

METAFYSIIKASTA RETORIikkaAN

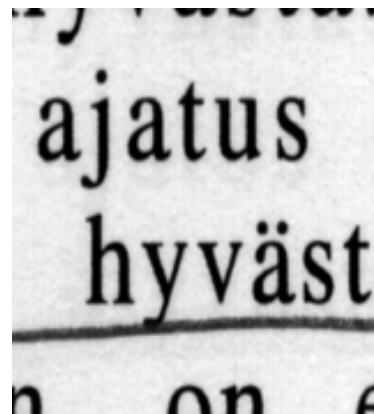
ELI OIKEUDENMUKAISUUTTA POSTMODERNISTI?

Filosofian historiassa on antiikin ajoista alkaen pohdittu, mihin moraaliset käsityksemme oikeastaan perustuvat. Voidaanko moraalille ja poliittisille normeille löytää objektiivisia ja universaaleja perusteita, vai ovatko ne riippuvaisia kulttuurisesti ja historiallisesti vaihtelevista vakaumuksista, arvoista, mielipiteistä ja tunteista? Länsimaisessa filosofian perinteessä tähän kysymykseen on yleensä vastattu viittaamalla yleiseen ihmistä koskevaan tietoon. Jotakin poikkeuksia lukuunottamatta filosofit aina Platonista ja Aristoteleesta Hobbesiin, Kantiin ja Milliin asti uskoivat, että moraaliset ja poliittiset normit voidaan sitoa siihen, mitä pidetään yleisenä tietona tai tosiasioina ihmisen olennaisista ominaisuuksista, kyvyistä, tarpeista tai päämääristä. Toisin sanoen hyvä ja paha, oikea ja väärä liittyivät tavalla tai toisella siihen, mikä on totta kaikista ihmisistä riippumatta heidän yksilöllisistä eroistaan tai erilaisten yhteisöjen tavoista ja perinteistä.¹

Sitomalla poliittisten ja moraalisten normien perustelu yleiseen tietoon tai tosiasioihin pystyttiin samalla torjumaan käsitys, jonka mukaan moraalit perustuu ihmisten erilaisiin haluihin, tunteisiin tai asenteisiin. Filosofian perinteessä nämä kaksi näkemystä on erotettu toisistaan metafysiikan ja retoriikan käsitteiden avulla. Vaikka metafysiikka ja retoriikka eivät sinänsä ole toistensa vastakohtia, moraalisten ja poliittisten normien perustelusta puhuttaessa ne edustavat kuitenkin vastakkaisia lähestymistapoja.² Metafysiikassa lähtökohtana on pyrkimys tietoon, totuuteen tai yleisten tosiasioiden hahmottamiseen. Sen tehtävänä on määrittellä asioiden todellinen luonne ja olemus. Retoriikassa ei sen sijaan tavoitella tietoa tai totuutta vaan yhteisymmärrystä tai konsensusta määritellyn ihmisten joukon keskuudessa. Retoriikan tehtävä on tietyn kuulijajoukon vakuuttaminen ja taivuttelemine puheen avulla. Toisin kuin metafysiikassa, retoriikan lähtökohtana eivät ole yleiset ja yhteiset tekijät, vaan kyseessä olevan yhteisön hyväksymät näkökohdat.

Vaikka metafysiikkaan perustuva lähestymistapa yhdisti etiikan teorioita aina tälle vuosisadalle asti, yksityiskohtaisemman moraalisen perustelun osalta teoriat poikkesivat kuitenkin toisistaan. Antiikista myöhäiskeskiajalle vallinneen teleologisen käsityksen mukaan etiikka perustui johonkin määritettyyn käsitykseen hyvästä. Esimerkiksi

Aristoteleen teleologisen etiikan lähtökohtana on ajatus ihmisen varsinaisesta olemuksesta ja luonnosta ja sen mukaisesta hyvästä elämästä. Kun pohditaan sitä, mikä on moraalisesti oikein tai väärin, on ensin määriteltävä ihmisen olemus, tehtävä tai päämäärä (*telos*). Moraalinen oikea ja väärä koskevat silloin sitä, miten ihminen toteuttaa olemuksensa mukaista tehtävää. Oikein on se, mikä edistää ihmisen hyvän elämän toteutumista, väärin se, mikä estää sitä.³ Tällaisessa teleologisesti perustellussa näkemyksessä etiikan keskeisenä sisältönä ja tehtävänä pidetään ihmisen hyvän elämän, kukoistamisen ja onnellisuuden toteutumista. Moraalinormien tarkoituksena on ohjata ihmisen omaa elämää kohti olemuksellisten piirteiden toteutumista sekä sen myötä saavutettavaa onnellisuutta ja hyvää elämää. Myöhäiskeskiajalta lähtien ja erityisesti valistuksen aikana teleologinen lähestymistapa korvautui deontologisella näkemyksellä, jossa etiikan perustana ei enää pidetä hyvän vaan oikean käsitettä.⁴ Valistusajattelijat uskoivat, ettei ihmisillä ole sellaista yhteistä olemusta ja yhteistä tarkoitusta, jonka perusteella heidän hyvä elämänsä voitaisiin objektiivisesti määrittää. Hyvä elämä voi toiselle ihmiselle olla sisällöltään erilainen kuin toiselle. Siksi eettisten periaatteiden johtaminen ihmisen olemuksellisista päämääristä saattaa johtaa toisten ihmisten alistamiseen näiden päämäärien nimissä.⁵ Hyvän käsitteen sijasta valistusajattelijat viittasivatkin moraalien perustelussaan oikean ja oikeudenmukaisuuden sekä velvollisuuden ja pitämisen käsitteisiin. Myös moraalien keskeisen sisällön ja tarkoituksen osalta valistusajattelu poikkesi aiemmasta, teleologisesta näkemyksestä. Kun teleologinen etiikka liittyi ihmisen oman



elämän onnellisuuteen ja kukoistamiseen, valistuksen ajattelussa ja siitä nousevassa “modernissa” etiikassa moraalinormien nähdään liittyvän ihmisten väliseen vuorovaikutukseen ja heidän keskinäisiin suhteisiinsa.⁶ Oikeaa ja väärää ei enää määritellä suhteessa annettuun hyvän elämän ideaaliin, vaan ne määrittävät sitä, miten muita pitää kohdella tai miten heitä ei saa kohdella. Moraalin vaatimukset alettiinkin ilmaista ihmisten keskinäisiä suhteita säätelevien oikeuksien ja velvollisuuksien avulla.

Moraalisen näkökulman muutos ilmenee eri tavoin valistusfilosofien ajattelussa. Esimerkiksi John Locken filosofiassa se näkyy ajatuksessa luonnollisista oikeuksista, jotka on otettava huomioon esimerkiksi poliittisia normeja muodostettaessa. Ihmisten oikeudet rajoittavat niin valtioiden kuin yksilöidenkin toimintaa. Ne asettavat rajat sille, miten muita ihmisiä voi kohdella.⁷ Immanuel Kantin moraliopin perustana puolestaan on vaatimus kaikkien ihmisten kohtelemisesta päämäärinä sinänsä, eikä vain muiden ihmisten arvojen tai etujen välineinä. Tämän hän ajatteli tulevan turvatuksi, jos moraaliperiaatteita ja -normeja ei johdeta empiirisen maailman olosuhteista. Niiden tulee sen sijaan perustua puolueettomaan näkökulmaan, josta tarkastellen vain sellaiset moraaliperiaatteet voidaan hyväksyä, joiden voitaisiin haluta tulevan yleiseksi laiksi.⁸ Myös John Stuart Millin utilitaristisessa teoriassa etiikka koskee sitä, miten muita ihmisiä on kohdeltava. Mill erottaa itseä koskevat ja muita koskevat teot. Itseä koskevat teot liittyvät yksilön oman elämän päämääriin ja arvoihin, toisin sanoen yksilön oman elämän mielekkyyteen ja onnellisuuteen, johon ulkopuoliset eivät hänen mielestään saa puuttua. Sen sijaan muita koskevat teot ovat varsinaisen moraaliteorian aluetta, ja niitä koskevat yleiset moraalinormit.⁹

Vaikka valistusajattelijat hylkäsivät käsityksen ihmisen olemuksellisesta päämäärästä ja sen mukaisesta hyvästä elämästä etiikan perustana, he eivät luopuneet pyrkimyksestä sitoa eettiset normit ihmisistä koskeviin tosiasioihin. Hekin

uskoivat, että moraaliset ja poliittiset normit voidaan oikeuttaa viittaamalla ihmisten yhteisiin ominaisuuksiin, kykyihin tai tarpeisiin.¹⁰ Tämä näkyi esimerkiksi Hobbesin “tieteellisessä”, mekani-

stisessä ihmiskäsityksessä, Kantin rationaalisuutta ja autonomiaa koskevissa oletuksissa ja utilitaristien näkemyksessä ihmisten yhtäläisestä kyvystä kärsimykseen ja mielihyvään.¹¹

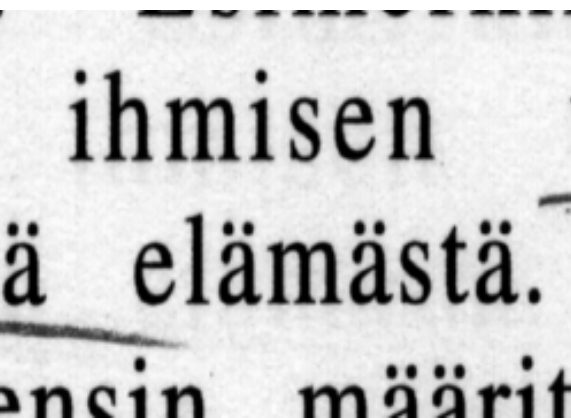
Viime vuosina tämä valistuksesta periytyvä, “moderni” käsitys etiikan perustasta on asetettu kyseenlaiseksi. Arvostelua ovat esittäneet erityisesti ns. “postmodernien” ja “kommunitarististen” näkemysten edustajat, jotka ovat kri-

tisoineet sekä modernin etiikan metafyyisistä että deontologista luonnetta. Erityisen vilkasta keskustelua valistuksen perinteestä ja sen pohjalle rakentuvasta liberalistisesta yhteiskuntajärjestelmästä ovat käyneet liberalistit ja kommunitaristit. Liberalistisen näkemyksen tärkeimpänä edustajana tässä keskustelussa on pidetty John Rawlsia.¹² Hänen *Oikeudenmukaisuusteoriaansa* pidettiin sen ilmes-tyessä vuonna 1971 yleisesti metafyyisisen filosofian perin-teen edustajana, sillä Rawls näyttää teoksessaan etsivän poliittisen oikeudenmukaisuuden periaatteilleen universaalia ja objektiivista, ajasta ja paikasta riippumatonta perustelua.¹³ Oikeudenmukaisuuden periaatteet eivät ole vain jonkin tietyn yhteisön piirissä oikeina ja hyväksyttävänä pidettyjä käsityksiä, vaan ne tarjoavat yleiset kriteerit poliittisten järjestelmien ja yhteiskunnallisten instituutioiden oikeutuksen arvioimiselle. Universaalien ja objektiivisten luonteensa vuoksi Rawlsin teoria liitettiin siihen filosofian perinteeseen, jossa moraalisten ja poliittisten normien perustana ovat tietyt metafyyiset oletukset ihmisten olennaisista ominaisuuksista ja luonteenomaisista piirteistä. Metafyyisikkänsä osalta Rawlsin teoria on tyypillisesti “moderni” teoria, joka liittyy nimenomaan valistuksen, ei aristotelisen etiikan perinteeseen. Rawls ei nimittäin johda oikeudenmukaisuuden periaatteita mistään määritellystä hyvän käsitteestä, vaan hän pitää oikeuksien ja velvollisuuden käsitteitä ensisijaisina moraalisisina termeinä.

Kommunitaristit — joista tunnetuimpia ovat Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor ja Michael Walzer — puolestaan ovat arvostelleet niin valistuksen etiikkaa kuin siihen perustuvan liberalistisen yhteiskuntajärjestelmänkin lähtökoh-¹⁴ He kyseenalaistavat perinteisen etiikan pyrkimyksen perustella universaaleja moraalinormeja joidenkin metafyyisisten tai epistemologisten oletusten varassa. Heidän mielestään moraalien metafyyinen perustelu ei ole mahdollinen, sillä ihmisistä ei voi tutkia kuten luonnontieteen objekteja. Ihmisen ominaisuuksista ja elinehdoista ei voida löytää objektiivista totuutta, vaan ihminen on itseään ilmaiseva olio, joka luo itse omat merkityksensä ja totuutensa.¹⁵ Moraalinormeja ei siksi pitäisi pyrkiä perustelemaan universaalista näkökulmasta, vaan on keskityttävä siihen, mitä tietyt ihmiset tietyssä kontekstissa pitävät arvokkaana ja tärkeänä, millaisia käsityksiä he tukevat ja mihin he ovat sitoutuneet.

Kommunitaristit — samoin kuin postmodernin näkemyksen edustajat — korostavatkin moraalien kontekstuaalista luonnetta. Heidän mielestään moraalit on erottamattomasti sidottu historialliseen ja kulttuuriseen ympäristöön. Se on aina jonkin ryhmän, yhteisön tai kulttuurin moraalit ja se liittyy näiden ryhmien piirissä omaksuttuihin arvoihin ja vakaumuksiin. Siksi moraalinormeja oikeutettaessa pitäisi universaalien näkökulman sijasta hyväksyä erilaisia, kontekstista ja ympäristöstä riippuvia lähestymistapoja.¹⁶

Kommunitaristit ovat myös arvostelleet valistuksen oikeuksiin ja velvollisuuksiin keskittyvää etiikkaa ja halunneet palauttaa hyvän elämän sisältöä koskevat kysymykset eettisen tarkastelun keskeiseksi osaksi. Toisin kuin perinteisissä teleologisissa teorioissa, kommunitaristien mielestä hyvän elämän sisältöä ei kuitenkaan pidä johtaa ihmisten yhteisiä, olemuksellisia piirteitä koskevasta metafyyisikasta. Se on ennemminkin nähtävä tietyn, rajatun yhteisön tulkintana



teleologinen lähestymistapa korvautui deontologisella arvot ja hyvän voon oikeus

ihmisen olennaisista piirteistä ja inhimillisen hyvän luonteesta.

Kommunitaristien tulkinta etiikan ja moraalisen perustelun luonteesta on kuitenkin ongelmallinen erityisesti toisten ihmisten kohtelun ja heidän oikeuksiensa kannalta. Kun moraalisten ja poliittisten normien perustana on tarkasti määritelty käsitys hyvän elämän päämääristä ja yhteisössä hyväksytystä elämäntavasta, toisten ihmisten kohtelu jää toisarvoiseksi kysymykseksi. Heidän elämänsä ja oikeutensa otetaan huomioon vain osana hyvän elämän kokonaisuutta. Pahimmassa tapauksessa ne saatetaan alistaa yhteisöllisten arvojen tai hyvän käsitysten nimissä. En kuitenkaan käsittele näitä kysymyksiä tässä vaan keskityn toiseen kommunitaristien ja postmodernien esille tuomaan kysymykseen, nimittäin metafysiikan hylkäämiseen moraalin perustana.¹⁷ Tarkoitukseni on osoittaa, että kaiken metafysiikan johdonmukainen hylkääminen on vaikeampi tehtävä, kuin siihen pyrkivät ehkä uskovat.

Valistuksen metafysiikkaa ja ”modernia” moraaliteoriaa kohtaan esitetty arvostelu on vaikuttanut suuresti eettiseen ja yhteiskuntafilosofiseen keskusteluun. Kommunitaristinen ja muu modernin kritiikki on ainakin osaltaan vaikuttanut yhä yleistyvään pyrkimykseen luopua kaikista metafyyysisistä oletuksista etiikan taustalla. Monet valistuksen etiikan puolustajatkin ovat ryhtyneet puolustamaan näkemyksiään muilla kuin perinteisillä metafyyysisillä tai epistemologisilla perusteilla. Myös Rawls on uudemmissa julkaisuissaan ottanut tämän kannan. *Oikeudenmukaisuusteorian* jälkeen hän on kirjoittanut useita artikkeleita, joissa hän on torjunut teorian metafyyysiset tulkinnat ja muuttanut joitakin aiempia käsityksiään siten, etteivät tällaiset tulkinnat ole enää välttämättömiä.¹⁸ Uusimmassa teoksessaan *Political Liberalism* Rawls on koonnut yhteen näissä artikkeleissa esitetyt ajatukset.¹⁹ Tässä teoksessa Rawls haluaa esittää näkemyksensä nimenomaan poliittisena käsityksenä oikeudenmukaisuudesta. Hän asettaa vastakkain poliittisen ja metafyyysisen näkemyksen esittäen, että toisin kuin metafyyysisestä näkemystä ei pyritä perustelemaan vetoamalla ihmisten yleisiin, universaaleihin ominaisuuksiin, vaan se johdetaan yhteiskunnan vallitsevista, yhteisesti hyväksytyistä arvoista ja periaatteista.

Rawls ei kuitenkaan ole luopunut valistuksen etiikan sisällöstä. Hänen ajattelussaan keskeistä ovat edelleen vapauden, tasa-arvon ja oikeudenmukaisuuden käsitteet, joiden avulla ihmisten keskinäiset oikeudet ja velvollisuudet määritellään. Hän puolustaa valistuksen perinteen mukaisia periaatteita, kuten yksilöiden oikeuksia, sekä niiden varaan perustuvien liberalistidemokraattisten yhteiskuntien poliittisia perusrakenteita ja -instituutioita.²⁰

Rawlsin näkemystä on kuitenkin arvosteltu siitä, että hylättyään metafyyysiset perustelut hän ei pysty esittämään

riittäviä perusteita käsitykselleen oikeudenmukaisuudesta. Hän ei pysty selittämään, miksi ihmiset sitoutuisivat liberalistisen yhteiskunnan poliittiseen moraaliin ja hyväksyisivät sen aset-

tamat rajoitukset omille hyvän käsityksilleen. Arvostelua on esittänyt esimerkiksi Thomas Bridges teoksessaan *The Culture of Citizenship – Inventing Postmodern Civic Culture*.²¹ Bridgesin näkemykset ovat erityisen kiinnostavia sikäli, että vaikka hän edustaa samaa pyrkimystä irrottautua metafyyysisestä normien oikeutuksen tavasta kuin kommunitaristit ja Rawls uudessa teoksessaan, hän pyrkii näitä määrätietoisemmin ja johdonmukaisemmin etsimään uusia, ei-metafyyysisiä perusteita poliittiselle moralille. Bridges muodostaa kommunitaristeille ominaisesta ”postmetafyyysisestä” ja teleologisesta ajattelusta johdonmukaisen kokonaisuuden. Siksi kiinnitän tässä artikkelissa erityistä huomiota juuri Bridgesin näkemyksiin.

Poliittinen käsitys oikeudenmukaisuudesta

Teoksessaan *Political Liberalism* John Rawls etsii vastausta kysymykseen kuinka voidaan pitää yllä yhteiskuntajärjestelmää, jossa kansalaiset ovat yksityisellä alueella sitoutuneet *erilaisiin* eettisiin, filosofisiin, uskonnollisiin ja muihin oppeihin.²² Hänen mukaansa pyrkimys etsiä totuutta eettisiä ja poliittisia normeja koskevissa kysymyksissä ei tarjoa moniarvoisessa yhteiskunnassa pitävää perustaa yhteiskunnalliselle vakaudelle. Moniarvoisessa yhteiskunnassa tällaiset metafyyysiset käsitykset ovat kiistanalaisia ja aiheuttavat ristiriitoja. Metafyysisen käsitysten sijasta Rawls haluaa puhua poliittisesta oikeudenmukaisuuden käsitteestä.²³ Poliittinen käsitys oikeudenmukaisuudesta merkitsee Rawlsin ajattelussa kahta asiaa. Ensiksikin se tarkoittaa poliittisten normien perustelun tai oikeuttamisen tapaa. Toisin kuin metafyysiset tulkinnat, joiden pätevyys perustuu johonkin yleiseen, kaikkia ihmisiä koskevaan oletukseen, poliittisen käsityksen lähtökohdaksi on tiettyssä yhteisössä vallitseva poliittinen kulttuuri ja sen käytännöissä ilmenevät arvot ja vakaumukset. Poliittinen käsitys oikeudenmukaisuudesta ei ole oppi, joka pätee kaikille ihmisille kaikissa yhteiskunnissa, vaan se koskee vain tiettyä, määriteltyä ihmisten joukkoa. Kommunitaristien kritikoitensa tavoin Rawls hylkää yleisen, abstraktin näkökulman ja lähtee liikkeelle olemassaolevan yhteiskunnan instituutioista ja perusrakenteista.²⁴ Hän haluaa etsiä niitä arvoja ja vakaumuksia, jotka ilmenevät länsimaisen, liberalistis-demokraattisen poliittisen järjestelmän taustalla. Hän pyrkii tuomaan esiin implisiittisiä arvoja, joihin näiden yhteiskuntien kansalaiset ovat historian kuluessa sitoutuneet. Poliittinen käsitys oikeudenmukaisuudesta on siis moralioppi, jonka tietynlaisessa yhteiskunnallisessa tilanteessa elävien ihmisten voi odottaa hyväksyvän.²⁵

Toiseksi poliittinen oikeudenmukaisuuskäsitys tarkoittaa,

että se on rajattu soveltamisalansa suhteen. Rawls jakaa moraalin kahteen osaan, joista ensimmäinen koskee poliittista aluetta, toinen muuta elämää. Julkinen tai poliittinen moraaliksi koskee yhteiskunnan perusrakennetta eli sen poliittisten, sosiaalisten ja taloudellisten instituutioiden järjestämistä. Se koskettaa ihmisiä heidän toimiessaan kansalaisen ja yhteiskunnan jäsenen roolissa. Sen sijaan yksityisellä alueella ihmiset voivat toimia hyvinkin erilaisien eettisten käsitysten ja normien mukaisesti. Yksityiselämässä ihmiset toteuttavat eettisiä ihanteitaan ja arvioivat elämänsä ja ratkaisujensa moraalista arvoa suhteessa näihin päämääriin. Moniarvoisessa yhteiskunnassa ihmisillä on erilaisia poliittisia, uskonnollisia tai ideologisia ja filosofisia käsityksiä, joihin he ovat sitoutuneet. He kuuluvat etnisiin, uskonnollisiin ja aatteellisiin yhteisöihin, joissa vallitsee erilaisia käsityksiä muun muassa hyvästä elämästä, elämän tarkoituksesta, ihmisen arvosta sekä moraalisen kiitettävyyden tai hyveellisuuden kriteereistä. Nämä käsitykset ohjaavat yhteisön jäsenten elämää ja toimintaa yksityisellä alueella.²⁶

Luopuessaan metafysisestä perustelusta Rawls joutuu etsimään uusia tapoja perustella ja tukea liberalistista käsitystä oikeudenmukaisuudesta. Hän uskoo, että yleisiä oikeudenmukaisuuden periaatteita voidaan tukea kunkin yksilön tai yhteisön omien moraalikäsitysten perusteella. Niille ei tarvitse löytää yleispäteviä, metafysisiä perusteita, vaan jokainen voi sitoutua niihin omista lähtökohdistaan. Niinpä joku voi tukea vapautteen ja tasa-arvoon perustuvaa oppia esimerkiksi uskonnollisesta näkökulmasta siksi, että se mahdollistaa uskonnonvapauden. Joku toinen voi tukea sitä Kantin tai Millin moraaliopin näkökulmasta.²⁷ Samaan lopputulokseen voidaan siis päästä, vaikka ihmiset antavat erilaisen perustelun poliittiselle oikeudenmukaisuudelle. Näin erilaisiin oppeihin sitoutuneet ihmiset voivat saavuttaa ”osittaisen” yksimielisyyden (*overlapping consensus*) oikeudenmukaisen yhteiskunnan peruseriaatteista: erilaisten moraaliooppiensa ja elämäntarkoitustensa perusteella he päätyvät tukemaan vapauden ja tasa-arvon periaatteisiin perustuvaa poliittisen oikeudenmukaisuuden käsitystä.²⁸ Rawlsin mukaan poliittiselle oikeudenmukaisuuskäsitykselle ei siis tarvita metafysisiä perustelua, vaan se saa tukensa niistä arvoista ja vakaumuksista, jotka demokraattisten yhteiskuntien kansalaiset ovat jo hyväksyneet.

Edellä kuvatun metafysiikan ja retoriikan erottamisen näkökulmasta Rawlsin poliittinen oppi on mielenkiintoinen. Perinteistä filosofista terminologiaa käyttäen voidaan sanoa, että Rawlsin uudessa teoksessa retoriikka korvaa metafysiikan. Rawlsin *Oikeudenmukaisuusteorian* jälkeen esittämiä ajatuksia onkin usein tulkittu juuri siten, että hänen on nähty hylänneen *Oikeudenmukaisuusteoriaan* sisältyneen metafysisen perustelun tavan ja korvanneen sen perinteisesti retoriikan alaan kuuluvalla perustelulla.²⁹

Retorinen käänne ja *modus vivendi* -liberalismi

Myös Thomas Bridges tarkastelee teoksessaan *The Culture of Citizenship – Inventing Postmodern Civic Culture* Rawlsin teoriaa retoriikan ja metafysiikan käsitteiden avulla.³⁰ Bridges pitää Rawlsin ”retorista käännettä” oikeansuuntaisena.

Eettisiä ja poliittisia normeja ei pitäisi pyrkiä pätevoittämään universaalien oletusten avulla, vaan pyrkimällä saavuttamaan niille tietyn, rajatun kuulijakunnan hyväksyntä. Tämä on juuri retoriikan tehtävä. Retorisen toiminnan tulos on pätevä tai epäpätevä, tosi tai epätosi, vain siinä määrin kuin se onnistuu voittamaan kuulijoidensa hyväksynnän. Kun metafysiikan lähestymistapa on puhtaasti teoreettinen, retoriikan lähestymistapa on metaforinen. Metaforan avulla puhuja yrittää saada kuulijat muuttamaan käsityksiään tai käyttäytymistään kuvailemalla ja määrittelemällä puheena olevan asian uudella tavalla.

Retoriikan päämääränä on siis kuulijoiden taivuttelemineen, kun metafysiikan teoreettisen diskurssin päämääränä on määritellä käsiteltävänä olevan asian olemus ja luonne. Ratkaisevaa on, saavuttavatko perustelut kuulijoiden hyväksynnän. Vapautteen ja tasa-arvoon perustuvien oikeudenmukaisuuskäsitysten pysyvyys riippuu siitä, missä määrin länsimaisten liberalististen yhteiskuntien kansalaiset haluavat tukea niitä.³¹

Bridgesin mukaan siirtyminen metafysiikasta retoriikkaan merkitsee luopumista tyypillisesti modernista tavasta perustella moraalisia ja poliittisia normeja ja siirtymistä postmoderniin käsittelytapaan. Hänen mielestään Rawlsin uusi teos näyttää tietä tähän suuntaan, mutta ei mene siinä riittävän pitkälle. Bridges pitää Rawlsin ongelmana erityisesti oikeudenmukaisuuden periaatteiden perustelua. Hänen mukaansa Rawls ei pysty tarjoamaan mitään sisällöllisiä argumentteja esittämänsä oikeudenmukaisuuskäsityksen puolesta.³² Metafysisen perustelun avulla tällaisia argumentteja oli mahdollista esittää, sillä oikeaa ja väärää koskevat periaatteet sekä ihmisten oikeudet ja velvollisuudet voitiin perustella viittaamalla joihinkin ihmisten yhteisiin ja yleisiin ominaisuuksiin. Hylätessään metafysisen perustelun Rawls ei Bridgesin mielestä pysty selittämään, mikä tekee liberalististen yhteiskuntien perusrakenteista ja -instituutioista tukemisen arvoisia näiden yhteiskuntien kansalaisille.

Mahdollisista päinvastaisista intentioistaan huolimatta Rawlsin näkemys poliittisesta moraalista jääkin Bridgesin mielestä pelkästään välineelliseksi.³³ Poliittista moraalista voidaan perustella vain vetoamalla sen arvoon ihmisten tärkeämpien päämäärien ja hyvän käsitysten edistämisessä. Toisin sanoen hyväksymällä poliittisen moraalin vaatimukset ihmiset voivat parhaiten varmistaa omien etujensa ja hyvän käsitystensä toteuttamisen. Erilaisten ryhmien ja yhteisöjen jäsenet suostuvat poliittisen moraalin vaatimuksiin eräänlaisen vaihtokaupan tai kompromissin osana: he hyväksyvät tiettyjä rajoituksia julkisissa suhteissaan muiden yhteisöjen jäseniä kohtaan voidakseen hoitaa yhteisön sisäiset asiat oman mielensä mukaan.³⁴ Tällaista mallia on kutsuttu *modus vivendi* -liberalismiksi. Se mahdollistaa erilaisten ryhmien ”rauhanomaisen rinnakkaiselon”, mutta ei juuri tarjoa mitään muuta sisältöä poliittiselle moraalille. Poliittinen moraaliksi tarkoitetaan siis vain välttämättömien minimiolosuhteiden luomista yhteiskuntarauhan turvaamiseksi.³⁵ Kansalaiset hyväksyvät poliittisen moraalin vaatimuksen julkisena periaatteena, koska he voivat siten varmistaa, etteivät ulkopuoliset puutu yhteisön sisäisiin asioihin.

Modus vivendi -perustelun ongelmana on Bridgesin mukaan se, että se ei pysty tuottamaan kansalaisia, jotka todella omaksuisivat poliittisen moraalin vaatimukset. Se ei

edellyttä, että yhteiskunnan jäsenet sisäistävät poliittisen moraalien periaatteet ja sitoutuvat niihin. Riittää, että he noudattavat niitä välineellisistä syistä, varmistaakseen omien yhteisöllisten arvojensa edistämisen rauhassa. Näin asennoituneet yhteiskunnan jäsenet eivät siten pysty näkemään toisiaan yhteisen kansalaisyhteisön jäseninä, yhteistyökumppaneina, vaan ainoastaan kilpailevien ja mahdollisesti vihamielisten ryhmien jäseninä.³⁶

Bridgesin mukaan todellinen, käytännössä toimiva poliittinen moraalinen vaatii enemmän kuin "rauhanomaisen rinnakkainelön" turvaamista. Se vaatii että kansalaiset todella ymmärtävät poliittisen moraalien arvon ja merkityksen, ovat valmiita tukemaan ja pitämään sitä yllä sekä noudattamaan elämässään sen edellyttämiä asenteita ja toimintanormeja. Bridgesin mielestä tähän voidaan päästä vain jos kansalaiset näkevät poliittisen moraalien myös itsessään arvokkaana ja tavoiteltavana päämääränä, eikä vain välineenä omien yhteisöllisten arvojensa toteuttamiseen. *Modus vivendi* -tyyppisten perusteluiden sijaan on siis pyrittävä osoittamaan, että poliittisella moraalilla on itsenäinen arvo. Sitä on pidettävä olennaisena osana liberalistisen yhteiskunnan kansalaisen hyvää elämää. Bridgesin mukaan tämä tarkoittaa valistuksesta asti vallinneen deontologisen lähestymistavan korvaamista teleologisella. "Retorinen käänne" edellyttää myös "teleologista käännettä".

Teleologinen käänne ja kansalaisen aseman sisäistäminen

Teleologinen käänne tarkoittaa Bridgesin tulkinnassa sitä, että poliittinen moraalinen ja kansalaisen asema nähdään olennaisena ja jopa tärkeimpänä osana ihmisten hyvää elämää. Tämä näkemys poikkeaa huomattavasti valistuksen deontologisesta lähestymistavasta, jossa hyvän elämän sisältö ja moraalinen velvollisuus ovat erillisiä asioita. Deontologisen näkemyksen mukaan moraaliset velvollisuudet voidaan määrittellä viittaamatta mihinkään hyvän elämän sisältöä koskeviin seikkoihin. Deontologinen etiikka ei puhu onnellisuuden tai hyvän elämän sisällöstä, vaan määrittää ainoastaan ihmisten yleiset velvollisuudet toisiaan kohtaan. Bridgesin mielestä tämä on täysin oikeutettu moraalisen perustelun tapa silloin, kun moraaliperiaatteiden perustana ovat tietyt metafysiset oletukset ihmisten olennaisista ominaisuuksista. Kun moraalien vaatimukset perustellaan viittaamalla ihmisten yhteisiin ominaisuuksiin ja olennaisiin piirteisiin, voidaan oikeutetusti vaatia, että ihmisten on otettava nämä yhteisen ihmisyyden vaatimukset huomioon omia hyvän käsityksiä edistäessään. Niiden perusteella voidaan asettaa rajat sille, missä määrin ihmiset voivat edistää omaa onnellisuuttaan. Metafyysisesti perustelussa käsityksessä ihmisten olennaiset piirteet on asetettava vaihtelevien hyvän käsitysten edelle.³⁷

Jos metafysiikasta kuitenkin luovutaan, myös deontologinen etiikka menettää Bridgesin mukaan pätevyytensä. Metafyysiikan mukana deontologinen etiikka menettää sisällöllisen perustansa ja jää pelkästään ulkoisia muotoja, sääntöjä ja velvollisuuksia korostavaksi. Siksi kansalaisen

aseman vaatimuksille ja velvollisuuksille on löydettävä uusi perustelu. Kansalaisen asemaa ei voi enää määrittellä pelkästään muodollisen velvollisuuden avulla vaan sille on annettava sisällöllinen tulkinta. Se pitää nähdä hyvänä ja tavoiteltavana asiana sinänsä. Kansalaisen asema on seikka, joka tietyissä olosuhteissa muodostaa ihmisen substantiaalisen hyvän ja olennaisen osan hänen onnellisuuttaan tai hyvää elämäänsä, eikä pelkästään määrittele velvollisuuksia tai aseta rajoituksia ihmisten hyvän käsitysten toteuttamiselle.³⁸ Bridgesin terminologian mukaan retorinen käänne edellyttää teleologista käännettä.

Bridgesin mukaan Rawls pyrkii esittämään näkemyksensä teleologisella terminillä, mutta ei yrityksestään huolimatta täysin onnistu siinä. Bridgesin mielestä teleologinen käänne ilmenee Rawlsin käsityksessä ihmisten moraalista kyvyistä. *Oikeudenmukaisuusteoriassa* ihmisten kaksi moraalista kykyä — kyky ymmärtää oikeudenmukaisuuden periaatteet ja toimia niiden pohjalta sekä kyky muodostaa ja edistää käsitystä hyvästä — näyttävät kuuluvan ihmisten luonnollisiin ominaisuuksiin. Ne ovat osa ihmisten yhteisiä piirteitä.³⁹ Myöhemmissä kirjoituksissaan Rawls on Bridgesin mukaan kuitenkin luopunut tästä näkemyksestä. Ihmisten moraaliset kyvyt määrittellään ennemminkin kykyinä, joiden toteuttaminen muodostaa liberalististen demokratioiden kansalaisten tärkeimmän intressin. Tämä tarkoittaa, että näiden kykyjen kehittäminen ja toteuttaminen on päämäärä, jota liberalististen demokratioiden kansalaiset pitävät tärkeänä ja arvokkaana itsessään. He asettavat niiden edistämisen kaikkien muiden päämääriensä edelle. Tietynlaisessa historiallisessa ja yhteiskunnallisessa tilanteessa eläville ihmisille kansalaisen asema on siis arvo ja päämäärä sinänsä. Se on substantiaalinen, sisällöllinen hyvä.

Bridges väittää, että Rawls ei kuitenkaan perustele, miksi kansalaisen asema ja siihen liittyvät moraaliset kyvyt olisivat hyviä, tavoiteltavia tai arvokkaita asioita. Rawls ei määrittele kansalaisen hyvän elämän luonnetta eikä sitä, miten se eroaa pieniyhteisön jäsenen hyvästä elämästä. Bridgesin

perustasta on asettu
"postmodernien" ja
kritisoi neet sekä m

mielestä tämä on ongelmallista, koska kansalaisen asema ja elämäntapa on usein erilainen ja jopa ristiriidassa pieniyhteisöstä omaksutun elämäntavan kanssa. Pieniyhteisön jäsenyys ja kansalaisuus asettavat yksilöille erilaisia vaatimuksia ja käyttäytymisnormeja.

Bridges toteaa, että lähiyhteisössään ihmiset ovat sitoutuneet siinä hyväksytyihin arvoihin. He ovat omaksuneet yhteisönsä käsitykset ihmisten statuksesta ja heidän suhteellisesta arvostaan eli siitä, mikä tekee ihmisestä paremman tai huonomman, ansioituneemman tai vähemmän ansioituneen. Ihmisten luonnollisessa kasvuympäristössä on

hierarkioita ja luokittelujärjestelmiä, erilaisia arviointikriteerejä, jotka omaksutaan ennen kansalaisen roolia.⁴⁰ Sen sijaan kansalaisen asemassa ihmisiltä edellytetään kokonaan toisenlaista näkökulmaa. Julkisella alueella, kansalaisen roolissaan ihmisten on opittava kohtelevaan toisiaan vapaina ja tasa-arvoisina yksilöinä. He eivät voi kokonaan samaistaa itseään tai muita esimerkiksi perheensä, etnisen tai uskonnollisen yhteisönsä määritelmiin. Heidän on pystyttävä ainakin joissakin tilanteissa jättämään nämä määritelmät ja yhteisöjen antamat ihmisen arvon standardit sivuun ja hyväksyttävä kokonaan toisenlainen lähestymistapa, joka perustuu ihmisten kunnioittamiseen vapaina ja tasa-arvoisina kansalaisina.

Kansalaisen aseman omaksuminen tarkoittaa Bridgesin näkemyksessä juuri sitä, että pystyy irrottautumaan yhteisöllisistä hierarkioista, hyvejärjestelmistä ja erinomaisuuden arviointikriteereistä ja pitämään sekä itseään että muita vapaina ja tasa-arvoisina yksilöinä.⁴¹ Yhteisöjen jäsenten on kyettävä muokkaamaan yhteisössään omaksumiaan käsityksiään siten, että ne täyttävät kansalaisen aseman vaatimukset. Kansalaisen aseman vaatimukset ovat siis tietyllä tavalla etusijalla yhteisöllisiin arvoihin nähden. Bridgesin mukaan vapauden ja tasa-arvon vaatimus määrittelee kaikkien yhteiskunnallisten vuorovaikutussuhteiden perussäännöt. Se määrittää puolisoiden välistä suhdetta, lasten ja vanhempien suhteita, työnantajan ja työntekijän, kauppiaan ja asiakkaan välisiä suhteita.⁴² Poliittinen käsitys oikeudenmukaisuudesta vaikuttaa siis yksityiseenkin elämänpäiiriin ja aiheuttaa siinä rajoituksia.

Myös Rawls pitää kansalaisen asemaa ja sen vaatimuksia ensisijaisena erilaisiin yhteisöllisiin hyvän käsityksiin nähden. Mitä tahansa hyvää koskevaa käsitystä ei voida hyväksyä, vaan poliittinen moraalinen asettaa rajoituksia erilaisille hyvän käsityksille. Poliittisen perusrakenteen pohjalta täytyy voida asettaa rajoituksia myös yksityisen alueen piirissä tapahtuvalle toiminnalle. Jos kansalaisten yhteisössään omaksumat arvot ovat ristiriidassa kansalaisen aseman

teen aiheuttamat vaatimukset ja rajoitukset.⁴⁴

Kansalaisen aseman ja poliittisen moraalin sisäistäminen on siis vaativa tehtävä, sillä kansalaisen aseman vaatimukset ovat usein ristiriidassa lähiyhteisön vaatimusten kanssa ja edellyttävät yhteisöllisten käsitysten muokkaamista. Kansalaisen aseman omaksuminen ja sen näkeminen hyvänä ja tavoiteltavana vaatii siksi erityistä perustelua. Rawls ei Bridgesin mukaan täytä tätä vaatimusta, sillä hän ei esitä mitään argumentteja taivutellakseen kansalaisen asemaan ja vaatimuksiin kielteisesti asennoituvia omaksumaan sen. Rawlsin näkemyksen perusteella ei siten onnistuta vakuuttamaan niitä yhteisöjen jäseniä, jotka eivät halua omaksumaan kansalaisen asemaa, vaan pitävät mieluummin kiinni yhteisöllisistä arvoistaan ja tarkastelevat kaikkea moraalista yhteisöllisten käsitystensä näkökulmasta. Bridges väittää, että juuri tämän vuoksi *modus vivendi* -tyyppiset argumentit jäävät Rawlsin teoksessa ainoiksi perusteiksi poliittisen moraalin puolesta.⁴⁵

Omassa teoksessaan Bridges pyrkii sen sijaan esittämään syitä ja perusteita, jotka motivoisivat yhteisöjen jäseniä todella sisäistämään moraalin ja kansalaisen aseman vaatimukset. Hän osoittaa näkemyksensä sellaisille kulttuuristen, etnisten, uskonnollisten ja muiden yhteisöjen jäsenille, jotka eivät ole halukkaita omaksumaan kansalaisen asemaa, vaan tarkastelevat eettisiä ja poliittisia kysymyksiä vain oman yhteisönsä näkökulmasta. Hänen tavoitteenaan on osoittaa, että kansalaisen aseman ja siihen liittyvien moraaliperiaatteiden hyväksyminen on modernien liberalististen yhteiskuntien historiallisessa tilanteessa ja vallitsevissa oloissa sinänsä hyvä ja arvokas asia.

Yhteisön tehtävä ja kansalaisuuden arvo

Bridges uskoo, että kansalaisen aseman omaksumista voidaan perustella tarkastelemalla kansalaisyhteisön ja toisaalta lähiyhteisön tehtäviä ja rooleja. On määriteltävä, millainen käsitys hyvästä elämästä näille elämäntilanteille kuuluu ja miten ne eroavat toisistaan. Hänen mukaansa erilaisilla etnisillä, kulttuurisilla, uskonnollisilla ja muilla yhteisöllä on aivan määrätty roolinsa ja tehtävänsä liberalistisessa yhteiskunnassa. Näissä pieniyhteisöissä määritellään tärkeitä elämää koskevia käsityksiä mm. hyvästä ja pahasta, elämästä, kuolemasta, sukupuolisuudesta sekä kärsimyksestä.⁴⁶ Nämä yhteisölliset tulkinnat muodostavat kehyksen yksilön omalle käsitykselle elämästään, päämääristään ja arvoistaan. Yksilön identiteetin ja elämän merkityksellisyyden kokemuksen kannalta yhteisölliset käsitykset ovat siis olennaisen tärkeitä. Ne antavat päämääriä, suuntaavat haluja, kasvattavat ihmisiä näiden päämäärien mukaisesti sekä antavat elämälle merkityksen ja mielekkyyden.

Bridgesin mukaan lähiyhteisön tehtävänä on tarjota konteksti, johon yksilö voi nojata ja suhteuttaa oman elämänsä tarinaa, arvioida omia ratkaisujaan, päätöksiään ja arvojaan.

...a “kommunitarististen”
modernin etiikan metafysiikka

vaatimusten kanssa, heidän on kyettävä muuttamaan ja muokkaamaan käsityksiään poliittisen moraalin vaatimusten mukaisesti.⁴³ Näin poliittinen oikeudenmukaisuuskäsitys asettaa vaatimuksia yksityiselle moralille. Esimerkiksi kirkkojen toimintaa rajoittaa yhtäläisen omantunnonvapauden ja suvaitsevaisuuden periaatteet, yliopistoja mahdollisuuksien tasa-arvon periaate ja vanhempien oikeuksia huolehtiminen lasten välttämättömästä hyvinvoinnista ja kehityksestä. Kun kirkot, yliopistot, perheet ja muut instituutiot toimivat ja käyttävät valtaansa yhteiskunnan perusrakenteen puitteissa, niiden on myös hyväksyttävä oikeudenmukaisuuden periaat-

Bridges näyttää pitävän tällaista elämän suunnitelman tai kertomuksen muodostamista ja sen mukaan elämistä keskeisenä piirteenä ihmisissä. Ihmiset suuntaavat elämänsä kohti merkityksellisinä pitämiään päämääriä ja pyrkivät toteuttamaan arvokkaina pitämiään asioita. Ihmisten elämäntarinat ovat Bridgesin mukaan juuri kertomuksia arvokkaina ja merkittävänä pidettyjen asioiden tavoittelusta. Bridges käyttää tästä ihmisten ominaisuudesta termiä *desire*. Käytän tässä ilmaisua “suuntautuneisuus”, koska Bridges ei tarkoita termillään mitään yksittäisiä haluja tai pyrkimyksiä vaan ihmisen koko elämän suuntautumista tiettyjä päämääriä kohti. Se on ihmisen pyrkimystä muovata oman elämänsä kertomusta tiettyjen linjojen mukaisesti.⁴⁷ Perheen, suvun, etnisen, uskonnollisen tai muun pienyhteisön tehtävä on Bridgesin mukaan juuri ohjata ja kasvattaa ihmisen suuntautuneisuutta. Ilman näitä yhteisöjä ihmisten elämällä ei ole suuntaa ja merkitystä. He eivät pysty sijoittamaan oman elämänsä kertomusta mihinkään kehyksiin, vaan kokevat elämänsä merkityksettömäksi ja irralliseksi. Bridgesin mukaan pienyhteisöt ovat olemassa edistääkseen ihmisten onnellisuutta.⁴⁸

Kuitenkin pienyhteisöjen määrittelemissä arvoissa voi olla negatiivinenkin puolensa. Bridgesin mukaan yhteisö ja sen arvot kääntyvät kielteisiksi silloin, kun ne asettavat perusteettomia esteitä ihmisten suuntautuneisuuden toteutumiselle. Tällaisia esteitä ovat Bridgesin mielestä sellaiset rajoitukset, joita ihmisten elämänsuunnitelmille asetetaan esimerkiksi ihonvärin, sukupuolen tai yhteiskuntaluokan perusteella. Bridges nimittää näitä kvasiluonnollisiksi ominaisuuksiksi, joihin vedoten yhteisöt saattavat alistaa ihmisten päämäärät erilaisille perusteettomille, epäolennaisille hierarkioille. Näin tehdessään yhteisöt eivät toteuta omaa tehtäväänsä inhimillisestä kasvusta ja onnellisuudesta huolehtijana, vaan toimivat oman tehtävänsä vastaisesti.⁴⁹

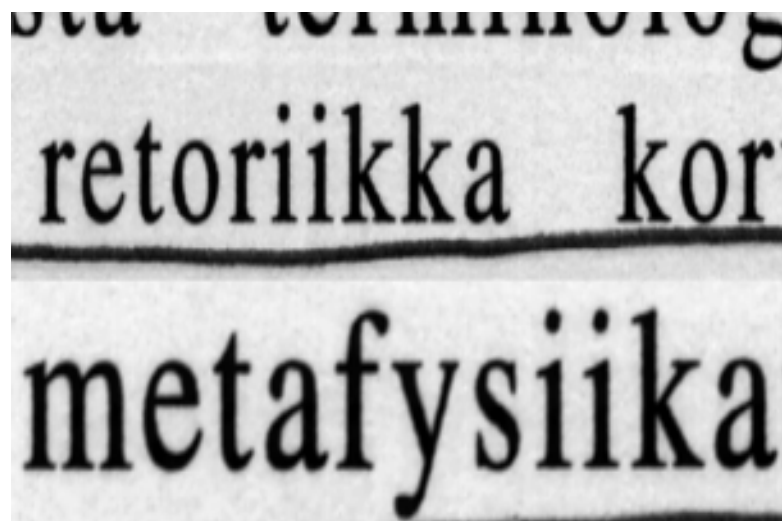
Bridges näyttää pitävän ihmisten suuntautuneisuutta niin tärkeänä ominaisuutena, että sen toteutumisesta pitää huolehtia yhteisöjen omista käsityksistä riippumatta. Kansalaisen asemaa tarvitaan juuri tähän. Kansalaisen aseman hyväksymisellä voidaan varmistaa, että ihmisten suuntautuneisuutta ei alisteta kvasiluonnollisten ominaisuuksien nimissä. Se tarjoaa ulkopuolisen näkökulman, jonka avulla ihmiset pystyvät arvioimaan ja muovaamaan pienyhteisöistä omaksumiaan käsityksiä hyvästä, pahasta, elämästä, kuolemasta jne. Tällöin he eivät ole täysin riippuvaisia näistä käsityksistä vaan heille avautuu laajempi näkökulma ja sen myötä uusia vaihtoehtoja ja mahdollisuuksia elämässään. Vaikka lähiyhteisö tarjoaa jäsenilleen kattavan tulkinnan hyvästä, kansalaisen asema täydentää tätä tulkintaa tuomalla mukaan toisen, perustavamman ja laajemman käsityksen hyvästä. Liberalististen yhteiskuntien kansalaisilla on siten Bridgesin mukaan kaksinainen näkökulma hyvää elämäänsä koskeviin kysymyksiin. He voivat omaksua kaksi erilaista mutta toisiaan täydentävää käsitystä omasta hyvästänsä.⁵⁰

Bridgesin ratkaisu poliittisen moraalien perustelua koskevaan kysymykseen on siis oletus kahdesta erilaisesta hyvän kategoriasta. Toinen niistä koskee yksilön hyvää elämää pienyhteisön jäsenenä, toinen hänen hyvää elämäänsä kansalaisen asemassa. Näistä jälkimmäinen on ikäänkuin laadullisesti parempi kuin toinen, sillä sen omaksuminen antaa yksilölle laajemman perspektiivin elämäänsä ja edistää hänen

onnellisuuttaan ja hyvää elämäänsä paremmin kuin jos hän määritteli sen pelkästään yhteisöllisten käsitysten varassa. Bridgesin mukaan kumpikin käsitys muodostaa olennaisen osan liberalististen yhteiskuntien kansalaisten hyvää elämää. Siksi näiden yhteiskuntien kansalaisilla on syytä hyväksyä kaksoisroolinsa ja pitää sitä yllä.

Etiikkaa ilman metafysiikkaa?

Liittämällä poliittisen moraalien perustelun pienyhteisöjen tehtäviin Bridges uskoo vältäneensä metafysiikan. Hän on mielestään vain kuvannut modernin liberalistidemokraattisen yhteiskunnan vallitsevaa tilannetta ja sitä, mikä näiden yhteiskuntien kansalaisille on hyväksi. Saattaa olla, että Bridges onnistuu välttämään valistuksen metafysiikan,



mutta yhteisön tehtävän, ihmisen suuntautuneisuuden tai kvasiluonnollisten ominaisuuksien kuvaaminen näyttää edellyttävän muutakin kuin retoriikkaa. Bridges joutuu itsekin nojaamaan vahvoihin teoreettisiin oletuksiin, joita hänen omankin terminologiansa mukaisesti voi pitää metafyyssinä.

Esimerkiksi selittäessään pienyhteisöjen tehtävää hän puhuu ikäänkuin kuvaten niiden todellista tehtävää. Hän näyttää määrittelevän, mikä on pienyhteisöjen varsinainen tarkoitus ja milloin ne täyttävät tehtävänsä hyvin, milloin huonosti. Tällainen puhetapa ei sovi retoriikkaan, vaan se on ennemminkin Bridgesin esittämän metafyyssisen puhetavan mukainen: se määrittelee asioiden varsinaista olemusta ja todellisia ominaisuuksia. Bridgesin kuvaus pienyhteisöjen tehtävästä ja tarkoituksesta muistuttaakin perinteisen, esimerkiksi aristotelisen, metafysiikan käsitystä ihmisen varsinaisesta tehtävästä ja päämäärästä. Edelleen voi kysyä, miksi Bridgesin esittämä käsitys yhteisön tehtävästä ihmisten elämän suuntaamisessa olisi pätevä vain länsimaisessa liberalistisessa yhteisössä. Tai jos ihmisten elämänsuunnitelmien alistaminen kvasiluonnollisten ominaisuuksien nimissä on paha asia, miksi se ei olisi paha kaikissa yhteisöissä?

Samantaisia ongelmia ilmenee myös Bridgesin käsityksissä ihmisen suuntautuneisuudesta ja kvasiluonnollisista ominaisuuksista. Jos mitään objektiivista tietoa ei ole olemassa, ei pitäisi myöskään olla mahdollista määritellä, milloin ihmisten suuntautuneisuutta ohjataan oikein, milloin väärin. Erilaisilla yhteisöillä on tästä asiasta omat tulkintansa, joiden arvioimiseen niiden ulkopuolelta ei pitäisi olla mitään perusteita. Kun yhteisöt rajoittavat yksilöiden elämän suunnitelmia sukupuolen, ihonvärin tai yhteiskunnallisen aseman perusteella, ne eivät välttämättä itse pidä tätä epäonnistumisena varsinaisen tehtävänsä täyttämässä. Päinvastoin, niiden omassa tulkinnassa tällaiset rajoitukset voivat olla välttämättömiä, että yksilöiden todellinen onnellisuus ja hyvä elämä olisi mahdollinen. Rajoitusten tarkoitus on nimenomaan suunnata yksilöiden haluja ja suunnitelmia yhteisön hyvinä pitämiä päämääriä kohti. Jos jokin yhteisö rajoittaa esimerkiksi naisen tehtäviä ja mahdollisuuksia toimia yhteis-

kunnassa, perimmäisenä syynä saattaa olla jokin käsitys naisen todellisesta olemuksesta, jota toteuttamalla nainen voi saavuttaa hyvän elämän ja onnellisuuden. Pyrkimällä oman olemuksensa ja luontonsa vastaisiin tehtäviin ja asemiin, nainen vain vahingoittaa itseään.

Bridges saattaisi vastata tähän kritiikkiin, että hänen näkemyksensä ei ole metafyyminen, sillä sen tarkoitus ei ole esittää teoriaa tai määritelmää yhteisön tehtävästä tai yksilöiden ominaisuuksista. Hän pyrkii vain kuvaamaan länsimaisten yhteiskuntien perinteisesti hyväksymiä ajattotumuuksia ja luomaan kuvan siitä, mitä näissä yhteiskunnissa on pidetty tärkeänä, millaisten arvojen varaan ne perustuvat ja millaisia piileviä tai implisiittisiä käsityksiä länsimaisten yhteiskunnallisten käytäntöjen taustalla esiintyy. Hänen tarkoituksensa olisi vain osoittaa, että vallitsevissa oloissa niiden omaksuminen ja tukeminen on hyvä asia näiden yhteiskuntien jäsenille. Tarkoituksena ei sen sijaan ole osoittaa, että nämä arvot ja käsitykset muodostaisivat hyvän elämän sisällön aina

ja kaikissa olosuhteissa.

Mikäli Bridges ajattelee näin, on kyseenalaista kuinka hänen mallinsa voi onnistua tehtävässä, jonka hän on sille asettanut. Kuinka se voi taivutella pieniyhteisöjen arvoihin tiukasti sitoutuneita yksilöitä hyväksymään kansalaisen aseman ja muokkaamaan omia hyvän käsityksiään sen mukaisesti? Jos yksilöt katsovat, että heidän onnellisuutensa toteutuu paremmin pelkästään yhteisöllisten käsitysten varassa kuin omaksumalla lisäksi kansalaisen asema, mitä syytä heillä on hyväksyä Bridgesin esittämä käsitys? Jos henkilö ei pidä kansalaisen asemaa hyvänä tai tärkeänä itselleen, vaikuttaa epätodennäköiseltä, että hän muuttaisi mieltään vain sillä perusteella, että länsimaissa on yleensä pidetty tietynlaisia asioita hyvinä ja arvokkaina ihmisille. Miksi kukaan muuttaisi käsitystään hyvän elämänsä sisällöstä vain siksi, että jokin toinen käsitys "on ollut meillä täällä tapana".⁵¹

Näyttääkin siltä, että kuvatuunlainen retoriikan varaan rakentuva etiikka ei pysty tuottamaan Rawlsin ja Bridgesin tavoittelemaa yhteistä, julkista tai poliittista moraalialia. Se onnistuu kyllä kuvaamaan vallitse-

vat olosuhteet ja käsitykset sekä esittämään niistä ymmärrettävän tulkinnan, mutta ei perustelemaan eettisiä periaatteita sitovasti ja siten tuottamaan yhteisiä normeja ja toimintaperiaatteita. Perustelu, jossa vedotaan pelkästään tiettyssä kontekstissa tai yhteiskunnassa tärkeinä pidettyihin seikkoihin ja hyväksytyihin käsityksiin, menettää pätevyytensä ja sitovuutensa silloin, kun näillä käsityksillä ei enää ole riittävästi tukea. Jos ihmiset eivät enää pidä niitä tärkeinä ja hyvinä, ei niiden ylläpitämiseen pitäisi olla mitään perustetta. Seurauksena on helposti yhteiskunnan pirstoutumien lukuisiin erilaisiin eettisiin käsityksiä kannattaviin ryhmiin. Mikäli moraalisisia ja poliittisia normeja pyritään perustelemaan tukeutumatta mihinkään teoreettisiin premisseihin tai lähtökohtiin, saattaakin ainoaksi mahdollisuudeksi jäädä vetoaminen "rauhanomaiseen rinnakkaineloon" eristäytyneiden yhteisöjen ja ryhmien välillä. Toisin sanoen ainoaksi vaihtoehdoksi näyttää sittenkin jäävän *modus vivendi* -tyyppinen perustelu.

Lopuksi: moraalista ja hyvästä elämästä modernisti

Rawlsin, Bridgesin ja kommunitaristien "postmetafyyssiset" ja teleologiset näkemykset näyttävät sisältävän ongelmia, joiden vuoksi ne eivät tarjoa kovin hedelmällistä lähestymistapaa moraalisten ja poliittisten normien perustelua koskeviin kysymyksiin. Uskonkin, että näihin kysymyksiin voidaan vastata paremmin valistuksen perinteen ja "modernin" moraalisen ajattelun näkökulmasta. Tässä yhteydessä ei ole mahdollista syventyä modernin etiikan yksityiskohtiin, mutta tuon lopuksi kuitenkin esiin muutaman näkökohdan, joiden pohjalta valistuksen etiikkaa on viime aikoina lähestytty ja pyritty kehittämään.

Kuten alussa todettiin, valistuksen perinteelle on ominaista toisaalta oikean käsitteen pitäminen ensisijaisena hyvän käsitteeseen nähden (eli deontologinen lähestymistapa), toisaalta moraalinormien perustelun liittäminen joihinkin ihmisistä koskeviin yleisiin tosiasioihin (eli metafyyminen lähestymistapa). Deontologisen etiikan mukaan hyvää elämää koskevat kysymykset voidaan erottaa varsinaisista moraalikysymyksistä. Tätä eroa on viime vuosina käsitellyt esimerkiksi Jürgen Habermas. Hänen mukaansa hyvään elämään liittyvät esimerkiksi kysymykset yksilön identiteetistä, elämäntavasta, onnellisuuden saavuttamisesta ja "oman elämän teloksesta". Näillä käsityksillä on usein yhteisöllinen alkuperä ja ne vaihtelevat eri kulttuurien, ryhmien ja historiallisten ympäristöjen välillä. Moraalikysymykset sen sijaan

Kayttaa tasta ihmis
"suuntautuneisuus",

koskevat ihmisten välisiä suhteita ja heidän keskinäisiä velvollisuuksiaan. Moraalin tehtävänä on säädellä "interpersoonallisia konflikteja" ihmisten välisten oikeuksien ja velvollisuuksien avulla. Moraalin alueella kaikkien ihmisten tarpeet, intressit ja hyvä tulee ottaa samalla tavalla huomioon, eikä niitä pidä tarkastella vain osana yksilön oman hyvän elämän toteutumista.⁵²

"Modernin" etiikan toinen ominaispiirre on moraalinormien perusteleminen yleisiin ihmistä koskeviin tosiasioihin viittaamalla. Tällaisen perustelun näyttää esittävän esimerkiksi William Galston. Hänen mielestään on lähdeittä liikkeelle siitä, mikä on yhteistä kaikille ihmisille kaikissa yhteisöissä. Tämän perusteella voidaan määritellä tiettyjä asioita, joita normaaliin ihmiselämään tulee kuulua. Tällaisia seikkoja ovat esimerkiksi tiettyjen

perustarpeiden tyydyttäminen ja mahdollisuus toteuttaa ihmisille ominaisia kykyjä. Toisaalta voidaan myös määritellä asioita, joita voi pitää pahoina ihmisen elämälle. Tällaisia seikkoja ovat esimerkiksi julmuus, orjuus, köyhyys ja aliravitsemus.⁵³ Näiden yleisten piirteiden perusteella voidaan Galstonin mukaan määritellä yhteisiä, universaaleja moraaliperiaatteita.

Etiikan ymmärtäminen edellä kuvatusta näkökulmasta mahdollistaa sekä yhteisen moraalin että arvojen ja elämäntapojen moninaisuuden. Tämän näkemyksen mukaan moraalin lähtökohtana ovat ihmisten olennaiset tarpeet, kyvyt tai intressit, joiden perusteella pyritään objektiivisesti määrittämään, mikä on oikeaa tai väärää ihmisten kohtelussa. Arvoista ja hyvästä elämästä puhuttaessa sen sijaan yksilöiden ja yhteisöjen näkemykset voivat olla hyvinkin erilaisia ja vaihtelevia. Moraali ja hyvää elämää koskevat näkemykset eroavat myös tehtäviensä osalta. Kun moraalilla avulla säädellään ihmisten välisiä suhteita ja heidän keskinäisiä oikeuksiaan ja velvollisuuksiaan, hyvää elämää koskevat näkemykset ohjaavat yksilön omaa elämää, arvoja ja päämääriä.

"Moderni" moraalit voi itse asiassa olla myös erilaisten pienyhteisöjen jäsenten kannalta helpommin hyväksyttävissä, kuin esimerkiksi Bridgesin esittämä näkemys. Bridgesin tulkinnaissa ihmisen on kyettävä omaksumaan kokonaan uudenlainen käsitys omasta hyvästä. Kansalaiselle ominainen hyvä elämä on ymmärrettävä laadullisesti paremmaksi kuin pienyhteisön jäsenen hyvä elämä. Poliittisen moraalilla ja kansalaisen aseman omaksuminen asettaa siten kyseenalaiseksi ihmisen koko elämäntavan, arvojärjestelmän ja identiteetin. Sen sijaan "modernissa" ajattelussa moraalilla edellyttää arvojen ja elämäntapojen muokkaamista vain silloin kuin toisten ihmisten tarpeet, kyvyt tai intressit ovat uhattuna. Näitä käsityksiä voi olla helpompi muuttaa, kun se tehdään toisten

ihmisten huomioon ottamiseksi eikä siksi, että yksilön arvoja ja elämäntapaa pidetään hänen oman elämänsä kannalta huonompina kuin esimerkiksi kansalaiselle ominaista elämäntapaa.

Valistuksen etiikan näkökulmasta voidaan siis löytää tilaa sekä erilaisuudelle että yleisille ja yhteisille moraaliperiaatteille. Tämä päätelmä ei ole sinänsä uusi. Se vain näyttää usein jäävän sivuun postmodernien, kommunitarististen ja muiden uusien näkemysten paineessa.

Valistuksen etiikan näkökulmasta että yleisille ja yhteisille moraa

Viitteet

1. Plant 1991, 2-54. Katso myös Galston 1991, 22-41.
2. Metafyysikasta ja retoriikasta katso esim. Bridges 1994, 63-87; Galston 1991, 154-156.
3. Katso esim. Bayles & Henley 1983, 14-19; MacIntyre 1981, 50-51 ja 1990, 344-345.
4. Katso Knuutila 1982.
5. Käytännössä näin tapahtuikin, sillä erilaiset käsitykset elämän tarkoituksesta ja päämäärästä johtivat kiivaisiin uskonsoitiin 1500-1700-luvuilla. Erilaisiin hyvän käsityksiin ja ihmisen todellista päämäärää koskeviin totuuksiin sitoutuneet uskonnolliset ryhmät pyrkivät kääntymään harhaoppisia oikean opin taakse.
6. Näin valistuksen etiikkaa tulkitsee esim. Taylor 1989.
7. Locke 1963, 311-318, 395-399.
8. Kant 1990, 205-209, 269-270.
9. Mill 1982, 17-22, 80-97 ja 1987, 288-293.
10. Bridges 1994, 27-50. Katso myös Galston 1991, 154.
11. Katso Bridges 1994, 27; Plant 1991, 38-39.
12. Rawls 1988. Liberalistisen näkemyksen edustajina on lisäksi pidetty esim. Ronald Dworkinia (1977) ja Jürgen Habermasia (katso esim. 1983 ja 1989).
13. Bridges 1994, 64; Galston 1991, 155; Plant 1991, 17.
14. MacIntyre 1981, 1988 ja 1990; Sandel 1982 ja 1984; Taylor 1989 ja 1995; Walzer 1981 ja 1983.
15. Esim. Taylor 1989, 53-62.
16. Tämän tyyppinen lähestymistapa on ollut hyvin yleistä etiikan eri alueilla. Katso esim. Luycks 1994; Lyotard 1985; Flyvbjerg 1993; Solomon 1993; Philips 1993. Ks. myös Murphy 1991; White 1991.
17. Olen käsitellyt kommunitaristien teleologisesti perustellusta näkemyksestä aiheutuvia ongelmia (ainakin toistaiseksi) julkaisemattomassa lisensiaatin tutkimuksessani *Oikeudenmukaisuus ja hyvä elämä*. Tutkimuksessani olen erityisesti keskittynyt toisten ihmisten kohteluun ja huomioonottamiseen liittyviin ongelmiin. Valitettavasti näitä kysymyksiä ei voida käsitellä tässä yhteydessä.
18. Katso esim. Rawls 1980 ja 1985.
19. Rawls 1993.

20. Hyvin samantyyppistä näkemystä valistuksen perinteestä ja liberalististen yhteiskuntien perustituutioista edustaa myös mm. Richard Rorty (esim. 1991).
21. Bridges 1994.
22. Rawls 1993, 4.
23. Rawls 1993, 10-12.
24. Varsinkin Michael Walzerin näkemykset ovat tässä suhteessa lähellä Rawlsin ajattelua. Katso esim. Walzer 1983, xiv, 5, 8.
25. Rawls 1993, 11-15.
26. Rawls 1993, 13-14.
27. Rawls 1993, 145.
28. Osittaisesta konsensuksesta tarkemmin ks. Rawls 1993, 133-172.
29. Esim. Galston 1991, 154-156.
30. Bridges 1994. Rawlsin uuden teoksen yleisestä arvostelusta katso myös Scheffler 1994.
31. Bridges 1994, 63-69. Retoriikasta yleisemmin katso esim. Mason 1990.
32. Bridges 1994, 119.
33. Rawls itse ei hyväksy käsitystensä pitämistä välineellisinä. Hän ottaa tämän kritiikin huomioon jo ennakolta ja käsittelee sitä teoksessaan. Katso esim. Rawls 1993, 201-211. Bridges myöntää kyllä Rawlsin pyrkimyksen sisällöllisten perusteiden esittämiseen, mutta hänen mielestään Rawls ei yrityksestään huolimatta onnistu esittämään muita kuin välineellisiä syitä liberalististen periaatteiden tueksi. Katso myös Galston 1991, 149.
34. Bridges 1994, 118-119, 162-164.
35. Mulhall & Swift 1992, 185-189; Scheffler 1994, 5.
36. Bridges 1994, 162-168.
37. Bridges 1994, 106-107.
38. Bridges 1994, 108-109.
39. Bridges 1994, 108.
40. Bridges 1994, 1-2.
41. Bridges 1994, 10.
42. Bridges 1994, 149.
43. Katso esim. Rawls 1993, 77-78, 210-211. [44]. Rawls 1985, 245 (viite 27).
45. Bridges 1994, 166-168.
46. Bridges 1994, 179.
47. Bridges 1994, 168-189. Bridgesin käsitys yhteisöjen merkityksestä on hyvin samantapainen kuin MacIntyren (1981) ja Taylorin (1989).
48. Bridges 1994, 90.
49. Bridges 1994, 207.
50. Bridges 1994, 208-210.
51. Rortyn (1991, 175-196) mielestä viittaaminen "meidän" hyväksymiimme arvoihin ja käytäntöihin on täysin riittävä perustelu liberalististen yhteiskuntien instituutioille. Tällaista näkemystä on puolestaan arvostellut esim. Galston (1991, 156-158).
52. Habermas 1989, 89-90.
53. Galston 1991, 168.

Kirjallisuus

- Michael Bayles & Kenneth Henley, *Right Conduct — Theories and Applications*. Random house, New York 1983.
- Thomas Bridges, *The Culture of Citizenship — Inventing Postmodern Civic Culture*. State University of New York Press, Albany, NY 1994.
- Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*. Duckworth, London 1977.
- Bent Flyvbjerg, Aristotle, Foucault and Progressive Phronesis: Outline of an Applied Ethics for Sustainable Development, teoksessa Winkler & Coombs (toim.), *Applied Ethics*. Blackwell, Oxford 1993, s. 11-27.
- William Galston, *Liberal Purposes — Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*. Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Jürgen Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Suhrkamp, Frankfurt 1983.

- Jürgen Habermas, Yksilöllinen tahdonmuodostus. *tiede & edistys* 2/1989, s. 86-95.
- Immanuel Kant, *Siveysopilliset pääteokset*. Suomentanut ja selityksin varustanut J. E. Salomaa. WSOY, Porvoo 1990 (1785 ja 1788).
- Simo Knuutila, Länsimaisen individualismin filosofinen syntyhistoria. *tiede & edistys* 4/1982, s. 254-262.
- John Locke, *Two Treatises of Government*, A Critical Edition with an Introduction and Apparatus Criticus by Peter Laslett. Cambridge University Press 1963 (1690).
- Marc Luycks, "When nations cannot see their future they perish" — Ethical Issues of European Integration after Maastricht. Teoksessa *The Tasks Ahead, successful management of the integration process, The Nordic Working Group — A report of the seminar in Maastricht March 14-15, 1994*. Ministry of Finance, Public Management Department, Helsinki 1994, 9-25.
- François Lyotard, *Just Gaming*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1985.
- Alasdair MacIntyre, *After Virtue*. University of Notre Dame Press, London 1981.
- Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* Duckworth, London 1988.
- Alasdair MacIntyre, The Privatization of Good, an Inaugural Lecture. *Review of Politics* 52, 1990, 344-361.
- Jeff Mason, *Philosophical Rhetoric*. Routledge, London 1990.
- John Stuart Mill, *Vapaudesta*. Kustannus Oy Librum, Helsinki 1982 (1859).
- John Stuart Mill, Utilitarianism. Teoksessa Mill, John Stuart and Bentham Jeremy, *Utilitarianism and Other Essays*. Penguin Books, London 1987 ("Utilitarianism" alun perin 1863).
- Stephen Mulhall & Alan Swift, *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford 1992.
- Peter Murphy, Postmodern Perspectives and Justice. *Thesis* 11/1991, s. 117-132.
- Michael Philips, How to Think Systematically about Business Ethics. Teoksessa Winkler & Coombs (toim.), *Applied Ethics*. Blackwell, Oxford 1993, s. 185-200.
- Raymond Plant, *Modern Political Thought*. Blackwell, Oxford 1991.
- John Rawls, *Oikeudenmukaisuusteoria (A Theory of Justice)*. Suom. Terho Pursiainen ja Tuomas Nevanlinna. WSOY, Helsinki 1988 (1971).
- John Rawls, Kantian Constructivism in Moral Theory. *The Journal of Philosophy* 77, 1980, s. 515-572.
- John Rawls, Justice as Fairness, Political not Metaphysical. *Philosophy & Public Affairs* 14, 1985, 223-251.
- John Rawls, *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York 1993.
- Richard Rorty, *Philosophical Papers, Vol 1: Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, Cambridge 1982.
- Michael Sandel, The Procedural Republic and the Unencumbered Self. *Political Theory* 12, 1984, s. 81-96.
- Samuel Scheffler, The Appeal of Political Liberalism. *Ethics* 105, 1994, s. 4-22.
- Robert C. Solomon, Corporate Roles, Personal Virtues: An Aristotelian Approach to Business Ethics. Teoksessa Winkler & Coombs (toim.), *Applied Ethics*. Blackwell, Oxford 1993, s. 201-221.
- Charles Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Charles Taylor, *Autenttisuuden etiikka*. Gaudeamus, Helsinki 1995.
- Michael Walzer, Philosophy and Democracy. *Political Theory* 9, 1981, s. 379-399.
- Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*. Blackwell, Oxford 1983.
- Stephen White, *Political Theory and Postmodernism*, Cambridge University Press 1991.