulevan mutta toistaiseksi vain potentiaalisen kansalaisen perusoikeuksia, etenkin kun ottaa huomioon, että sukupuolta on käytetty perusteena kansalaisoikeuksien kaventamiselle vielä aivan hiljattain myös länsimaissa.<sup>71</sup> Jälleen elämän suojelemisen totalitarismi johtaa ristiriitaan, joka ei ainakaan minun pohjoismaisesta näkökulmastani mitenkään ole eettisesti ratkaistavissa ainakaan sikiön hyväksi. Myös tähän palaan keskeisyysargumentin kritiikissäni.

Ristiriita-argumentin hylkäämiselle sen A1 muodossa löytyy myös seurauseettisiä perusteluja. Empiirisen tutkimuksen pohjalta tiedämme,

---

<sup>71</sup> Vrt. esim. äänioikeus.

että pohjoismaiset odottajat, vauvat ja pikkulapset voivat maailmanlaajuisesti verraten poikkeuksellisen hyvin. Tämä johtuu toki monista tekijöistä, mutta yhtenä niistä voi pitää aborttilainsäädäntöä, sillä niin ikään empiirisen tutkimuksen pohjalta on selvää, että ensiksikin abortin saamisen hankaloittaminen ei vähennä aborttien lukumäärää, vaan vaikutus on päinvastainen, etenkin kun se yhdistyy huonoon ehkäisyyn ja muun seksuaaliterveysneuvonnan saatavuuteen. Toiseksi naisten huonon reproduktio- ja seksuaaliterveyden kerrannaisvaikutukset ovat moninkertaisesti negatiivisia ja näkyvät niin lapsi- kuin laajemmin kansanterveystilastoissakin. (Cohen 2009.) Voimme siis yhtä aikaa allekirjoittaa ristiriita-argumentin eli nähdä ristiriidan abortin ja elämän kunnioittamisen välillä, mutta tuo ristiriita on mahdollista ratkaista eettisesti kestävästi kieltämättä aborttia. Lakisääteinen oikeus kieltäytyä osallistumasta raskaudenkeskeytyksiin kuitenkin implikoi, että edellä esitetty ratkaisu ei riitä vaan että abortti olisi kategorisesti väärin.

**2 Erityisyysargumentit i ja ii: ”Eettinen ristiriita raskaudenkeskeytysten ja elämän suojelun välillä on terveydenhuollon työntekijöille psyykkisesti raskas. Erityisen raskas se on työntekijöille, jotka henkilökohtaisen vakaumuksensa perusteella kokevat toiminnallaan päättävänsä ihmiselämän” sekä ”Jos työntekijä painostetaan toimimaan vastoin syvää vakaumustaan, hänen henkinen terveytensä vaarantuu”**

Nähdäkseni erityisyysargumentin osittainen hyväksyminen on peruste sille, että omantunnonvapauden nimissä abortista kieltäytyminen mahdollistetaan nykyään ilman lainsäädäntöä työpaikkakohtaisin järjestelyin, joita kaikki työyhteisöt tosin eivät tee. Ammatillisen erivapauden antaminen on epäilemättä mahdollista vain siksi, että kieltäytyjiä on vähän. Lääkäriliiton arvion mukaan kuitenkin noin 10 prosenttia Suomen lääkäreistä saattaisi kieltäytyä tekemästä abortteja siinä tapauksessa, että se mahdollistettaisiin lailla (Pelkonen 2015), jolloin tilanne olisi aivan erilainen. Nähdäkseni lakiin kirjattu oikeus ehdottomasti ja työyhteisöjen hyväntahtoisuuteen perustuva ammatillinen erivapaus potentiaalisesti uhkaavat jo valmiiksi tavallista haavoittuvaisemmassa asemaa olevaa potilasryhmää, jollaisena raskaana olevia naisia on perinteisesti bioe-

tiikassa pidetty. Miksi juuri aborttikysymyksessä terveydenhuoltohenkilökunnan oikeus omantunnonvapauteen olisi tärkeämpi kuin potilaiden oikeus hoitoon?<sup>72</sup> Tuleeko lainsäädännön kannustaa työntekijää toimimaan työssä (ammatissa), jossa suoritetaan verraten rutiinoinomaisesti hänen vakaumuksensa vastaisia toimenpiteitä, jotka hän kokee psyykkisesti niin raskaina, että hänen henkinen terveytensä on vaarassa?

Näennäisesti työntekijän asemaan liittyvät argumentit kuitenkin sisältävät jälleen filosofisesti hankalan kysymyksen elämän loppumisesta, jonka monimutkaisuus samoin kuin ristiriita-argumentissa ohitetaan kepeästi; elämän loppumisen määrittäminen kun on lähes yhtä hankala kysymys kuin sen alkaminenkin. Myös elämän lopettamisen määrittely voi olla hankalaa, mutta oletettavasti tämä muotoilu viittaa eutanasiaan ja oikeuteen kieltäytyä osallistumasta siihen omantunnonvapauden nojalla. Suomen kansalaisaloitteen yksi alulle panijoista, nykyinen kristillisdemokraattien kansanedustaja Sari Tanus kertoikin Sari Valton (2015) radio-ohjelmassa, että ilmauksella haluttiin nimenomaan ”ennakoida mahdollisesti voimaan tulevaa eutanasiainsäädäntöä”. Jää epäselväksi, ketkä eutanasiainsäädäntöä mahdollisesti valmistelevat, mutta yhtä kaikki elämän lopettaminen on epäilemättä osa elämän suojelua. Elämän lopettamisen määrittäminen on osittain riippuvaista siitä, mitä vastaamme kysymykseen elämään alkamisesta, josta jo esittelin mielestäni käyvän kompromissin, eli että perusoikeudet lankeavat syntymässä. Katsonkin, että samat kriittiset kysymykset, joita esitin ristiriita-argumenttia käsitellessäni elämän alkamisesta pätevät myös elämän päättämiseen siitäkin huolimatta, että eutanasia on toki oma eettinen kysymyksensä. Niin ikään molempiin pätee vaatimus elämän kunnioittamisesta mutta muussa kuin ristiriita-argumentin esittämässä mielessä.

Kuten edellä totesin, jos ristiriita-argumentti pätee, kaikki ihmiset ja vähintään kaikki terveydenhuollon työntekijät ovat psyykkisesti raskautettuja siksi, että abortti on kategorisesti väärin. Kenen velvollisuus siis on suorittaa abortteja? On vaikea nähdä, miten yhden henkinen terveys voi vaarantua enemmän kuin toisen silloin, jos elämän suojelemisen ja raskauden keskeyttämisen välillä todella on ristiriita. Erityisyysargumentti i antaa ymmärtää, että tuo ristiriita kuitenkin on toisille kestävämmäm-

---

<sup>72</sup> Abortin mieltäminen hoidoksi ei välttämättä ole ongelmaton konstruktio. Nähdäkseni se on kuitenkin puollettavissa ja käytäntönä verrattavissa siihen, että ETENE:n mukaan sijaissynnytys on hoitoa lapsettomuuteen, mistä ks. *pro gradu*-tutkielmani Junnonaho 2014.

pi kuin toisille, mikä taas implikoisi, että ristiriita-argumentti ei olisikaan kategorinen. Toisaalta erityisyysargumentti kuitenkin sisältää oletuksen siitä, että juuri eettinen ristiriita elämän suojelemisen ja raskaudenkeskeytysten välillä on syy, miksi kaikki terveydenhuollon työntekijät pitävät abortin tekemistä psyykkisesti raskaana. Eikö syy voisi olla myös jokin muu, esim. että on juuri itse saanut lapsen, että vauvat ovat söpöjä tai että jokainen uusi ihminen on potentiaalisesti Suomen jalkapallon tulevaisuus? Jos siis ristiriita-argumentti ei ole kategorinen, on ammattieettinen velvollisuus antaa käypää hoitoa. Kuitenkin on ehkä löydettävissä muita ammatinharjoittajia, jotka isossa työyhteisössä voivat suostua suorittamaan tuon velvollisuuden ristiriita-argumentin allekirjoittavan puolesta ilman, että hoidon saaminen kohtuuttomasti viivästyy. Tämä on kuitenkin paradoksi, sillä emme voi yhtä aikaa allekirjoittaa ristiriita-argumenttia ja erityisyysargumenttia i niin, että abortteja yhä tehtäisiin, sillä emme voisi velvoittaa ketään uhraamaan henkistä terveyttään (erityisyysargumentti ii) niitä tekemällä. Viimeistään siis koko erityisyysargumentin A2 ja A3 yhdistäminen ristiriita-argumenttiin tekee käytännössä abortin tekemisen kohtuuttomaksi vaatimukseksi; viimeistään nyt käy ilmeiseksi, että argumenteilla ei pohjimmiltaan tavoitella vain terveydenhuoltohenkilökunnan lakisääteisestä oikeutta kieltäytyä osallistumasta raskauden keskeytyksiin vakaumuksellisista syistä vaan vastustetaan aborttia itsessään.

### **3 Yleisyysargumentti: ”Aborttiin osallistumisesta kieltäytyminen on lakisääteinen oikeus monissa maissa. Tarvitsemme myös Suomessa vastaavaa lainsäädäntöä”**

Yleisyyteen vetoaminen on käytetty mutta siitä huolimatta virheellinen argumentointistrategia. Suomen lainsäädäntö eroaa monissa muissakin suhteissa monen muun Euroopan maan lainsäädännöstä. Miten tämän toteaminen perustelee aborttilain muutostarvetta? Vakavampi moite on, että siitä miten asiat ovat ei voi johtaa sitä, miten niiden tulisi olla, kuten Humen giljotiini tunnetusti kuuluu. Miksi Suomen aborttilainsäädäntöä tulisi muuttaa, kun pohjoismainen aborttilainsäädäntö, kuten edellä on todettu, toimii eli sen seuraukset ovat positiivisia tieteen ja yleisillä hyvän elämän mittareilla mitattuina? Voitaisiin jopa argumentoida, että pohjoismaisen aborttilainsäädännön yhdistettynä hyvinvointiyhteiskunnan toimiviin rakenteisiin kuten ehkäisyneuvontaan toivoisi yleistyvän Eu-

roopassa ja muuallakin maailmassa, sillä niiden avulla pystytään tutkusti tuottamaan mahdollisimman paljon hyvän elämän mahdollisuuksia mahdollisimman monelle.

Omantunnonvapauden lakisääteisyys kannattaja voisi esittää, että lakisääteinen oikeus abortista kieltäytymiseen on positiivisen syrjinnän kaltainen mekanismi, jolla tuetaan vähemmistöoikeuksia, tässä tapauksessa siis ristiriita-argumentin hyväksyneitä. Miksi kuitenkin toiset joutuvat tuhoamaan elämää eli tekemään abortteja ja toiset eivät, kun abortin ja elämän suojelemisen välillä on ristiriita, mutta raskaudenkeskeytys on yhä mahdollista saada? Ja jos tuo ristiriita on tosi, millä perusteella ristiriita-argumentin hyväksyjät olisivat vähemmistö? On niin ikään huomattava, että terveyteen ja hoitoon liittyvät kysymykset ovat ammattietikan, eivät identiteetin, kysymyksiä: esimerkiksi lääkärin ammatti tuo mukanaan lukuisia lääkäriovelvollisuuksia, jotka eroavat paitsi yksityishenkilön velvollisuuksista, myös muiden ammattien velvollisuuksista. Lääketieteen ammatit ovat siis erityisellä tavalla velvoittavia siitä elimellisestä syystä, että abortti- ja eutanasiakysymykset pois lukienkin niissä tehdään päivittäin hyvin konkreettisia päätöksiä koskien elämää ja kuolemaa.

Yleisyysargumenttia voi nähdäkseni tulkita käänteisesti: ehkä Suomi, Ruotsi ja Islanti poikkeavat yleiseurooppalaisesta ja maailmanlaajuisten lääkärijärjestöjen linjasta hyvistä, historiallis-ideologisista syistä. Ne ovat kaikki korkean koulutusasteen liberaaleja sosiaalidemokratioita, protestanttisen perinteen omaavia mutta verraten sekulaareja maita, joilla on erityisen pitkä naisliikkeen historia. Eikö meidän pikemminkin tulisi vaalia tätä pohjoismaisen ihmisoikeustyön perintöä eikä pyrkiä eroon siitä? Aborttilainsäädäntö on osa sukupuolta ja seksuaalisuutta kontrolloivaa juridis-medikaalista paradigmaa, jonka muutosvaikutuksia tulee arvioida perinpohjaisesti erityisesti niiden kannalta, joita muutos eniten koskee, tässä tapauksessa esimerkiksi vahvasti uskonnollisella alueella elävää uskovan monikkoperheen äitiä, jonka ”henkinen terveys vaarantuu” mikäli viimeisin raskaus jatkuu. Nähdäkseni juuri uskovaisten monikkoperheiden äidit ja heidän imeväisikäiset lapsensa – äidit joiden vakaumus estää sekä ehkäisyn että abortin – ovat vielä perusbioeettisen analyysin raskaana olevan naisen positiota enemmän haavoittuvaisessa asemassa. He ovat siis erityinen potilasryhmä erityisen potilasryhmän sisällä, jonka erityistarpeet usein unohtuvat ja jonka kohtaaminen on ristiriitaista.<sup>73</sup> Koska uskonnollisten dogmien tuominen

---

<sup>73</sup> Ks. Ruoho ja Ilola 2014.

etenkin sukupuolen, seksuaalisuuden ja reproduktion lainsäädäntöön johtaa lähes väistämättä ihmisoikeusloukkauksiin, tulee jälleen oleelliseksi, mitä vastaamme ristiriita-argumenttiin ja erityisyysargumenttiin.

#### **4. Syrjintäargumentti: ”Nykyinen tilanne, jossa terveydenhuoltohenkilökunnalla ei ole lakisääteisestä oikeutta kieltäytyä osallistumasta raskauden keskeytyksiin vakaumuksellisista syistä, on syrjivä”**

Syrjintäargumentin taustalla voi ajatella olevan samanlainen positiivinen syrjinnän konstruktio kuin yleisyysargumentinkin perusteissa. Kyynikko näkee sen fundamentalistien yrityksenä salakuljettua omaa agendaansa ihmisoikeusretoriikkaan eli puhumalla syrjinnästä, jotta argumentti saisi laajempaa kannatusta, koska oletusarvoisesti me kaikki tietenkin haluamme vastustaa syrjintää sen kaikissa muodoissa. Syrjintäargumentti kuitenkin rakentuu virheelliselle lähtöoletukselle, sillä kysymys ei ole syrjinnästä: gynekologiksi erikoistuminen tai kättilöksi opiskeleminen on vapaaehtoista. Jos kuitenkin niin päättää tehdä, herää jälleen erityisyysargumenttiin liittyvä kysymys, miksi juuri abortti (ja eutanasia) kaikista lukuisista elämän suojelemisen kysymyksistä on se, jonka suorittamisen ammattivelvollisuudesta voi vakaumuksen perusteella kieltäytyä. Voinko ruveta lääkäriksi, jos elämän suojelun nimissä vastustan eläinkokeita enkä halua käyttää mitään eläimillä testattuja valmisteita työssäni? Todennäköisesti minua kehoitetaan miettimään toista ammattia, jossa voisin ongelmattomammin sekä hoitaa velvollisuuteni että kunnioittaa vakaumustani ja nauttia oikeudestani tuohon vakaumukseen. Voidaan itse asiassa ajatella, että lakisääteinen omantunnonvapaus nimenomaan loisi syrjintää, sillä silloin olisi joukko x jonka on tehtävä abortteja mutta joukko y:n ei, ja jako näihin ryhmiin perustuu vakaumukseen. Syrjintää tai ei, vastakkain olisivat joka tapauksessa yhden lääkärin vaatimus oikeuteen olla suorittamatta abortteja ja toisen lääkärin velvollisuus suorittaa abortteja, koska jonkun niitä on suoritettava, kun potilaalla kerran on (tietyin rajoituksin) oikeus abortti saada. Nähdäkseni oikeudenmukaisinta ja potilasturvallisinta on, että kaikki lääkärit noudattavat samaa velvollisuutta. Potilaan oikeus saada abortti on tässä asetettava lääkärin omantunnonvapauden yläpuolelle siitäkin syystä, että lääkäriksi rupeaminen on tahdonalaista, raskaaksi tuleminen taas ei (vaikka sen todennäköisyyttä toki voikin ehkäisemällä pienentää):



ensisijaisesti on siis minimoitava potilaan riski tulla syrjityksi, mitä lakisääteinen oikeus omantunnonvapauteen lisääsi.

Ehkä kaikkein pakottavin ongelma on, että vaikka hyväksyisimme syrjintäargumentin, laillisen omantunnonvapauden puolustaminen jakaa terveydenhuoltohenkilökuntaa kahteen ryhmään, joista toinen ei allekirjoita tutkimustietoon perustuvaa käypää hoitoa, mitä raskauden keskeyttäminen tietyissä tilanteissa on. Kärjistäen verraten: Olen saanut haavan sormeeni. Haava alkaa punoittaa, märkiä ja haista. Terveyskeskuksessa lääkäri sanoo, että hän voi kirjoittaa minulle antibiootteja tulehdukseen tai sitten voin kokeilla homeopatiaa, ihan kummin vaan. Tai voimmeko luottaa sisätautilääkəriin, joka ei työssään häädä lapamatoja elämän suojelun nimissä? Esimerkkien tarkoitus ei ole näsäviisastella vaan osoittaa, että käyvän hoidon tulee nimenomaan potilasturvan tähden perustua tieteelliseen tietoon ja etiikan analyysiin eikä vakaumusspesifeihin periaatteisiin, jotka voivat paitsi olla täysin yhteismitattomia myös aiheuttaa vakavia haittoja.<sup>74</sup>

## **5. Keskeisyysargumentti: ”Vakaumukseen perustuva uskonnon ja omantunnon vapaus on keskeinen sivistysvaltion ihmisoikeus”**

Uskonnon ja omantunnon vapaus on *keskeinen* sivistysvaltion ihmisoikeus, mutta sitä ei voi asettaa *keskeisimmäksi* ilman, että muut ihmisoikeudet tai jopa perusoikeudet vakavasti vaarantuvat. Keskeisyysargumentti yhdistettynä aikaisempiin argumentteihin pyrkii tekemään juuri niin eli asettamaan omantunnonvapauden korkeimmaksi oikeudeksi, jopa muiden ihmisten perusoikeuksien kuten ruumiillisen koskemattomuuden yli, kuten ristiriita-argumentin yhteydessä selvitin. Perusoikeudet ovatkin usein vaarassa silloin, kun (uskonnollisen) vakaumuksen pohjalta säädetään sukupuoliin, seksuaalisuuteen ja reproduktioon liittyvää lainsäädäntöä. Tarkastelkaamme esimerkkinä tällaisesta lainsäädännöstä Irlantia.

---

<sup>74</sup> Esimerkit ovat kärjistyksiä, mutta eivät kohtuuttomia sellaisia: mm. psykiatrian dosentti Hannu Lauerma (2006) ja joukko muita tutkija-lääkäreitä on jo vuodesta 2006 peräänkuuluttanut ns. puoskarilain tarvetta, jolla luotaisiin pelisääntöjä uskomushoidon ja tutkitun hoidon erottamiseksi toisistaan nimenomaan potilasturvaksi, jossa havaitaan vakavia l. rikosoikeudellisiin seuraamuksiin johtavia puutteita lähes vuosittain. Lakia ei toistaiseksi ole.

## *Abortti, oikeus ja velvollisuus*

Irlannissa abortin saa laillisesti vain, kun raskaus uhkaa naisen henkeä. Sekä pohjoisessa että etelässä sikiöllä katsotaan olevan ”yhtäläinen oikeus elämään” kuin raskaana olevalla naisellakin. Irlannissa tehdään siis hyvin vähän abortteja, mutta naiset matkustavat ”aborttituristeina” Englantiin tai muualle teettämään raskauden keskeytyksiä. Näin ollen Irlannin sisäiset aborttitilastot eivät kerro oikeastaan mitään siitä, kuinka monta aborttia irlantilaisnaisille todellisuudessa vuosittain tehdään ulkomailla laillisesti tai kotimaassa kotikonstein laittomasti (Bloomer ja O’Dowd 2014.)

Edes naisen hengen vaarantuminen ei kuitenkaan läheskään aina riitä perusteeksi abortin saamiselle. Vuonna 2012 intialaistaustainen hammaslääkäri Savita Halappanavar kuoli, kun hänelle ei tehty aborttia hänen kotikaupungissaan Galwayssä sijaitsevassa sairaalassa, jonne hän hakeutui jatkuvasti pahenevien selkäkipujen vuoksi. Vaikka raskaus oli spontaanisti menossa kesken, sikiön sydän sykki vielä, eikä Halappanavarin pelastamiseksi voitu tehdä mitään – vakaumuksellisista syistä. Halappanavarin mukana ollut aviomies kertoi jälkikäteen BBC:n (2012) haastattelussa, että pariskunnalle sanottiin: ”Tämä on katolilainen sairaala”. Halappanavar yritti jopa vedota siihen, että on itse hindu, eikä katolilainen vakaumus siis koske häntä, mutta turhaan. Tämä osoittaa karmaisevalla tavalla, kuinka hengenvaarallisia keskeisyysargumentin kaltaiset asenteet voivat olla. Se myös osoittaa, kuinka uskonnollinen vakaumus lainsäädännön pohjana rikkoo muiden oikeutta uskonnotto-  
muuteen ja erityisesti tässä tapauksessa oikeutta olla noudattamatta tietyn uskonnon tiettyä uskonkappaletta, mikä nyt maksoi kaksi ihmishenkeä ja oli epäilemättä myös terveydenhoitohenkilökunnalle henkisesti raskasta (vrt. erityisyysargumentti).

Halappanavarin kuolema on viimeisin tapaus, joka on käynnistänyt vaatimukset Irlannin aborttilainsäädännön muuttamisesta enemmän naisten perusoikeuksia kunnioittavaksi (BBC 2012.) Joitakin säädöksellisiä liennytyksiä on jo voimassa, mutta reproduktioterveyden ja perhesuunnittelun parissa työskentelevän Maeve Taylorin (2015) mukaan koko ongelman ydin on juuri se sekä lain että vakaumuksen seikka, että sikiön oikeus elämään katsotaan olevan yhtäläinen raskaana olevan naisen oikeuden kanssa. Tältä pohjalta on mahdotonta luoda käytänteitä, joissa konfliktitilanteet oikeuksien välillä, kuten Halappanavarin ja hänen sikiönsä välillä, ratkaistaisiin muunlaista eettistä koodistoa kuin elämää suojelevaa vakaumusta tyydyttävällä tavalla, joka taas sotii räikeästi yleistä oikeudenmukaisuuskäsitystä vastaan, minkä julkiset mielenosoituksen Halappanavarin kuoleman jälkeen eksplikoivat. Taylorin mukaan naisen ja sikiön elämän juridinen rinnastaminen näkyy muiden seksuaaliterveyden ja perhesuunnittelun käytänteiden lisäksi myös naisten

yleisterveydenhuollossa, jotka siis nekin usein kääntyvät naista vastaan. Samasta naisten yleisterveyden loukkausten sekä seksuaali- ja reproduktio-oikeuksien rikkomisen jatkumosta huomauttavat myös Aila Ruoho ja Vuokko Ilola (2014), vaikka heidän aineistonsa vanhoillislestadiolaisen liikkeen piirissä elävät naiset kertovatkin usein itse allekirjoittavansa tuon vakaumuksen.

Elämää suojelevan uskonnollisen vakaumuksen omaava henkilö voi epäilemättä olla sitä mieltä, että Halappanavarin tapauksessa toimittiin ja muissa sen kaltaisissa tilanteissa toimitaan väärin, jos sikiön elämä menee naisen elämän edelle. Tämä ei kuitenkaan poista sitä, että mikäli naisen ja sikiön oikeus elämään on yhtäläinen, tulee väistämättä tapauksia, joissa juridis-medikaalinen järjestelmä asettaa sikiön ilman naisen omaa suostumusta hänen edelleen. Nähdäkseni tämä törmäävien oikeuksien sovitteletapa on alttiimpi tuottamaan epäoikeudenmukaisuutta kuin Warrenin esittämä, elämän kunnioittamisen vaatimuksen sisältämä malli, jossa perusoikeuksien katsotaan alkavan syntymässä.

Kuten jo aiemmin totesin, aborttilainsäädäntöä voi siis pitää tapana säädellä naisen perusoikeuksien ja sikiön perusoikeuksien välistä konfliktia, joka on puhtaasti eettinen, eikä sen koskaan tulisi olla juridinen Irlannin mallin kaltaisella tavalla. Keskeisyysargumentti pyrkii paitsi vaikuttamaan tuohon säätelyyn naisten perusoikeuksia vahingoittavasti, myös implikoimaan uskonnon ja omantunnon vapauden olevan muiden oikeuksien yläpuolelle. Poliitikkana keskeisyysargumentti on teokratian, ei demokratian apparaatti. Ihmiskunnan valtiollisen elämän historiassa tai nykypäivänä kaikki ensimmäisen muodon yhteiskunnat häviävät vertailussa jälkimmäisille arvioitaessa oikeuksien ja velvollisuuksien kestävä suhdetta, kokemuksen monimuotoisuutta sekä elämisen rikkautta.

## **Lopuksi**

Raskaudenkeskeytyksen ja elämän suojelun välillä on ristiriita, mutta tuo ristiriita on nähdäkseni sovittavissa ankkuroitumalla (warrenilaiseen/*prima facie* -etiikan mukaiseen) elämän kunnioittamiseen deontologisen elämän suojelemisen sijaan. Jos allekirjoitamme ristiriita-argumentin, implikoimme että oikeastaan abortteja ei tulisi sallia lainkaan. Meidän ei myöskään tarvitse hyväksyä ristiriita-argumenttia vaan pelkkä elämän kunnioittaminen voidaksemme hyväksyä sen nähdäkseni puollettavan ajatuksen, että toivottavasti abortteja tarvitsisi tehdä mahdollisimman vähän. Ajatus ei kuitenkaan perustu abortin

## *Abortti, oikeus ja velvollisuus*

kieltämiselle tai sen saamisen vaikeuttamisella vaan ideaalille siitä, että erinäisin yhteiskunnallis-sosiaalisin käytäntein kuten ehkäisyneuvonnalla osana julkista terveydenhuoltoa, mitä voi pitää yhtenä hyvinvointivaltion peruspalveluista, voidaan saavuttaa tilanne, jossa abortti on yhtä aikaa laillinen, löyhästi säädely ja harvinainen: Vuonna 2014 Suomessa tehtiin 9 800 raskaudenkeskeytystä eli 8,5 keskeytystä tuhatta hedelmällisyysikäistä (15–49-vuotiasta) naista kohti. Keskeytysten lukumäärä on laskenut viime vuosina ja oli vuonna 2014 alimmillaan yli 15 vuoteen. (THL 2015, 1.) Pohjois-Euroopan maailman alhaisimmat aborttiluvut mahdollistaa siis korkea ehkäisyvalistuksen taso ja ehkäisyn helppo saatavuus eikä tiukka aborttilainsäädäntö, joka (ehkä pintapuolisesti ajateltuna paradoksaalisesti mutta tarkkaan tutkitusti) päinvastoin lisää abortteja. (Cohen 2009, 5.) Aborttien määrän lisääntymistä tuskin voi pitää elämän kunnioittamisena, saati elämän suojeluna. Elämän kunnioittaminen toteutuu paitsi pohjoismaisessa aborttilainsäädännössä ja hyvinvointiyhteiskuntamallissa niiden konsekutiivisia seurauksia arvioimalla, myös lääketieteen etiikassa, jonka *prima facie* -velvollisuuksia elämän kunnioittaminen on. Elämän suojelemista sen paremmin kuin elämän kunnioittamistakaan ei kuitenkaan voi pitää ainoana, muut tilannesidonnaiset seikat ylittävänä velvollisuutena.

Naiset teettävät abortteja yhtä mielellään kuin terveydenhuoltohenkilökunta niitä tekee, eli yhteinen tavoite varmasti on, että abortteja tehtäisiin mahdollisimman vähän. Jos abortti ei ole lailla kielletty mutta sen suorittaminen määritellään paitsi elämää tuhoavaksi, myös terveydenhoitohenkilökunnalle psyykkisesti kestäättömän raskaaksi, kenen velvollisuus on tehdä abortteja? Katson, että lakisääteisen omantunnonvapauden puolustajat eivät ole kyenneet tähän tyydyttävästi vastaamaan. Nähdäkseni eettisesti kestävin vastaus on, että abortteja on tehtävä heidän, joiden työnkuva sitä edellyttää, sillä seurauseettisesti/empiirisesti todistetusti tiedämme, että raskauden keskeyttäminen on ei-toivottava mutta oleellinen osa kansanterveystyötä ja käypää hoitoa. Ne jotka eivät vakaumuksensa vuoksi voi tuota käypää hoitoa toteuttaa, ovat vapaita valitsemaan jonkin toisen ammatin tai erikoisalan. Terveydenhuoltohenkilökunnan oikeus kieltäytyä toimenpiteistä vakaumuksensa vuoksi ei paitsi saa vaikeuttaa potilaan oikeutta päästä käypään hoitoon, ei myöskään voi ylittää terveydenhuoltohenkilökunnan ammatillista velvollisuutta tuota hoitoa antaa. Abortti on siis naisen oikeus ja lääkärin velvollisuus, joista kumpikaan ei ole sovittamattomassa ristiriidassa elämän kunnioittamisen kanssa vaan pikemminkin päinvastoin. Sen sijaan omantunnonvapauden nostaminen ammattivelvollisuuksien yläpuolelle on paitsi potilaiden oikeuksia rikkovaa ja ammatinharjoittajien kesken

syryttävää, myös ammattietiikan ja laajemman elämän kunnioittamisen etiikan vastaista.

## **Lähteet**

Aseistakieltäytyjäliitto (2004). “Amnesty International tunnusti viisi suomalaista aseistakieltäytyjää mielipidevangiksi”. Lehdistötiedote luettavissa sähköisessä muodossa [http://akl-web.fi/aseistakieltaytyminen/amnesty\\_tunnusti\\_viisi\\_suomalaista\\_aseistakieltaytyjaa](http://akl-web.fi/aseistakieltaytyminen/amnesty_tunnusti_viisi_suomalaista_aseistakieltaytyjaa). Viitattu 15.12.2015.

BBC (2012). “Woman Dies after Abortion Request ‘Refused’ at Galway Hospital.” 14.12.2012 <http://www.bbc.com/news/uk-northern-ireland-20321741>. Viitattu 21.12.2015.

Beauchamp, Tom L. & Childress, James F. (2009). *Principles of Biomedical Ethics*. New York: Oxford University Press.

Bloomer, Fiona & O’Dowd, Kellie (2014). “Restricted Access to Abortion in the Republic of Ireland and Northern Ireland: Exploring Abortion Tourism and Barriers to Legal Reform”, *Culture, Health & Sexuality* 16(4): 366–388.

Cohen, Susan A. (2009). “Facts and Consequences: Legality, Incidence and Safety of Abortion Worldwide”, *Guttmacher Policy Review* 12(4). Saatavilla sähköisessä muodossa <https://www.guttmacher.org/pubs/gpr/12/4/gpr120402.pdf>. Viitattu 20.11.2015.

Dancy, Jonathan (1993). “An Ethic of Prima Facie Duties” – Singer, Peter (toim.), *A Companion to Ethics*. Cornwall: Blackwell, 219–213.

Davis, Nancy (Ann) (1993). “Contemporary Deontology”– Singer, Peter (toim.), *A Companion to Ethics*. Cornwall: Blackwell, 205–219.

Harvard Law Review (2000). “Safety Valve Closed: The Removal of Nonviolent Outlets for Dissent and the Onset of Anti-Abortion Violence”, *Harvard Law Review* 113(5): 1210–1228.

## *Abortti, oikeus ja velvollisuus*

Junnonaho, Tiia R. (2014). *Kohtupolitiikkaa: Feministisen bioetiikan ja queer-bioetiikan näkökulmia sijais-synnyttämiseen*. Pro gradu -tutkielma, Turun yliopisto: käytännöllisen filosofian oppiaine. Luettavissa sähköisessä muodossa <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe2014061829327>.

KAA 2/2015 vp (2015). “Terveystieteiden tutkimuskeskukselle henkilökunnalle lakisääteinen oikeus kieltäytyä elämän lopettamisesta vakaumuksellisista syistä”. Kansalaisaloite luettavissa sähköisessä muodossa [https://www.eduskunta.fi/FI/vaski/KasittelytiedotValtiopaivaasia/Sivut/KAA\\_2+2015.aspx](https://www.eduskunta.fi/FI/vaski/KasittelytiedotValtiopaivaasia/Sivut/KAA_2+2015.aspx). Viitattu 20.11.2015.

Lauerma, Hannu (2006). “Tarvitaanko Suomeen puoskarilaki?”, *Lääkärilehti* 2006(1-2): 9. Luettavissa sähköisessä muodossa <http://www.fimnet.fi/cgi-cug/brs/artikkeli.cgi?docn=000024910>. Viitattu 13.12.2015.

Maeve, Taylor (2015). “Women’s Right to Health and Ireland’s Abortion Laws”, *International Journal of Gynecology & Obstetrics* 130(1): 93–97.

New, Michael J. (2011). “Analyzing the Effect of Anti-Abortion U.S. State Legislation in the Post-Casey Era”, *State Politics & Policy Quarterly* 11(1): 28–47.

Pelkonen, Linda (2015). “Uuden lain riski: ”10% Suomen lääkäreistä kieltäytyisi abortin tekemisestä”. Luettavissa sähköisessä muodossa <http://www.uusisuomi.fi/kotimaa/74628-uuden-lain-riski-10-suomen-laakareista-kieltaytyisi-abortin-tekemisesta>.

Pollitt, Katha (2015). “The Roots of Anti-Abortion Violence”, *New York Times* 2.12.2015, 165(57068): A31–A31.

Pro Life Suomi, <http://www.lopettakaatappaminen.info/>. Viitattu 16.12.2015.

Ruoho, Aila & Ilola, Vuokko (2014). *Usko, toivo, raskaus: Vanhoillislestadiolaista perhe-elämää*. Jyväskylä: Atena.

Säävälä, Ritva (2015). “Terveystieteiden tutkimuskeskukselle henkilökunta ei saa oikeutta kieltäytyä raskaudenkeskeytyksistä”, [http://yle.fi/uutiset/terveydenhuollon\\_henkilokunta\\_ei\\_saa\\_oikeutta\\_kieltaytya\\_raskaudenkeskeytyksista/8503771](http://yle.fi/uutiset/terveydenhuollon_henkilokunta_ei_saa_oikeutta_kieltaytya_raskaudenkeskeytyksista/8503771). Viitattu 4.12.2015.

THL Terveyden ja hyvinvoinnin laitos (2015). “Raskaudenkeskeytykset 2015”. Saatavilla sähköisessä muodossa <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe2015103015268>.

Valtavaara, Marjo (2014). “Abortin teosta kieltäytyvät keräävät aloitetta”, <http://www.hs.fi/kotimaa/a1409122178515>. Viitattu 15.12.2015.

Valto, Sari (2015). “Saako lääkäri kieltäytyä tekemästä aborttia?”, Ensilähetys 27.10.2015, kuunneltavissa <http://areena.yle.fi/1-3004345>. Viitattu 12.12.2015.

Warren, Mary Ann (1993). “Abortion” – Singer, Peter (toim.), *A Companion to Ethics*. Cornwall: Blackwell, 303–315.

## 19. Ambedkar and the Imperative of Integration

*Lars Vinx*

University of Turku & Bilkent University  
[vinx@bilkent.edu.tr](mailto:vinx@bilkent.edu.tr)

### 1. Introduction

This paper aims to read Elizabeth Anderson's *The Imperative of Integration* (Anderson 2010) through an unusual lens, the analysis and critique of caste in B. R. Ambedkar's *The Annihilation of Caste* (Ambedkar 2014).

I will argue that Ambedkar's discussion of caste points to a blind spot in Anderson's relational theory of group-based injustice. The latter argues that group-based injustice results from unjust inter-group interactions, and that affirmative action is the most suitable means to bring an end to such unjust inter-group interactions. Ambedkar shows that some groups – or rather some systems of group differentiation – are such that they inevitably give rise to unjust inter-group interactions. The relations between different castes are essentially (and not merely contingently) exploitative and restrictive of free access to opportunity. Consequently, Ambedkar argued that the unjust inter-group interactions that are at issue in the case of caste cannot be remedied without destroying system of caste.

Ambedkar's analysis of caste implies, I will suggest, that affirmative action in favor of disadvantaged castes is likely to stabilize the system of caste and thus to prevent the full realization of a just society in India. It follows that affirmative action is not always a suitable means to end unjust inter-group interactions.



## 2. Anderson on Categorical Inequality

Elizabeth Anderson's *The Imperative of Integration* puts forward a compelling theory of group-based inequality and injustice. This theory has a descriptive, a normative, and a pragmatic component. The first component aims to explain how group-based inequalities arise in human societies, the second provides criteria for assessing the relations between different social groups as just or unjust, and the last develops a strategy for overcoming unjust group-based inequality.

The descriptive component of Anderson's theory is based on Charles Tilly's sociological work on durable inequalities (see Tilly 1998). Tilly observes that human societies are often characterized by persistent inequalities in social status and in access to material resources and opportunities that are durably aligned with distinctions of "race, ethnicity, nationality, religion, class, caste, and gender" (Anderson 2010, 20). To causally explain the prevalence of social inequalities that are aligned with distinctions between ascriptive groups, Tilly argues, we must focus on the ways in which such groups (or their members) interact with each other, and not on supposedly inherent qualities of the groups (or of their members).

According to Tilly, group-based inequality will arise wherever members of a self-identified group have gained privileged access to some social good, some resource or opportunity, and then aim to structure interactions with outsiders in such a way as to control the conditions of access to that good for the benefit of members of the group. Such control can take two basic forms (Tilly 1998, 9-10). Tilly calls the first of these "opportunity hoarding". In opportunity hoarding, members of a group aim to monopolize access to a certain social good, by excluding outsiders from the opportunity to access that good. The other, basic form of in-group control of the conditions of access to a good is exploitation. In exploitation, members of a group who have control over some resource provide access to outsiders, but only on conditions that unfairly advantage group members in the distribution of the benefits that arise from the social use of the resource.

Tilly argues that opportunity hoarding and exploitation will, unless disrupted, tend to solidify into durable or categorical social inequalities. The rise of categorical inequality is supported by the social mechanisms of emulation and adaptation (Tilly 1998, 10-11). Once a pattern of group-based discrimination becomes established somewhere in society, it is likely to be copied or emulated when new social relationships are

## *The Imperative of Integration*

formed, and adherence to prevailing patterns of exclusion may eventually become necessary for any new organization to adapt successfully to its social environment. Practices of opportunity hoarding or of exploitation, once firmly entrenched, will also typically come to acquire ideological rationalizations. The exclusion of members of certain groups from certain opportunities as well as exploitation are frequently justified by portraying the excluded or disadvantaged as exhibiting certain inherent defects of character or ability. At the end of this process, individual members of excluded or disadvantaged groups will face severely restricted access to resources and opportunities merely as a result of belonging to a certain race, ethnicity, nationality, religion, class, caste, and gender.

The second component of Anderson's theory is a normative account of the injustice of group-related inequalities (Anderson 2010, 17-19): "members of a democratic society", Anderson points out, "have a just claim to stand in relations of equality with their fellow citizens" (Anderson 2010, 17). The conception of equality in play here, Anderson calls it "social equality" (*ibid.*), is best described as a republican notion of equality in civic status. Equality in civic status does not require an equal distribution of material goods. However, all members of society, regardless of group-identity, must be in a position to face other members of society – in public and in private – without suffering domination or dependency. What is more, everyone must enjoy a fair and equal opportunity to compete for prestigious and coveted social positions and goods.

Anderson goes on to derive from this idea a basic standard of justice in inter-group relationships:

*...an inequality in the distribution of some good is unjust if it [a] embodies unjust social relations, [c] is caused by unjust relations (interactions, processes) among people, or [b] causes such unjust relations (Anderson 2010, 17).*

This standard defines three different ways in which an inequality in the distribution of some good that is aligned with a group-distinction can turn out to be unjust.

[a] First, the relations between two groups may be characterized by a publicly recognized difference in status, for instance where civic equal liberties or political rights are withheld from members of a subordinate group. The unequal distribution of those liberties and rights can then be said to embody an unjust relationship between the two groups, in as much as it amounts to a public denial of the social equality of the members of the subordinate group. To remedy this form of inter-group injus-

tice, a polity must extend equal civic and political rights to all members of society, and give them equally effective protection.

[b] Second, inequality in the distribution of some good or opportunity may cause unjust, equality-denying interactions between members of different groups. Anderson highlights two ways in which this can happen: (1) Members of some disadvantaged group may be deprived of sufficient access to material resources for them to be able to interact with others on a footing of social equality. To remedy this form of inter-group injustice, there must be a welfare state that provides all members with an amount of material resources that is sufficient not just to survive but to actively participate in social life. (2) Even where this standard is satisfied members of a disadvantaged group may lack a fair opportunity to obtain certain desirable social positions, such as well-paying jobs or positions of social authority. In other words, access to positions of social status, power, wealth, or respectability may be unequally distributed on the basis of group-identity, and where this is the case, the members of the disadvantaged group, in Anderson's words, will have "been relegated to an inferior status, confined to menial, servile occupations" (Anderson 2010, 18).

[c] Finally, a group-based inequality in the distribution of some good may be unjust because it was caused by unjust inter-group interactions. Wherever members of groups interact on an unequal footing – i.e. on a footing characterized either by an open denial of equal rights to members of a subordinate group, or by the (partial) exclusion of a disadvantaged group from the public sphere and from equal access to social opportunities – the resulting durable or categorical inequalities in the distribution of social goods will be unjust for the reason that they came about through processes that systematically violated the requirement of social equality.

This third form of inter-group injustice, to come to the pragmatic aspect of Anderson's theory, is of course derivative. The view implies that factually unequal distributions of social goods would not be unjust (or at least: that they would not be unjust from the point of view of inter-group justice) if all members of society enjoyed equal rights, a sufficient basic provision with material goods, and equal access to further desirable social goods and opportunities. In that case, inter-group interactions would be just, and so would be the distributive inter-group inequalities, if any, that result from those interactions. It follows that the way to create a society with just inter-group relationships is to create a state that guarantees equal rights, that installs a sufficient system of welfare-provision, and that

## *The Imperative of Integration*

ensures fair and equal access, for all members of all social groups, to opportunities for individual self-fulfillment and advancement.

The bulk of Anderson's treatise on the "imperative of integration" focuses on the last of these practical demands. As Anderson compellingly illustrates with reference to the condition of blacks in the US, the existence of a non-discriminatory or "color-blind" system of law and of a welfare-state may very well turn out to be grossly insufficient to prevent unjust categorical inequalities. In particular, blacks in the US, despite enjoying equal legal rights and at least some (though arguably insufficient) protection by a welfare state, suffer from the unequal distribution of opportunities of access to desirable (or even to merely decent) social positions and thus to the social standing and to the material remunerations that they confer (see b2 above).

There is no space in this paper to discuss the rich tapestry of empirical information that sustains Anderson's analysis of the position of black in the US (see Anderson 2010, 23-65). Put in a nutshell, the claim is that blacks are victims of white opportunity hoarding that tends to preclude equal access to desirable social opportunities and positions. White opportunity hoarding that excludes blacks, in turn, is sustained, according to Anderson, mainly by social and spatial (i.e. residential) *de facto* segregation of blacks and whites. Residential segregation, for example, tends to preclude access, for blacks, to high quality schools and thus to good universities. Social segregation makes it more difficult for blacks to become integrated into social networks that facilitate and sustain success in professional life and thus to build social capital. The fact that social and spatial segregation tend to survive and to disadvantage blacks tends to lead to distributive outcomes that are noticeably unequal by race, and these differences, in turn, attract rationalizing stereotypes of inherent black deficiency that tend to reinforce the attitudes and the behavior, on the part of whites, that maintain *de facto* segregation. As a result of this pernicious causal feedback-loop, individual blacks do not enjoy a fair and equal opportunity to achieve social success, merely on account of their race.

To disable this loop, and thus to create just inter-group relationships between blacks and whites, it is necessary, Anderson argues, to overcome the social and spatial *de facto* segregation of blacks and whites in American society. Social and spatial integration of the races, Anderson believes, can be counted on to disrupt white opportunity hoarding, given that opportunity hoarding, in the absence of official or legal discrimination, must rely on informal or *de facto* segregation. This is why Anderson speaks of an "imperative of integration" as a demand of social justice (Anderson 2010, 112-134).

The argument for the imperative of integration, finally, leads Anderson to a defense of the practice of affirmative action, for instance in the form of preferential treatment of blacks in admission for universities, as a way to promote racial integration (Anderson 2010, 135-153). Affirmative action causes social de-segregation, for instance by introducing a larger proportion of black students into elite colleges. And in overcoming social segregation, affirmative action, in Anderson's view, more or less automatically disrupts white opportunity hoarding that excludes blacks and thus weakens or disables the causal processes that create and entrench unjust distributive outcomes along lines of race. If *de facto* segregation is the major cause of pervasive and persistent unjust categorical inequality, in politics that have ceased to officially discriminate against minorities and that accept a responsibility for welfare-provision, then factual de-segregation, and consequently affirmative action, must be a demand of justice. The claim is not that affirmative action is a form of compensation for past injustice or that it enhances the diversity of institutions, but rather that it is necessary to overcome currently existing unjust inter-group relationships and thus to create a properly integrated democratic community all of whose members enjoy social equality.

### 3. Ambedkar's Analysis of Caste

B. R. Ambedkar's *The Annihilation of Caste* (Ambedkar 2014) offers a radical critique of the system of caste division that characterizes traditional Hindu society. The text, first published in 1936, argues that the only way to stop the injustices that stem from the caste system is to eliminate the system. A mere reform of caste, as it was advocated, among others, by Gandhi (see for instance Gandhi 1996, 124-125), would, in Ambedkar's view, inevitably fall short of ending the unjust treatment of the "untouchables" or *Dalits*, to whose number Ambedkar himself belonged.

Castes are usually taken to exhibit the following key features (Ambedkar 1979): Individual membership in a caste is hereditary and castes are endogamous social groups, i.e. members of a caste are not permitted to marry partners that do not also belong to the same caste. What is more, the system of caste is characterized by further restrictions on the permissible degree and form of social interaction between the members of different castes. The castes that exist within Hindu society form a system that distinguishes between four major castes or *varnas* which are differentiated by social function: *Brahmins* (priests, scholars or

## *The Imperative of Integration*

scribes), *Kshatriyas* (warriors), *Vaishyas* (merchants) and *Shudras* (manual laborers). Each of these major groupings is again subdivided into a large number of smaller castes (*jatis*) that are also endogamous and functionally defined by (a more specific) occupation. Most importantly, the castes and sub-castes form a hierarchical order. In particular, the first three varnas (*Brahmins*, *Kshatriyas* and *Vaishyas*) are perceived as superior to the *Shudras*, whereas the lowest rungs of the social ladder are occupied by those who fall completely outside the system of caste and thus stand below even the lowest *Shudras* (the “untouchables” or *Dalits* as well as the *Adivasis*, the tribal peoples of India). The whole system, finally, is sanctioned by Hinduism. Not to “break caste”, to abide by one’s hereditary profession and to observe the applicable rules of social segregation, is conceived to be a religious duty.

The system of caste is as clear-cut an example of categorical inequality as one could think of. It is characterized by an extreme form of opportunity hoarding (to the point of making social positions and opportunities hereditary within an endogamous group), and the hierarchical ordering of the system gives rise to classic instances of exploitation. The system is unjust in all the three ways identified by Anderson. It embeds injustice, insofar as it openly denies the social equality of members of different castes. The system of caste is also characterized by a highly unequal distribution of material resources. This unequal distribution of resources and opportunities is unjust since it engenders group-based distributional inequality, but also, more importantly, because it is itself the causal result of a system of inter-group relationships that deny equal opportunity. These injustices, finally, are essential to the system of caste. Nothing less than the “annihilation of caste” will suffice to remove them.

To substantiate this claim, it will be helpful to consider how Ambedkar, in *The Annihilation of Caste*, responds to some standard apologies for the caste system. One such apology holds that the system of caste is nothing more than a social division of labor (Ambedkar 2014, section 4). Since all civilized societies need a division of labor, there is nothing objectionable in the system of caste as such, though its historical development may have led to regrettable abuses. This argument for caste falls short, as Ambedkar points out, in two crucial ways: It does not explain why the caste system must be hierarchical, and it fails to provide any reason for why an individual’s position in the social division of labor should be determined by an accident of birth. Such determination by the accident of birth is both a violation of individual liberty and a source of economic inefficiency (since it prevents individuals to take the jobs that they are most talented for and that they find most satisfying).

A second common apology Ambedkar, writing in the 1930's, felt compelled to address was the racist claim that the system of caste had been introduced to “preserve the purity of race or the purity of blood” (Ambedkar 2014, section 5.1). Quite apart from the question whether the preservation of purity of race is desirable in the first place, the claim fails, Ambedkar points out, for the simple reason that the fundamental distinctions of caste, the four *varnas*, don't align with racial (or, for that matter, cultural, religious, linguistic or ethnic) differences. The reason for this, Ambedkar argues, is that the system of caste came into existence only after “the different races of India had commingled in blood and culture” (Ambedkar 2014, section 5.2) In Ambedkar's view, the system of caste was imposed, long after the supposed Aryan invasion of India, on populations that were already culturally and racially homogeneous. It is nothing more than a petrification of class-divisions that had nothing to do with race (Ambedkar 1979).

Though the discussion of an alleged racial basis of caste as a justification of the caste system might strike us as odd and irrelevant, Ambedkar's reply brings out an important point for our purposes. The social divisions that make up the system of caste, as defined by birth into a caste, the practice of endogamy, and the principle of occupational specialization, do not align with and are not based on any prior or underlying ascriptive difference – be it racial or cultural – between the members of the different castes. This creates an instructive contrast between the system of caste and cases of categorical inequality where a prior or underlying ascriptive difference is contingently turned into a criterion of exclusion.

The claim of the system of caste, in Ambedkar's portrayal, is not that you, as members of some disadvantaged caste or as members of an out-caste group, are to be the drawers of water and the hewers of wood because you are female, or black, or infidel, or otherwise culturally or racially distinct. The claim is that you are to be the drawers of water and the hewers of wood because you are descended from the concrete individuals, whoever they were, who already were, and were meant to be, the drawers of water and the hewers of wood. The very fact that you are to be the drawers of water and the hewers of wood, in virtue of your biological descent from the concrete individuals who were drawers of water and hewers of wood, and that you are therefore not to take up any other profession, or to live in proximity to or intermarry or interact with those who are not drawers of water or hewers of wood, is the only thing that makes you members of a particular caste.

## *The Imperative of Integration*

If this is correct, then the system of caste does not merely happen to cause an unjustly unequal distribution of opportunities to different social groups. Rather, unjust restrictions of opportunity – or, from the point of view of a higher caste, unjust reservations of opportunity – are built into the very definition of each caste. Divisions of caste, therefore, are essentially and not merely – like distinctions of race or gender – contingently related to social disadvantage. Hence, they cannot be made to conform to social equality. Social equality demands that the system of caste, to use Ambedkar’s terminology, be altogether annihilated. It simply makes no sense to demand that someone not be disadvantaged on account of their caste, in a society that recognizes distinctions of caste, just as it would not make sense to demand that someone not be disadvantaged on account of being a commoner in a society that recognizes a hereditary nobility.

It will not do to reply to this line of reasoning, Ambedkar rightly points out (Ambedkar 2014, sections 15-16), that the actually existing system of caste may have its injustices and deficiencies, but that the system can and should be reformed in such a way as to remedy those injustices and deficiencies. Apologists for caste who adopted this reply often argued that a reformed system of caste ought to be modelled on something like the Platonic conception of social differentiation, which bears a resemblance to the system of the four *varnas*.

Plato’s conception of an ideal society, as developed in the *Republic*, provides for a distinction of the populace into three different, hierarchically ordered classes – philosophers, warriors, and producers (Plato 1997, 1008-1013). However, Plato rejects the view that individuals ought to be assigned to their respective classes by a strict principle of heredity. Rather, individuals are to be assigned to classes on the basis of their innate aptitude (Plato 1997, 1050-1051). Plato sees the latter as something that is fixed at birth, but he admits that high or low innate aptitude in parents is not always inherited by children. Assignment to classes is therefore to be determined, in early childhood, by the philosopher-rulers of the city, who will assess each individual’s innate aptitude for performing this or that social function. In the language of the reformers of caste whom Ambedkar attacks, an individual’s social position or class membership is to be “based not on birth but on *guna* (worth)” (Ambedkar 2014, section 15.1).

While Plato recognizes that individuals’ talents and interests ought to be matched to their social position, his preferred means of achieving such matching – the assignment of individuals to social positions by the philosopher-rulers – can only be called hopelessly inadequate. Plato, Ambedkar argues, “had no perception of the uniqueness of every indi-



vidual, of his incommensurability with others, of each individual as forming a class of his own.” Since it is impossible to classify the multitude of individuals in a sizable society into a small number of “sharply marked-off classes” defined by a small number of basic social functions, any attempt to realize Plato’s view will, like the established system of caste, prevent the proper social “utilisation of the qualities of individuals” (Ambedkar 2014, section 16.3).

The only plausible solution to the problem of matching individual aptitudes to social positions, Ambedkar implies, is to put individuals at liberty to choose their own pursuits, and to engage in a fair competition for social positions under conditions of equality of opportunity. The resulting society, as Ambedkar concedes, could still be divided into functionally specified groups, as it will of course continue to contain individuals who are priests or scholars, soldiers, businessmen, or laborers. It might also be argued that those who have achieved some desirable social position under conditions of equality of opportunity have thereby proven their intrinsic worth to hold that position. But needless to say, the social system could not, in virtue of these features, be regarded as a reformed system of caste.

In a society committed to the individual liberty to choose one’s own pursuits as well as to equality of opportunity, it would evidently be unjustifiable to regard all those who share the same occupation or function as forming a caste, and individuals who share a common occupation or function could have no justifiable interest in being regarded as joint members of a caste. “I do not understand”, Ambedkar consequently remarks, “why the *Arya Samajists* [i.e. the caste reformers] insist upon labelling men as *Brahmin*, *Kshatriya*, *Vaishya* and *Shudra*. A learned man would be honoured without his being labelled a *Brahmin*” (Ambedkar 2014, section 15.2). The designation as, say, a *Brahmin*, is something one would have justifiable reason to insist on only if membership in that caste, i.e. biological descent from people who were *Brahmins*, was an achievement-independent ground of some entitlement or preferment. But that is precisely what a system based on individual worth supposedly denies.

Note that I might very well want to insist, and reasonably so, on being labeled a woman, or a member of a certain racial group, even while I also fervently insist that my being so labelled or identified must not unfairly disadvantage me in any way in the distribution of social opportunities and material resources. What Ambedkar’s replies to the apologists of caste make clear is that it would be self-defeating for a member of a group disadvantage by the system of caste to take such a stance, since

## *The Imperative of Integration*

distinctions of caste are inseparable from the unjustly unequal distributions of goods and opportunities they engender.

The claim that a system of caste is intrinsically unjust, of course, raises the question as to how an annihilation of caste is to be accomplished. Ambedkar's own reflections on this issue focus mainly on what he sees as the need to do away with, or at least to very radically reform, the religion of Hinduism, so as to deprive the system of caste of its sacral character (see Ambedkar 2014, sections 22-26). In the political reality of post-independence India, however, these proposals have had very little influence. Instead, attempts to overcome the pernicious effects of caste have centered on measures of affirmative action, in the access to higher education and to public employment, for the benefit of groups disadvantaged by the system of caste (see Mody 2013, 80-91). We therefore have occasion to return, if only briefly, to Anderson's claim that affirmative action is the most suitable means to overcome unjust categorical inequality based on social segregation.

### **4. Affirmative Action and Caste**

If Ambedkar's analysis of the nature of caste is sound, then the system of caste must be altogether abolished to achieve a society that realizes social equality. This suggests a very straightforward criticism of affirmative action in the context of caste: Affirmative action on the basis of caste would seem to conflict with the goal of the annihilation of caste, since it incentivizes the identification with and the maintenance of distinctions of caste.

This is not to deny that a scheme of affirmative action aimed to benefit disadvantaged castes may well do some good. As long as distinctions of caste have a significant bearing on access to opportunities, members of disadvantaged castes will tend to be unfairly underrepresented in desirable social positions. A scheme of affirmative action, under such circumstances, will likely bring about some desirable opening-up of social opportunity to those disadvantaged by caste.

However, it can only do so at the price of reaffirming the social salience of distinctions of caste, and thus at the price of preventing true integration, understood as a social condition in which no one is disadvantaged on account of group membership. To be a beneficiary of caste-based affirmative action in India, an individual will have to prove affiliation with a disadvantaged caste, and such proof can only be given by

those who are members of communities that continue to practice caste. A caste-based scheme of affirmative action, in other words, incentivizes behavior that complies with and thus stabilizes norms of caste. And insofar as caste-based affirmative action provides incentives to comply with norms of caste, by turning compliance with those norms into a condition for some modest chance of social preferment, it inevitably helps to maintain a system of social division that is inherently unjust and that must continue to beget unfair distributional outcomes as long as it exists.

I conclude that there are systems of unjust categorical inequality – and caste is one example of such a system – where affirmative action must be expected to have counterproductive effects, at least with a view to the goal of achieving full social integration. I hasten to add that this conclusion is not meant to suggest that there is anything wrong with Anderson’s argument for affirmative action in the American context. It also doesn’t follow from the argument outlined here that affirmative action in India is wrong, all things considered. Affirmative action for disadvantaged castes may be the best that can be done, if there is no real prospect of annihilating caste, as Ambedkar seems to suggest in some of his more despondent moods (Ambedkar 2014, sections 21-22).

My point is, rather, that in drawing pragmatic conclusions from the descriptive and normative components of the theory of categorical inequality, we must pay attention to the particular character of the system of categorical inequality that we wish to overcome, as Anderson herself demonstrates in her rich discussion of race-based categorical inequality in the US. It would be desirable, therefore, to engage in comparative research so as to develop a classification of systems of categorical inequality that might help to explicate the conditions under which affirmative action can be expected to bring about social integration, as well as to identify possible alternative remedies for cases of categorical inequality that do not satisfy those conditions.

## Literature

Ambedkar, B.R. (2014). *The Annihilation of Caste*. The Annotated Critical Edition, ed. by S. Anand. London and New York: Verso.

Ambedkar, B.R. (1979). “Castes in India. Their Mechanism, Genesis and Development” – *Dr. Babasaheb Ambedkar: Writings and Speeches*, vol. 1. Bombay: Education Department, Government of Maharashtra, 3–22.

*The Imperative of Integration*

Anderson, Elizabeth (2010). *The Imperative of Integration*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Gandhi, M.K. (1996). *Mahatma Gandhi. Selected Political Writings*, edited with an introduction by Dennis Dalton. Indianapolis: Hackett.

Mody, Zia (2013). *10 Judgments that Changed India*. New Delhi: Penguin.

Plato (1997). *The Republic*, translated by G.M.A. Grube, revised by C.D.C. Reeve. – Cooper, John M. (ed.), *Plato. Complete Works*. Indianapolis: Hackett, 971–1223.

Tilly, Charles (1998). *Durable Inequality*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press.

## 20. MPs as Slack Maximizers

### Do MPs Hide in the Crowd?<sup>75</sup>

*Matti Wiberg*

University of Turku  
[wiberg@utu.fi](mailto:wiberg@utu.fi)

#### Introduction

Recently, there has been much interest in the construction of trivial **R**points. This paper does not deviate from this general norm.

*What do MPs maximise?*

There is a serious lack in the relevant literature on parliamentarians: what do they want to achieve? How good are they in this? What do they do in order to fulfil their goals?

Not that there would be any lack of alternative theories or suggestions. What is lacking is the serious empirical demonstration of what candidates in parliamentary elections and elected representatives *really* want to aim at and how good they are in doing what they according to some norm should do or getting what they want to.

Do representative have stable goals? How are they formulated and established? Do they pursue them consistently and effectively? Do representatives achieve their own goals? Do they achieve those goals their electors have put up for them? Are these two set of goals, i.e. those of the electorate and those of the elected ones, identical? Which factors do help the representatives to achieve their aims and which institutional and other features hinder them from this?

---

<sup>75</sup> This paper has been presented at The ECPR Joint Sessions of Workshops in Mainz 11-16 March 2013 and at the NOPSAs Conference in Gothenburg 12-15 August 2014. Sadly, the author did not profit from the feedback therein.

## *MPs as Slack Maximizers*

According to the *vote-seeking* –model (Downs 1957; Enelow & Hinich 1984; Ordershook 1986; Cox 1987), what politicians really aim at is to maximise their vote: they want to get as many votes as possible. According to the *policy-seeking* –model (De Swaan 1973), politicians care for policy outcomes and try to achieve those states of affairs they prefer: they try to maximise their impact on public policy. According to the *office seeking* –model (Leiserson 1968; Riker 1962), politicians maximise their control of public office and the spoils they derive from such control: they seek to get into positions from which they can control politics either in order to achieve goals of the electorate or some other set of aims.

It is by no means automatic that these three set of goals work in the same direction. To gain a maximum of votes does not necessarily guarantee a strong position in policy formulating or office gaining terms. One can get a strong policy formulating position without being the mode party that got the most votes. A tie-breaker party has a lot of political power in a government coalition even when its electoral support would be minimal. One can also be in office, but impotent in policy terms, if, for instance, the policy formulation or implementation is dependent on agents not controlled by the party in office. These strong power players outside cabinet can, *de facto*, steer policy more than ministers steer *de jure*.

Most of the models operate on the level of parties seen as rather unitary actors. Any party has more or less one explicit and well communicated political will as manifested in party programs and functionally equivalent documents. This political will, a set of neutrally aggregated policy preferences is clearly formulated and implemented without bias in practical politics. The models are designed to explain and predict competitive party behaviour and model electoral competition as well as coalition building. These models have predictive value and have been successfully used in many ways in current political science research, even when their realism has been questioned from the start.

However, parliamentary candidates and elected representatives need not be in any ideological or behavioural agreement with their party. Party cohesion (measured for instance by the Rice-index<sup>76</sup>, Rice 1925) or party unity (measured for instance by the Weldon-index<sup>77</sup>), need neither

---

<sup>76</sup> Rice (1925) suggested the following measure for party cohesion:  $[\%aye_{ij} - \%nay_{ij}]$  for party  $i$  on vote  $j$ , where members of party  $i$  who do *not* cast an aye or nay vote are not considered. That is  $\%aye$  and  $\%nay$  are calculated as proportions of those voting *either* aye or nay, and so sum to 100%. The Rice score can range from zero (equal numbers voting aye and nay) to one (all members who vote voting together).

<sup>77</sup> Weldon (2000) suggests a measure of party voting unity that is simply the proportion of legislators engaging in the modal voting behavior – whether aye, nay, or not

be automatic nor perfect. Parties *can* be heterogeneous to the extreme on a certain issue even when they typically are to some degree rather unitary actors on most of the relevant or salient issues. As a matter of fact, party cohesion is never perfect as the history of parliamentary voting records all over the world demonstrate.

We also need theories that realistically explain and predict behaviour on the individual level. We should have a better understanding of how institutional and other constraints condition the actual operations of elected representatives in the real world of parliamentary politics. All too little is known of the motivational factors affecting the real world choices and omissions of elected representatives. It is one thing to get elected and another to rule. As the old saying goes, getting elected is poetry, ruling is prose. Every parliamentary group leader knows that there are two types of representatives in the group: show horses and work horses.

## Research Question

This paper aims at achieving a better understanding of the incentive structures and actual choice sets of individual parliamentary candidates and elected representatives in normal parliamentary settings by discussing the following thesis:

*MPs are slack maximizers*

The point of the paper is not to demonstrate the truth value of the thesis. Rather we want to see what interesting follows, if the thesis is true.

Why assume that elected politicians aim at something in the first place? Why do they rather want to achieve something rather than nothing? This obvious question seems to have been left unanswered in the political science literature. Most, if not all, of the relevant literature simply *assumes* and takes for granted, without any motivation or discussion, that politicians are purposeful actors that want to achieve something. What the discussants agree upon is that political actors want to achieve something, but they may disagree on what these goals are. The received

---

voting – on a given vote. To be a bit more precise: mode [%aye, %nay, %nonvoting], which simply reflects the most prevalent of three possible voting options, with abstention and simple nonvoting grouped together. The Weldon score can range from .33 (equal numbers of party members voting aye, nay, and not voting) to one (all party members voting together, or all not voting at all).

## *MPs as Slack Maximizers*

view is that representatives are maximizers, but it is not specified well enough, *what* they maximize.

Assume the opposite, namely, that the actors do not want to achieve anything at all. Can we even imagine an actor without *any* goals? Purposefulness might be one of the necessarily constituting elements of the very definition of an actor. So to claim that there could be actors without goals, could be a contradiction in terms: if someone is an actor, s/he must have goals. An actor without goals would hardly get up from the bed in the morning. We will here assume that representatives are maximizers of something rather than maximizers of nothing.

Without loss of generality we will assume that in a two-party model a candidate maximizes the following: [the probability of winning] times [the utility received from the policies implemented if elected] plus [the probability that the opposition wins] times [the utility received from the policies implemented by the opposition if elected]. (Wittman 1983, 142-143)

We are all aware of the typical populist and popular critique of the performance of elected representatives. We all have heard it numerous times and it is an odd fact of life that we, the political science community at large, do not seem to have discussed the thesis properly. In its nutshell the thesis can be characterized as follows:

*MP's do not work for the general public, but only concentrate on taking care of their own interests.*

Ignore for a moment the fact that the proposition is internally inconsistent. This in itself is neither surprising nor rare. Ignore also the complications of the very notion of the general public and all conceptual difficulties in aggregating the common good or something functionally equivalent. It is self-evident that one cannot simultaneously do nothing and take care of his/her interests. In the general case you cannot maximize the fulfilment of your goals by omissions. It is not possible to maximize own interests by doing nothing. In order to best guarantee the fulfilment of one's own interests, one must do something.

Assume for a moment that the latter part of the thesis, the own interest maximization –part, holds. Ignore the fact that it is not self-evident how individual preference information should be implemented in practical policy formulations and implementation.

It is too seldom asked, whether the representatives might have perfectly good reasons for their behaviour. It is the task of this paper to try to take a look on those factors that might explain the from one or another



view-point suboptimal performance of elected representatives by taking a broad look at their incentive structures given the institutional environment and context. If the MP's have convincing reasons for not serving the general public (or, for that matter, some other specified goal), this fact should be of core concern to constitutional and institutional designers. This sad state of affairs might follow from suboptimal institutional design and could, perhaps, be changed. Maybe we should blame the institutional settings instead of individual representatives, if neither the general public nor the individual representatives themselves do get what they need, expect or want.

We are not well aware of the factors that make elected representatives take a few extra liberties with moral and professional guidelines. There might be some institutional facts that facilitate the representatives to perform above or below their potential. Let's now take a look at the various alternatives of explanations as to why elected representatives do or do not act to their fullest.

The elected representatives operate in three significant arenas: plenary sessions, standing committees and party organizations, especially in parliamentary party groups. What is common to these three arenas is, among other things, that they all three are *groups* in the standard sociological sense: they all constitute a small number of people who interact with one another and share an identity. Here *group dynamics*, that is, the social interactions and influences in these groups become relevant.

Social psychologists have long recognized that in a variety of settings, people behave differently in groups than they would by themselves. At times, people perform more effectively and make better decisions when part of a group. Often, however, being part of a group results in reduced performance, poorer decisions, and sometimes-tragic consequences. That groups often place great pressure on individuals to exhibit specific behaviors is particularly evident in gangs, where the consequences of defying group authority can be brutal. In other cases, group influence is subtle, and an individual may change his or her behaviour because the situation is ambiguous and because the influence of others leads to alternate action (or even inaction when a response is appropriate). Group processes have received significant attention in the field of psychology over the last century and are likely to remain an important area of study. Political scientists should pay attention to these results.

Decades of research in social psychology has produced two relevant and well-established general results in this context. Both reflect the behavioural consequences of work designed to be done in groups. Thou-

sands of publications have examined the validity, robustness, generality, and explanations of these two phenomena. They may be called *social facilitation* or the *Köhler effect* and *social loafing* or the *Ringelmann effect*, for short (see Kipling, Harkins, and Karau 2003 for a general discussion). Strangely the results seem to be completely unknown to the community of legislative scholars. In order to confirm the last sentence, please stop reading, and write down a one sentence explication of these two phenomena. You were not able? QED.

## Social Facilitation

Let's start with the social facilitation –result. Put in a nutshell, it can be formulated as follows:

**Köhler effect:** Motivation *gains* can occur when performing in groups compared to performing individually.

This motivation gain effect has been termed the *Köhler effect*, named after Otto Köhler (Köhler, 1926; 1927; see, for instance, Witte 1989), a German industrial psychologist. The Köhler effect is a phenomenon that occurs when less capable individuals perform better when performing a task with others, compared to when performing a task individually. The motivation gain is more pronounced in interdependent tasks specifically where the outcome of the performance is dependent on the weaker individual.

It was for quite some time unclear which factors actually were at work here. Some research indicated that the mere presence of others was sufficient to increase activity, whereas others argued that it was the evaluation and/or competition associated with the others that produced the increase in activity.

The controversy concerning whether mere presence or evaluation apprehension was responsible for social facilitation is still unsolved. In practice it is not easy, to say the least, to make a clear cut division of pure “spectator” and pure “competing” situations.

Kipling, Harkins, and Karau (2003) conclude that mere presence is sufficient to produce social-facilitation effects, but it certainly does not suggest that mere presence is *the* explanation. Thus, after more than 100 years of research on social facilitation, there is evidence consistent with the view that both mere presence and the potential for evaluation con-

tribute to social-facilitation effects. However, we know relatively little about how the potential sources of evaluation combine with each other and with the effects of mere presence to produce these effects. We also require further research to identify the mediating process through which evaluation and mere presence have their effects on performance. Perhaps the most striking example of this state of affairs is the fact that there is not even agreement about whether the potential for evaluation on complex tasks results in poor performance because these participants are putting out *more* or *less* effort than participants for whom evaluation is less salient.

It is by no means self-evident that the motivational gain is for the common good as it can produce busybodies, i.e. persons that are particularly active, but do not achieve anything worthwhile, actors who meddles or pries into the affairs of others, officious annoying persons who interferes with others, persons of an overly inquisitive or prying nature.

## Social Loafing

How does actually working with others affect our own motivation? Numerous social psychological studies have examined this issue, but political scientists have rarely, if ever, even put this question. The political science community at large and legislative scholars in particular does not seem to be occupied by the eventual implications of the fact that elected politicians typically act in group environments. It seems to be the case that political scientists by and large simply do implicitly assume that the context of a social group does not have any relevant impact on the representatives' work in parliaments.

Although common sense and some social-facilitation theories might suggest that groups should energize and motivate us, much of the research shows the opposite effect and documents a tendency for people to work less hard on a collective task than on an individual or coactive task – a phenomenon known as social loafing. Work in groups may lead to *social loafing*. This phenomenon happens where members of a group working together exert less effort than they would if they worked alone. Social psychology has since (Ringelmann 1913) demonstrated that this type of loafing is a real phenomenon: the mere fact that the effort takes place in a group setting might produce suboptimal outcomes as compared to individual work. *When individuals work within a cooperative group rather than alone there is systematic decrease in individual effort.* (See, for instance,

## *MPs as Slack Maximizers*

Sheppard 1993; Sheppard and Taylor 1999; Karau and Williams 1993, for reviews.)

The Ringelmann effect refers to individuals expending less individual effort on a task when working as part of a group than when working alone. Put in a nutshell, it can be formulated as follows:

**Ringelmann effect:** Motivation *losses* can occur when performing in groups compared to performing individually.

Here's some background. A French agricultural engineer, Max Ringlemann (1861–1931) recognized that collective group performance required less effort by individuals compared to the sum of their individual efforts (Ringelmann 1913; Kravitz & Martin 1986). In this experiment, participants pulled on a rope attached to a strain gauge. Ringlemann noted that two individuals pulling the rope only exerted 93% of their individual efforts. A group of three individuals exerted 85% and groups of eight exerted 49% of their combined individual effort. As more individuals pulled on the rope, each individual exerted themselves less. In a series of experiments carried out already in 1882–7 but not published until 1913, in which students pulled as hard as they could on a rope, alone and in groups of two, three, and eight; the results showed that, on average, groups of three exerted only two and a half times as much force as an individual working alone, and groups of eight exerted less than four times the force of a single person.

The very term *social loafing* was coined by the US psychologist Bibb Latané (born 1937) and K. Williams and S. Harkins (1979) who performed an experiment in which participants attempted to make as much noise as possible, by yelling and clapping, while wearing blindfolds and listening to masking noise through headphones. Compared to the amount of noise that they generated alone, participants made only about 82 per cent as much noise when they believed they were working in pairs and 74 per cent as much noise when they believed they were part of a group of six people working together. The phenomenon has been replicated across a variety of tasks, and evidence has shown that it is greatly reduced by making individual contributions identifiable within the group. Subsequent evidence suggests that social loafing tends to occur when individuals contribute to a group product, whereas coaction effects tend to occur when individuals work in groups to produce individual products. Ringlemann determined that individuals perform below their potential when working in a group (LaFasto & Larson 2001, 77; Colman 2012; Latané, Williams and Harkins 1979).

Thus, social facilitation refers to the fact that we work harder in groups, and social loafing refers to the fact that we reduce our efforts in groups. The Ringelmann effect refers to individuals expending less individual effort on a task when working as part of a group than when working alone. In the words of a recent review (Karau 2009): Social loafing is the tendency for people to reduce their efforts and work less hard on a task when working in a group than when working individually. It represents a potential productivity barrier to any group or team in which individual efforts are combined into a group product.

When individuals are aware that a capable coworker is loafing, they will often respond by reducing their own task-related effort to avoid being taken advantage of (an occurrence termed retributive loafing), thus reducing further the total output of their group.

Thus, it is important to design groups carefully to avoid the potential for reduced individual motivation. Rather oddly, political scientists by and large do not seem to have paid enough attention to these phenomena. Or have you heard or seen institutional designers paying enough attention to group dynamics? I think you have not.

Institutional designers focusing on legislative bodies have not taken these results seriously enough. The end-result of this neglect may be suboptimal parliamentary institutions and worse policy products that otherwise would be the case. Even political scientists should take into consideration well-established research results from other social sciences when they are relevant for their own field of study. Parliamentary researchers should at least be aware of the institutionally relevant results achieved in the other social sciences. This is currently clearly not the case. I have no plausible explanation for this rather odd state of affairs.

Social loafing is similar to the *free rider effect*<sup>78</sup>, whereby people con-

---

78 **Free riding** is already discussed by, among others, Plato in *The Republic* (bk. 2, 360b-c), David Hume in *A Treatise of Human Nature* (bk. 3, part 2, sect. 8) and John Stuart Mill in *Principles of Political Economy* (book 5, chap. 11, sect. 12). The notion is vague as can be seen from the following characterizations in some recent dictionaries.

According to Wikipedia: “In economics, collective bargaining, psychology and political science, ‘free riders’ are those who consume more than their fair share of a resource, or shoulder less than a fair share of the costs of its production.” ([http://en.wikipedia.org/wiki/Free\\_rider\\_problem](http://en.wikipedia.org/wiki/Free_rider_problem))

According to *The Concise Oxford Dictionary of Politics* a free rider is “One who benefits from a collective activity without participating in it.”

According to the *Dictionary of the Social Sciences* (Calhoun ed. 2012) free riders are “Persons who use public or collectively provided goods, services, and benefits without paying the costs. In economic terms, free riding is an effect of the nonrival characteristic of such goods – a situation in which one individual’s consumption of the good does not directly diminish the supply of that good to other individuals. Highways, national defense, and public parks are all public goods that fall into this category. There is also a free rider problem related to collective action and public policy decisions to provide nonrival goods or services. In regard to the former, participation in collective action often demands that an individual be ready to sacrifice his or her immediate well-being for the long-term good of the entire group. If too many free riders exist – for example, in union negotiations – there will be resistance to sacrifice and the group’s objectives will be more difficult to achieve. In terms of public policy, when potential consumers are asked to state their willingness to pay for a nonrival public good, they have an incentive to understate their true willingness to pay in the belief that they will still receive the good. Often, such a phenomenon leads to the underprovision of the good or underservicing of an area. Such situations are frequently the objects of government action or regulation.”

Black, Hashimzade and Myles in *A Dictionary of Economics* (2012) define a free rider as “a person or organization who benefits from a public good but neither provides it nor contributes to the cost of collective provision. They thus free ride on the efforts of others. The free-rider problem means private provision leads to undersupply of a public good. This suggests a role for the government in public good provision. The same problem occurs internationally, when governments prefer to leave others to bear the costs of international institutions to maintain world security, and the expensive measures needed to restrain global warming or reduce destruction of the ozone layer.”

Scott and Marshall in *A Dictionary of Sociology* (2012) define a free rider as “a person who takes advantage of a public good, or other collectively funded benefit, while avoiding any personal cost, or evading personal contributions to collective funding. Fare-dodging on the railway is (literally) free riding; as is, for example, benefiting from a wage-increase that results from strike action in which one took no part.”

Heery and Noon in *A Dictionary of Human Resource Management* (2012) define a free rider as “someone who accepts a benefit that is widely or publicly available (a public good) without paying for or contributing to its provision. An example would be a non-union member in a unionized company who accepts increases in wages negotiated by the union without paying union dues. The term is also sometimes applied to companies that use skilled labour without investing in training.”

Free riding does not limit itself only to consumption of public goods or common-pool resources/shared resources; one can take a free ride also on a private bus company.

tribute less to a collective effort when they perceive their contributions are dispensable. As Mancur Olson's (1965) analysis indicates, people have limited time and energy and must choose to spend these resources in ways that most benefit themselves. Individuals join social movements because they believe that the movement's goals, if implemented, would yield significant benefits to themselves and/or to the attainment of values they cherish. Although these benefits motivate participation, there is an additional problem. If a movement has few participants, people desiring these benefits might believe that the movement could not succeed unless they joined the movement. Thus, joining the movement might represent a rational investment of their time, energy, and, often, money. However, if a movement already has a large number of participants, then it is unlikely that one more person's joining the movement would increase its chances of success. In that case, why would additional people join? If the movement is successful, they, along with the participants, would enjoy the fruits of this success; they would have gained all the benefits of participation without spending their own scarce resources of time and energy. In that case, they could use these resources to gain other benefits for themselves, while "free-riding" on the efforts of those already participating. (Barkan and Cohn 2007)

This has also some family resemblance to the *sucker effect*, whereby people withhold their contributions to a group to avoid being the victim of the social loafing or free riding efforts of other group members. The sucker effect is simply the finding that some individuals will reduce their individual effort when working on a group task because they fear becoming, or being seen as, a 'sucker', i.e. someone who contributes more to the group than others but receives the same reward. (Law 2012). The sucker effect is a group dynamic that occurs in the context of differential and/or unfair treatment of members of a group – generally in regard to rewards. The most common consequence is reduced effort on the part of those members who perceive themselves as "suckers," or victims, of that treatment. (Calhoun 2012) A sucker is originally a slang term for someone considered gullible enough to fall for a very obvious prank or con and go about unaware of it. A sucker is one who is easily deceived; a dupe, i.e. a person who is easily deceived or a person who unwittingly serves as the tool of another person or power. Generally speaking people do not want to be suckers and nobody wants to be a sucker all the time.

However, the free rider effect and the sucker effect are narrower terms that refer to specific causes of social loafing. Social loafing is a broader construct that refers to any reduction in motivation and effort that occurs

## *MPs as Slack Maximizers*

when contributions are pooled compared with when they are not pooled. (Grace and Shepperd 2007).

It is a well-established dirty secret that every parliament has at least one *serial chiller*, i.e. a representative who rarely shoulders responsibility and avoids stress and anxiety.

Social loafing has been replicated repeatedly in many social psychologist studies. Both laboratory experiments and field studies have been conducted, employing a wide range of subject populations. Social loafing has been found for a rich variety of widely varying tasks demanding different types of effort.

In an attempt to uncover an explanation for the social loafing phenomenon, pioneering research by Ingham, Levinger, Graves and Peckham (1974) ruled out difficulty in coordination. More recently, researchers have grounded their study of social loafing in motivation theories, and have identified a wide variety of potential antecedents, including: lack of identification of individual contributions to the group (Williams et al. 1981); lack of challenge and uniqueness of individual contribution (Harkins & Petty, 1982); low intrinsic involvement (Brickner, Harkins & Ostrom 1986; George, 1992); individualistic orientation (Wagner 1995); low group cohesiveness (Karau & Williams 1997); and lack of peer appraisals (Druskat & Wolff 1999). Despite differences in the specific antecedents of social loafing, there is agreement that the fundamental origins of social loafing are motivational (George 1992; Sheppard 1993; Wagner 1995).

Why does social loafing take place? There are many alternative explanations and no single explanation seems to cover all possible variations. According to Wikipedia at least the following explanations have been offered as to why this effect appears:

([http://en.wikibooks.org/wiki/Managing\\_Groups\\_and\\_Teams/Social\\_Loafing](http://en.wikibooks.org/wiki/Managing_Groups_and_Teams/Social_Loafing))

**Equitable contribution:** Team members believe that others are not putting forth as much effort as themselves. Since they feel that the others in the group are slacking, they lessen their efforts too. This causes a downward cycle that ends at the point where only the minimum amount of work is performed.

**Submaximal goal setting:** Team members may perceive that with a well-defined goal and with several people working towards it, they can work less for it. The task then becomes optimizing rather than maximizing.



**Lessened contingency between input and outcome:** Team members may feel they can hide in the crowd and avoid the consequences of not contributing. Or, a team member may feel lost in the crowd and unable to gain recognition for their contributions (Latane 1998). This description is characteristic of people driven by their uniqueness and individuality. In a group, they lose this individuality and the recognition that comes with their contributions. Therefore, these group members lose motivation to offer their full ability since it will not be acknowledged (Charbonnier et al. 1998). Additionally, large group sizes can cause individuals to feel lost in the crowd. With so many individuals contributing, some may feel that their efforts are not needed or will not be recognized (Kerr 1989).

**Lack of evaluation:** Loafing begins or is strengthened in the absence of an individual evaluation structure imposed by the environment (Price & Harrison 2006). This occurs because working in the group environment results in less self-awareness (Mullen 1983). For example, a member of a sales team will loaf when sales of the group are measured rather than individual sales efforts.

**Unequal distribution of compensation:** In the workplace, compensation comes in monetary forms and promotions and in academics it is in the form of grades or positive feedback. If an individual believes compensation has not been allotted equally amongst group members, he will withdraw his individual efforts (Piezon & Donaldson 2005).

**Non-cohesive group:** A group functions effectively when members have bonded and created high-quality relationships. If the group is not cohesive, members are more prone to social loafing since they are not concerned about letting down their teammates (Piezon & Donaldson 2005).

Causes of loafing in a team have been attributed to individuals:

(<http://www.brianmac.co.uk/group.htm>)

- perceiving others to be working less hard than themselves thereby giving them an excuse to put in less effort
- believing that their own efforts will have little effect on the outcome
- disliking hard work and assuming that their lack of effort will not be noticed
- feeling “off form” and believing team mates will cover for their lack of effort.

## *MPs as Slack Maximizers*

According to Karau (2009) there are three types of theories that explain the loafing phenomenon:

First, the *evaluation potential perspective* posits that social loafing occurs because individual inputs can typically be clearly identified on individual or coactive tasks but are often much harder or even impossible to evaluate on group or collective tasks. Social loafing can often be eliminated by making individual inputs on a collective task identifiable to individuals, their teammates, or an outside party, while also providing an objective or social comparison standard with which those inputs can be evaluated.

Second, Bibb Latané's *social impact theory* posits that individuals can be either sources or targets of social influence and that the influence experienced in a social situation depends on the strength (status or legitimacy), immediacy (proximity in a physical or psychological sense), and number of sources and targets present. When working individually, people experience the full influence of the demand from an outside source of influence (such as a boss or an experimenter) to work hard. But when working in a group, that influence is diffused across all the members of the group. This viewpoint is consistent with a number of studies showing that social loafing effects often become larger as group size increases.

Third, several researchers have used *expectancy-value models* to explain social loafing. Those models posit that social loafing occurs because people's perceptions that their efforts will be instrumental in producing valued outcomes are weaker in group than in individual performance contexts. Because efforts are combined into a group total on collective tasks, and because rewards are often distributed across members, there may be less of a link, or contingency, between one's efforts and desired outcomes when one is working with others in a group. This perspective appears to be broadly consistent with many of the established moderators of social loafing.

All three theories contribute to a greater understanding of social loafing, with the expectancy-value approach appearing to offer integrative potential and with the evaluation potential and social impact perspectives providing strong insights into more specific social loafing contexts.

Why is it important to be aware of the possibility for social loafing? Loafing is one of the main reasons that groups sometimes perform less than the combined performance of their members working as individuals. Social loafing is detrimental to group performance and costly to organizations. However, there are also less apparent consequences to social loafing. When individuals are aware that a capable coworker is loafing, they will often respond by reducing their *own* task-related effort to avoid

being taken advantage of (an occurrence termed *retributive loafing*). However, in some situations, coworkers might increase their own efforts to compensate for loafing. When group members are aware that the coworker in question does not possess the abilities required for adequate task performance, group members will typically maintain high effort and motivation. Similarly, when the task is meaningful to them, nonloafers will work harder to compensate for a loafer's poor performance (a phenomenon called *social compensation*). Still, compensating for an underperforming or unskilled group member causes a disproportionate increase in the nonloafers' workload. In time, this increased workload may be detrimental to their own task performance and may strain interpersonal relationships. (Bonaccio 2006)

What can be done in order to decrease the tendency of social loafing? There are a few alternatives (see Roque 2010, for instance):

**1. Identifiability.** Causes of slacking off during group work is that individuals can hide in a crowd. To avoid this tendency, make each member of the team stand out. You can divide the tasks so that each person has his or her own individual deliverables that are easy to measure and evaluate.

**2. Diversity.** When we form groups or committees that will work on important projects, we tend to pick the "star players" or "big thinkers." This is especially true in large organizations that have a lot of talent and manpower to draw from. But having intelligent individuals in a group doesn't really seem to influence its performance. Also, according to several experiments, people tend to work harder if they expect some of their colleagues to perform poorly. So it's important to create a group with members that have varying skills and performance abilities.

**3. Group size.** Increased group size is related to increased social loafing. The group should not be too large. Group size should be kept to a minimum so that it's easier to account for everyone's work. The larger the group, the more each individual can hide behind its size. Anecdotal evidence shows that the so called two pizzas –criterion should be applied: if two pizzas aren't enough to feed the team, then the team is too large.

**4. Group cohesiveness.** It is a well-established norm that increasing the group's cohesiveness helps to avoiding social loafing. The members of your group should like each other and want to work together to pursue the same goals. They don't have to be close friends,

but they should experience a feeling of unity that makes them feel that slacking off would let down the rest of the group.

## **The Groupness of Parliamentary Arenas**

Let us finally turn to parliaments. Parliaments have typically three main arenas: the plenary sessions, standing committees and parliamentary party groups. These all three are indispensable in the sense that there is no single parliament that would not have all these three arenas in a very central function for the everyday operations of the legislative body.

The division of labour among these arenas is well-established and stable for most parliaments. These arenas have at least one significant common feature: They are all to a large extent group work. A plenary session is in sociological or social psychological terms a group of elected representatives and a standing committee is for every electoral period a fixed subset of elected representatives. A parliamentary party group is also foremost a social group. My claim is that the very *groupness* of these three arenas has been a neglected aspect in political science in general and in legislative studies in particular.

It is by no means self-evident that these institutional arrangements produce optimal results given a certain set of aims, ambitions, aspirations, goals, objectives, priorities or targets set by the general public or the representatives themselves. There is not necessarily any large consensus in the society on these topics.

The division of labour within these three arenas may facilitate unwanted behavior. Also the mere institutional setting may cause actors to underperform. If we are interested in optimizing the parliamentary policy production we should pay attention to established research results in other relevant fields.

The mere fact that speeches are presented in the plenary session and that bills are processed in committees and that parliamentary party groups have such an important function within the parliament may have behavioural consequences of many sorts. Some of these consequences may be very much unwanted. Plenary sessions, committees and parliamentary party groups are, by definition, social and institutional groups. Group dynamics should have some impact on actual behavior of elected representatives

Are there any take home messages or lessons for legislative scholars and parliamentary designers from all of this social psychology literature on social facilitation and social loafing?

Where you stand depends on where you sit, as the old political saying called *Miles Law* (Miles 1978) has it. What is advisable in practical action terms varies depending on your role in a particular political setting. Let's here contrast the perspectives of on one hand a singular voter and on the other hand that of a chair of a particular parliamentary party group.

*Table 1.* Perspectives of a singular voter and of a chair of a particular parliamentary party group and various phases in the political process.

<b>PHASE</b>	<b>ACTOR</b>	
	<b>Voter</b>	<b>PPG Chair</b>
Candidate selection	Encourage decent people to candidate	Don't recruit free riders and social loafers
Electoral campaigning	Have candidates to make policy commitments they cannot shirk from	Have candidates to make policy commitments of your liking
Voting in elections	Don't vote for free riders and social loafers	Signal your favorite candidates and make them commit to your leadership
Policy making in parliament	Monitor MPs	Monitor MPs and sanction accordingly

We should not automatically, without evidence, assume that these phenomena do not occur in the realm of parliaments. Parliaments, being perhaps exceptional in some senses, are not in all aspects so exceptional that we could completely ignore or be unaffected by well-established social psychological facts and well-established empirical findings of group dynamics.

Social facilitation first. In a nutshell: Leaving elected representatives without observation is a recipe for disaster. In order to make representatives behave, it is advisable to see to it that everything they do is evaluated properly. Merely the fact that the elected representatives know that they are followed by other representatives, their own parliamentary party group, and the other representatives from their own electoral district, an eager media and interested electorate in general may make them work

## *MPs as Slack Maximizers*

harder for the goals stated by their electorate. Seeing to it that the representatives have to compete with each other does also seem to boost their effort. It is not only the shadow of the upcoming election that may have an impact on a representative, also the mere fact that well-established forms of constant evaluation is present and common knowledge of the possibility of evaluation among the representatives may have a positive effect on their behavior.

Secondly, social loafing describes the tendency of individuals to put forth less effort when they are part of a group. Because all members of the group are pooling their effort to achieve a common goal, each member of the group contributes less than they would if they were individually responsible.

A committee has the collective responsibility to process certain bills. If this task would be assigned to individual representatives, they would be working on their own; they would break down the assignment into steps and start working. Since members of a committee are part of a group, the social loafing tendency makes it likely that they will put less effort into the process. Instead of assuming individual responsibility for processing of the particular bill, committee members might simply assume that some of the other group members will take care of it. There is no evidence to prove that elected representatives are completely immune to this tendency.

But individual behavior in plenary sessions may suffer from social loafing as every individual representative might think that some other representative may carry even their share of responsibilities. How endemic is this tendency?

At least the following points are almost self-evident:

- 1. Identifiability.** Causes of slacking off during group work is that individuals can hide in a crowd. To avoid the tendency that individuals want to hide in a crowd, make each member a parliamentary party group stand out. Social loafing could be avoided by concentrating on using the rapporteur institution instead of having committees to work as collectives.
- 2. Diversity.** See to it that your parliamentary party group consists of different individuals with varying political and communicative skills.
- 3. Group size.** Paradoxically, if you want to avoid social loafing altogether, you do not want to have a large parliamentary party group.
- 4. Group cohesiveness.** Increasing the group's cohesiveness helps in avoiding social loafing. The members of a given parliamentary par-

ty group should experience a feeling of unity that makes them feel that slacking off would let down the rest of the group.

It is rather odd that to the best knowledge of the current author no study in the field of legislative research has directly addressed this field and tested whether social facilitation and social loafing take place within parliaments or not and if, how endemic they are. Parliaments are *sui generis*, but they are by no means completely free from well-established social group dynamics. But, strangely, all too little is known about these phenomena.

A Google-search with the phrase ‘free riding in parliament’ gives literally no hits, not at least any relevant hits. The closest I came in reviewing the existing literature was an article on *inemuri* (napping; literally ‘to be asleep while present’) or dozing in the Japanese parliament (Steger 2003), which included the somewhat paradoxical result that *inemuri* can be interpreted as the result of exhaustion from devotion to work and sacrificed nocturnal sleep and thus even as a subtle method of showing *commitment* to work! I have no further comment to this finding.

Table 2. Motivation gains and losses and good and bad outcomes.

MOTIVATION	OUTCOME SEEN FROM OWN PPG’S PERSPECTIVE	
	Good	Bad
Gain	More effective effort by own MPs	Less knowledgeable representatives activate themselves, make unnecessary waves
Loss	Less effective effort by other MPs	Slack

How can the knowledge of these two phenomena be used for one’s own strategic and tactical gain? Different perspectives open up for different actors. If you happen to be the whip of your group, you should see to it that the cohesion of your group is dense as this helps to boost morale and make group members to work better. It would also be advisable to try to arrange things so that social loafing would take place in *other* parliamentary party groups than your own. In a nutshell: encourage Köhler

## *MPs as Slack Maximizers*

effect and discourage Ringelmann effect in your own group. Discourage Köhler effect and encourage Ringelmann effect in all other groups. *Divide et impera*: Try to divide the other groups by encouraging debates on actual or imaginary social loafing in other groups. Create or encourage divisions among them.

*Table 3.* Encouragement strategies for different target groups.

Encourage	Own parliamentary party group	Other parliamentary party groups
Köhler	Yes	No
Ringelmann	No	Yes

Although it is obviously important to pay attention to flagrant misbehaviors, it is probably even more important to discourage the small and more ubiquitous forms of unwanted behavior as the latter ones probably produce a larger cumulative negative effect.

## **Conclusions**

Parliaments have typically three main arenas: the plenary sessions, standing committees and the parliamentary party groups. The division of labour between these arenas may facilitate unwanted behaviour. In order to make representatives to work optimally, they should be aware of the fact that they are constantly evaluated by both their peers and the electorate. The fact that bills are processed in committees may lead to social loafing, which could be avoided by concentrating on using the rapporteur institution instead of collective work in committees.

We do know all too little of the factors conditioning the behavior of elected representatives in given institutional settings and how these institutional constraints affect the choice set and actual choices of the representatives. It is not self-evident that the current institutional settings are optimal in producing the best possible policy results. Institutionally parliaments have evolved for centuries, but whether the current arenas are the optimal ones, is an open question as long as we do not know which set of arenas would produce the best results both in terms of processing policies and deciding and implementing them. Luckily for political scientists, there is much work to be done in this field.



## Literature

Steven E. Barkan and Cohn, Steven F. (2007). “Recruitment to Social Movements”. – In Ritzer, George (ed.), *Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Blackwell Publishing: Oxford.

Black, John, Hashimzade, Nigar and Myles, Gareth (eds.) (2012). *A Dictionary of Economics* (3 ed.) Oxford University Press: Oxford.

Bonaccio, Silvia (2006). “Social Loafing”. – In Rogelberg, Steven G. (ed.), *Encyclopedia of Industrial and Organizational Psychology*. SAGE: Thousand Oaks, CA, 737–739.

Calhoun, Craig (ed.) (2012). *Dictionary of the Social Sciences*. Oxford University Press: Oxford.

Cox, Gary W. (1987). *The Efficient Secret: The Cabinet and the Development of Political Parties in Victorian England*. Cambridge University Press: Cambridge.

Brickner, M.A., Harkins, S.G., & Ostrom, T.M. (1986). “Effects of Personal Involvement: Thought-Proving Implications for Social Loafing”, *Journal of Personality and Social Psychology* 51: 763–769.

Calhoun, Craig (ed.) (2012). *Dictionary of the Social Sciences*. Oxford University Press: Oxford.

Colman Andrew M. (2012). *A Dictionary of Psychology* (3 ed.). Oxford University Press: Oxford.

De Swaan, Abram (1973). *Coalition Theories and Cabinet Formations; A Study of Formal Theories of Coalition Formation Applied to Nine European Parliaments after 1918*. Elsevier/Jossey Bass: Amsterdam.

Downs, Anthony (1957). *An Economic Theory of Democracy*. Harper: New York.

Druskat, Vanessa U. and Wolff, Steven B. (1999). “Effects and Timing of Developmental Peer Appraisals in Self-Managing Work Groups”, *Journal of Applied Psychology* 84: 58–74.

## *MPs as Slack Maximizers*

Enelow, James M. and Hinich, Melvin J. (1984). *The Spatial Theory of Voting: An Introduction*. Cambridge University Press: Cambridge.

George, Jennifer M. (1992). “Extrinsic and Intrinsic Origins of Perceived Social Loafing in Organizations”, *Academy of Management Journal* 35: 191–202.

George, Jennifer M. (1995). “Asymmetrical Effects of Rewards and Punishments: The Case of Social Loafing”, *Journal of Occupational and Organizational Psychology* 68: 327–338.

Grace, Jodi, and Shepperd, James A. (2007). “Social Loafing”. – In Baumeister, Roy F. and Kathleen D. Vohs (eds.), *Encyclopedia of Social Psychology*. SAGE Thousand Oaks, CA, 910–911.

Harkins, S.G., Latané, Bibb and Williams, Kiplin D. (1980). “Social Loafing: Allocating Effort or Taking It Easy”, *Journal of Experimental Social Psychology* 16: 457–465.

Harkins, S.G. and Petty, Richard E. (1982). “The Effect of Task Difficulty and Task Uniqueness on Social Loafing”, *Journal of Personality and Social Psychology* 43: 1214–1229.

Heery, Edmund and Noon, Mike (2012). *A Dictionary of Human Resource Management* (2 rev. ed.). Oxford University Press: Oxford.

Hume, David (1978 [1739-1740]). *A Treatise of Human Nature*. Selby-Bigge, L.A. and Nidditch, P.H. (eds.), Oxford University Press: Oxford, 2nd ed.

Ingham, A.G., Levinger, G., Graves, J. and Peckham, V. (1974). “The Ringelmann Effect: Studies of Group Size and Group Performance”, *Journal of Experimental Social Psychology* 10: 371–384.

Karau, Steven and Williams, Kipling D. (1993). “Social Loafing: A Meta-Analytic Review and Theoretical Integration”, *Journal of Personality and Social Psychology* 65: 681–706.

Karau, Steven J. (2009). "Social Loafing". – In Levine, John M. and Hogg, Michael A. (eds.), *Encyclopedia of Group Processes and Intergroup Relation*. SAGE: Thousand Oaks, 809–812.

Kipling, Williams, Harkins, Stephen and Karau, Steve (2003). "Social Performance". – In Hogg, Michael A. and Cooper, Joel (eds.), *The SAGE Handbook of Social Psychology*. SAGE: Thousand Oaks, 292–312.

Kravitz, David A. and Martin, B. (1986). "Ringelmann Rediscovered: The Original Article", *Journal of Personality and Social Psychology* 50: 936–941.

Köhler, Otto (1926). "Kraftleistungen bei Einzel- und Gruppenarbeit" [Physical Performance in Individual and Group Situations], *Industrielle Psychotechnik* 3: 274–282.

Köhler, Otto (1927). "Über Den Gruppenwirkungsgrad der menschlichen Körperarbeit und die Bedingung Optimaler Kollektivkraftreaktion" [On Group Efficiency of Physical Labour and the Conditions of Optimal Collective Performance], *Industrielle Psychotechnik* 4: 209–226.

LaFasto, F. and Larson, C. (2001). *When Teams Work Best*. Sage Publications: Thousand Oaks, CA.

Latané, Bibb, Williams, K. and Harkins, S. (1979). "Many Hands Make Light The Work: The Causes and Consequences of Social Loafing", *Journal of Personality and Social Psychology* 37: 822–832.

Law, Jonathan (2012). *A Dictionary of Business and Management* (5 ed.). Oxford University Press: Oxford.

Leiserson, Michael Avery (1968). *Coalitions in Politics: A Theoretical and Empirical Study*. University Microfilms.

McLean, Iain and McMillan, Alistair (2009). *The Concise Oxford Dictionary of Politics*. Oxford University Press: Oxford.

Miles, Rufus E. (1978). "The Origin and Meaning of Miles' Law", *Public Administration Review* 38: 399-403.

## *MPs as Slack Maximizers*

Mill, John Stuart, [1848] (1965). *Principles of Political Economy*. Robson, J.M. (ed.), *Collected Works of John Stuart Mill*. University of Toronto Press: Toronto, 7th edition, vols. 2 and 3.

Olson, Mancur (1965). *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*. Harvard University Press: Cambridge.

Ordershook, Peter (1986). *Game Theory and Political Theory*. Cambridge University Press: Cambridge.

Plato. *Republic*, any edition.

Rice, Stuart A. (1925). "The Behavior of Legislative Groups", *Political Science Quarterly* 40: 60–72.

Riker, William (1962). *The Theory of Political Coalitions*. Yale University Press: New Haven.

Ringelmann, M. (1913). "Recherches sur les moteurs animés: Travail de l'homme" [Research on Animate Sources of Power: The Work of Man], *Annales de l'Institut National Agronomique*, 2nd series, 12: 1–40.

Roque, Celine (2010). "How to Avoid 'Social Loafing' on Your Next Project", <http://gigaom.com/2010/10/15/how-to-avoid-social-loafing-on-your-next-project/>.

Scott, John and Marshall, Gordon (2012). *A Dictionary of Sociology* (3 rev ed.). Oxford University Press: Oxford.

Sheppard, J.A. (1993). "Productivity Loss in Performance Groups: A Motivational Analysis", *Psychological Bulletin* 113: 67–81.

Sheppard, J.A., and Taylor, K.M. (1999). "Social Loafing and Expectancy-Value Theory", *Personality and Social Psychology Bulletin* 25: 1147–1158.

Steger, Brigitte (2003). "Getting *Away* with Sleep – Social and Cultural Aspects of Dozing in Parliament", *Social Science Journal Japan* 6: 181–197.

Wagner, J.A. (1995). "Studies of Individualism/Collectivism: Effects on Cooperation in Groups", *Academy of Management Journal* 38: 152–172.

Weldon, Jeffrey A. (2000). "Voting in Mexico's Chamber of Deputies", Latin American Studies Association conference paper.

Williams, K.D., Harkins, S., & Latané, B. (1981). "Identifiability as a Deterrent to Social Loafing: Two Cheering Experiments", *Journal of Personality and Social Psychology* 40: 303–311.

Witte, Erich H. (1989). "Köhler Rediscovered: The Anti-Ringelmann Effect", *European Journal of Social Psychology* 19: 147–154.

Wittman, Donald (1983). "Candidate Motivation: A Synthesis of Alternative Theories", *The American Political Science Review* 77: 142–157.

