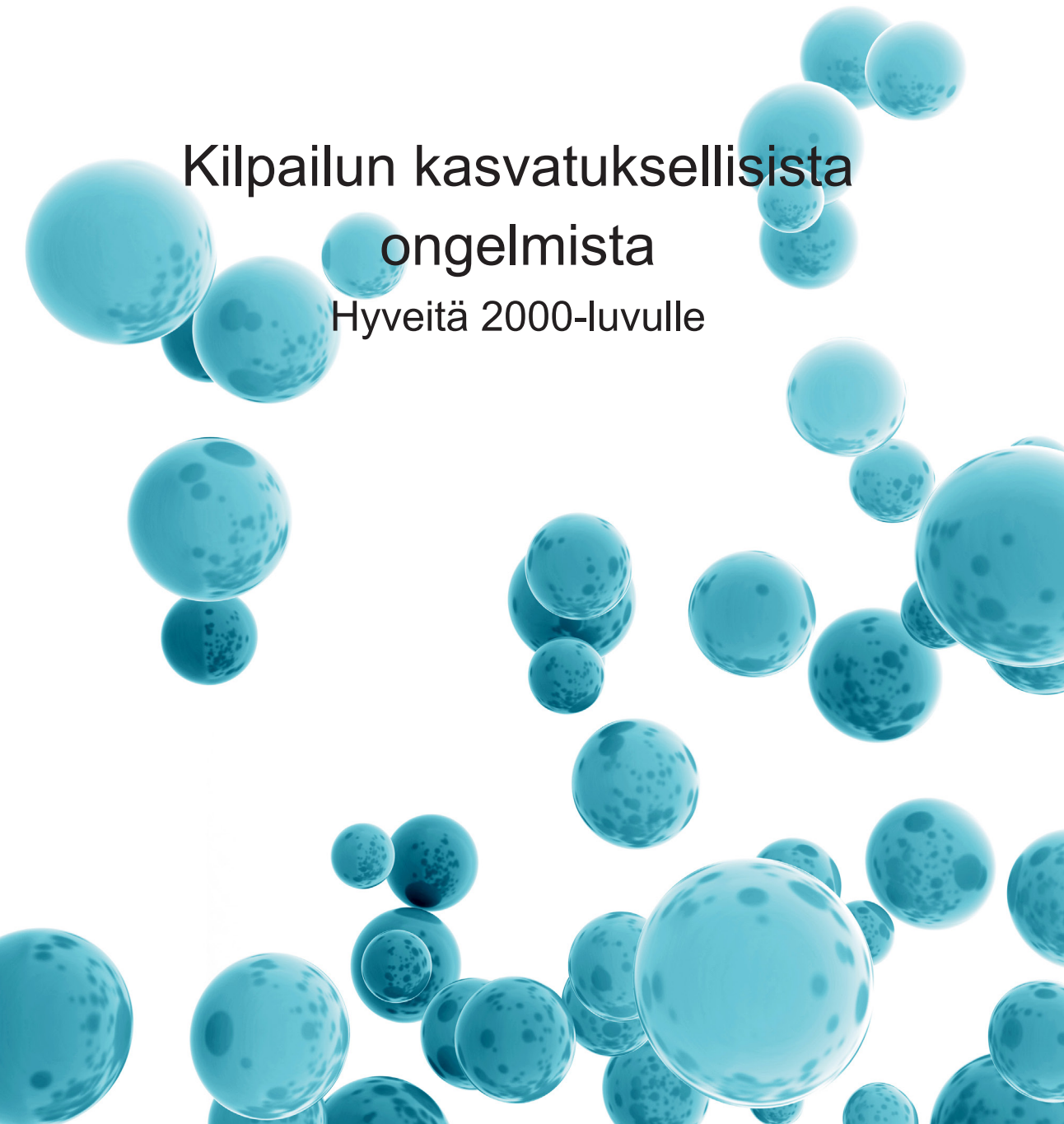


JANI PULKKI

Kilpailun kasvatuksellisista  
ongelmista

Hyveitä 2000-luvulle





JANI PULKKI

Kilpailun kasvatuksellisista  
ongelmista

Hyveitä 2000-luvulle



AKATEEMINEN VÄITÖSKIRJA

Esitetään Tampereen yliopiston  
kasvatustieteiden tiedekunnan tiedekuntaneuvoston suostumuksella  
julkisesti tarkastettavaksi Tampereen yliopiston Linna-rakennuksen  
Väinö Linna -salissa, Kalevantie 5, Tampere,  
24. päivänä marraskuuta 2017 klo 12.

TAMPEREEN YLIOPISTO

JANI PULKKI

Kilpailun kasvatuksellisista  
ongelmista

Hyveitä 2000-luvulle

*Acta Universitatis Tamperensis 2332*  
*Tampere University Press*  
*Tampere 2017*

Tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Turnitin OriginalityCheck -ohjelmalla Tampereen yliopiston laatu järjestelmän mukaisesti.

Copyright ©2017 Tampere University Press ja tekijä

Kannen suunnittelu  
Mikko Reinikka

Acta Universitatis Tamperensis 2332  
ISBN 978-952-03-0591-8 (nid.)  
ISSN-L 1455-1616  
ISSN 1455-1616

Acta Electronica Universitatis Tamperensis 1837  
ISBN 978-952-03-0592-5 (pdf)  
ISSN 1456-954X  
<http://tampub.uta.fi>

# KIITOKSET

Ensi alkuun pyydän anteeksi heiltä, joita en huomaa kiittää tässä erikseen. Toiseksi kiitän pitkäjännitteisen työn mahdollistaneita rahoittajia: Ella ja Georg Ehrnroothin säätiö, Suomen kulttuurirahasto, Tampereen yliopiston tukisäätiö ja Kasvatustieteiden tiedekunta, Alli Paasikiven säätiö sekä Tampereen kaupunki. Vanhempiani Mirja ja Tenho Pulkkia sekä anoppiani Hannele Suorantaa ja Seppo Kalliokujalaa kiitän monipuolisesta avusta ja tuesta, joka edesauttoi tämän kirjan valmistumista. Poikaani Väinöä kiitän hänen kahlitsemattomasta elämänilostaan.

Tie kilpailun ongelmien parissa alkoi Timo Klemolan ohjaaman kandidaatin työn parissa vuonna 2005 filosofian oppiaineesta. Samasta aiheesta tein gradun Eero Ropon ohjauksessa Opettajankoulutuslaitoksella vuonna 2007. Monet mainiot tutkijat ovat tarjonneet vinkkejä, apua ja kannustusta väitöstyöhöni vuosina 2008-2017: Sami Keto, Tiina Kujala, Mikko Lahtinen, Jyrki Käkönen, Heikki Mäki-Kulmala, Jyrki Hilpelä, Petri Räsänen, Karin Filander, Tomi Mikkola, Helena Rajakaltio, Jari Pirhonen, Anja Heikkinen, Vesa Jaaksi, Mirka Räsänen ja Tomi Kiilakoski. I would like to thank my friends in Sweden and USA for their insights in making this dissertation possible: Rebecca Martusewicz, Gary Schnakenberg, Nick Morris, John Mullen, Richard Daly, and Bo Dahlin. Kiitän esitarkastajia Jarmo Toiskalliota ja Olli-Pekka Moisiota heidän suosiollisista lausunnoistaan.

Suurenmoiset kiitokset Jutta Pulkille, vaimolleni, joka on ollut väsymätön apu loputtomissa pohdinnoissani. Jutta myös luki käsikirjoitukseni ensimmäisenä ja auttoi kieliasun parantamisessa. Taina Vähämäki tarkisti teoksen kieliasun kokeneen äidinkielenopettajan ottein. Olli-Jukka Jokisaari on ollut briljantti keskustelukumppani, kirjottajaveri, humoristi ja aforisti. Antti Saari on ”virkavuosiltaan” vanhempana tutkijatoverina ollut korvaamaton apu ja tuki akateemisen maailman kiemuroissa. Paljon on hyviä muistoja muun muassa yhteisiltä konferenssimatkoilta. Viimeiseksi kiitän Veli-Matti Värriä, työni ohjaajaa, jossa yhdistyy ainutlaatuisella tavalla syvällinen tieto, sydämellinen viisaus ja monenlaiset luonteenhyveet. En tiedä olisiko tämä kirja ollut mahdollinen, jos juuri Vellu ei olisi löytynyt työni ohjaajaksi. Kiitokset kaikille kirjan valmistumista auttaneille ihmisille!

Ylöjärvellä 19.10.2017

# TIIVISTELMÄ

Kilpailu on itsestään selväksi ymmärretty osa aikamme globaalia järjestelmää. Taloudellisen vaurauden uskotaan seuraavan mahdollisimman vapaasta kilpailusta liberaalissa demokratiassa ja kapitalismissa. Tämä kirja haastaa kilpailun itsestään selvyuden ja hyveellisyyden kasvatuksen näkökulmasta. Niukkuus, kyltymättömät halut ja tarpeet, resurssit, vapaus ja järki ovat käsitteitä, joiden kautta kilpailu määrittellään osaksi universaalia ihmisluontoa ja parasta kuviteltavissa olevaa yhteiskuntajärjestystä. Jokainen kilpailua määrittävä käsite kantaa kuitenkin mukanaan länsimaiseen kulttuurihistoriaan liittyvää ideologiaa. Kilpailua esiintyy eliöiden keskuudessa (evoluutio), mutta kilpailu ei ole yksinkertainen fakta, joka pakottaa meitä kilpailemaan luonnonvoiman tavoin. Kyse on arvoalinnoista. Kilpailu ei ole varsin laajasti ymmärretyllä tavalla vain anonyymia, persoonatonta, ja arvoneutraalia vuorovaikutusta ja resursien jakamista vaan siihen liittyy ylemmyyspyrintöä. Tällainen pyrintö muuttaa ihmisen ajatuksia, tahtoa ja tunteita: se kasvattaa. Kasvatus ymmärretään tässä laajasti. Kaikki ihmisyytemme laatuun vaikuttavat asiat ovat kasvatuksellisia. Toisaalta kaikki kasvatus lähtee ajatuksista koskien ihmisen toivottavaa tulevaisuutta ja ihmisyyttä, siis hyveistä. Tämä tutkimus onkin hyve-eettinen. Hyve-eettisenä lähtökohtana on se, että luonto ei kestä ihmisen kilpailun edistämää paheellisuutta määrättömästi. Ihmiskunnan laajamittainen selviäminen tällä planeetalla edellyttää erilaisia sosiaalisia ja rakenteellisia muutoksia sekä kehitystä hyveissä.

Tutkimus osoittaa kilpailun perustavat ongelmat ihmisen moraalisten hyveiden oppimisen suhteen kontrastoimalla kilpailua ikiaikaisiin ja ekososiaalsiin hyveisiin. Tärkeimpänä hyveenä nähdään hyväntahtoisuus. Ihminen oppii kilpailujen kautta keskittymään ja tahtomaan lähinnä omaan hyvänsä ja sivuttamaan toisen ihmisen hyvän sekä myös muiden elävien olentojen hyvän. Auttaminen ei ole (yksilö)kilpailun näkökulmasta järkevää, sillä se heikentää kilpailuasemaa suhteessa muihin kilpailijoihin. Auttavaisuuden ja anteliaisuuden oppimisen sijaan ihminen oppii pitämään kiinni omastaan (saituruus) ja sulkeutumaan Charles Taylorin atomistisen individualismin kuvauksen tavoin ”omaan yksinäiseen sydämeensä”. Ihmisen oppiessa suhtautumaan häviäjien kärsimyksen välinpitämättömästi, oma kärsimys mukaan lu-

kien, hän kovettuu. Oppiessaan, että tappio on häviäjän oma vika, hän oppii tukahduttamaan empatiaa ja omatuntoaan siinä määrin, että voidaan puhua jopa paatumisesta.

Ihmisenä kasvun ydin on ”yksinäisen sydämen” (Tocqueville) avaamisessa sellaiseksi, että ihminen sisällyttää oman intressinsä piiriin entistä laajemman olioiden joukon, mukaan lukien maapallon elämää kannattelevat järjestelmät. Perinteiset hyveet jalomielisyydestä, anteliaisuudesta, auttavaisuudesta ja suurisieluisuudesta ovatkin myös ekososiaalisia hyveitä. Jalomielisyyden ytimenä on hyväntahtoisuus ja pikkumaiset vertailut tuottavat jalomielisyyden näkökulmasta harmeja, kuten kaunaa, kateutta sekä sairautta. Jalomielinen karttaa pikkumaisia arvottavia vertailuja (kilpailuja) ja näkee nöyrästi olevansa ihmisenä yhtä keskeneräinen kuin muutkin, ilman aihetta ylpeyteen tai ylemmydentuntoon. Kilpailija tavoittelee yleisesti arvostettua, mutta suurisieluinen Aristoteleen mukaan ”ei tavoittele sitä, minkä perässä kaikki juoksevat”. Kasvatuksen ja ekososiaalisten hyveiden oppimisen näkökulmasta arvostettavaa on ainutlaatuisten maailmaan tulevien yksilöiden moninaisuus – ajatus, joka liittyy kiinteästi biodiversiteettiin.

# ABSTRACT

Competition is largely taken for granted in our global system. Economic prosperity is thought to follow from free competition in a liberal democratic and capitalistic society. This study challenges the self-evident and 'virtuous' nature of competition from the perspective of human growth. Scarcity, infinite wants and needs, resources, freedom and reason are concepts used to define competition as a universal understanding of human nature and the optimal form of social order. The defining concept of competition carries a western cultural heritage and deterministic ideology. Competition is prevalent among living organisms (evolution), but nature does not force us to compete. Freedom is typically constructed as freedom to compete and not as freedom from competition. This is fundamentally a matter of values. Competition is not only anonymous, impersonal, and value neutral, but it includes an aspiration to defeat others. This aspiration changes the way people think, want, and feel, what they desire, and also contributes to the qualities of human growth. Human growth is understood here widely. Everything that contributes to the changing of our humanity involves our human growth and development (Finnish "kasvatus"). All human growth consists of thoughts about a desirable human future and humanity. This is a study in philosophy of education, with specific attention to virtue-ethics. Accordingly, this study shows therefore the fundamental problems of competition with contrasting competition to perennial and eco-social virtues, the most important of which is benevolence. Human beings learn to focus on their self and their own good, which ignores the good of other living beings. A behavior of helping is not rational from the perspective of (individual) competition as this weakens the competitive position of a competitor. Instead of learning the virtues of helpfulness and generosity, we learn to hold on to our own (miserliness) as Charles Taylor describes as in the term of atomistic individualism. Learning to feel indifference to the suffering of a loser, including one's own suffering, makes us cold-hearted and hardened. Learning that defeat is always the loser's own fault, we socialized to suppress our empathy and conscience. Even the most empathetic educator or parent may suppress their empathy for educating tough and successful competitors if he or she



adopts a competitive worldview. The core of human learning is learning how to open one's lonely heart in order to include more and more things and ultimately the life supporting systems of this earth. Traditional virtues of magnanimity, generosity, noble-mindedness, and helpfulness are also eco-social virtues and they are not limited to just the social realm. Benevolence and generosity are central to noble-mindedness, and petty comparisons are a cause of trouble such as envy, grudge, and miserliness. A noble-minded person avoids petty comparisons and understands themselves as a work in process. A competitive person aspires to popular things; whereas a magnanimous person, according to Aristotle, does not endeavor the same things everyone else is after. From an educational point of view human growth and the learning of moral virtues are the qualities of unique individuals coming into this world and are an object of appreciation. From the perspective of educational and eco-social virtues this idea is central to biodiversity as well. The basic premise of this study on virtue-ethics concerns the nature of life and its supporting systems do not tolerate infinite human vice as the dominate ideology of competitive capitalism maintains. These alternative virtues in response to competition changes the very nature of education. Traditional and eco-social virtues to education are necessary for the survival of mankind and for the happiness and prosperity of human life and the more than human life world. In short living in this planet for the long run requires a re-examination of competition and traditional virtues that are associated with it.

# SISÄLLYS

Johdanto tähän työhön ja hyve-etiikkaan.....	9
Kilpailun harha – kilpailun käsite ja kilpailullisen maailmanselityksen aatehistoriaa .....	20
Hyväntahtoisuus ja itsekeskeisyydestä vapautuminen .....	99
Auttavaisuus, jalomielisyys, suurisieluisuus ja anteliaisuus .....	125
Kilpailuhalu, voitonhalu ja voitonhimo – kilpailun kuolemansynneistä ikiaikaisiin hyveisiin .....	151
Lopuksi .....	181
Lähteet .....	192

# JOHDANTO TÄHÄN TYÖHÖN JA HYVE-ETIIKKAAN

”Henkinen avautuminen tai kasvu alkaa, kun lakkaamme ymmärtämästä itsemme irralliseksi ja kapeiksi kilpailullisiksi egoiksi ja alamme identifioitua toisiin ihmisiin omista perheistä ystäviimme, ja lopulta omaan lajiimme. Mutta syvä ekologinen minuus edellyttää lisäksi kypsymistä ja kasvua, kun identifikaatio ylittää myös ihmisyyden tuolle puolen, ei-inhimilliseen elämään. Meidän tulee nähdä kapeiden kulttuuristen olettamuksien ja arvojen, aikaan ja paikkaan sidottujen konventionaalisten uskomusten taakse, ja tämä saavutetaan parhaiten syvässä meditatiivisessa kyseenalaistamisprosessissa. Vain tätä kautta voimme toivoa saavuttavamme täyden persoonallisen kypsyyden ja ainutlaatuisuuden.” (Devall & Sessions 1985, 67.)<sup>1</sup>

Kilpailu on ajassamme myönteiseksi ymmärretty asia ja itsestäänselvyys, josta on tullut globaali rationaalisuuden muoto ja laajasti jaettu maailmankatsomus (esim. Kantola 2010). Aikamme “vahvan yksilön oppi” on tehnyt kilpailukyvästä ja -halusta normaalia ja estää kysymästä, onko kilpailu järkevää vai ei (Siltala 1996, 145). Näin ei ole aina ollut. Alasuutari (1996) erottaa Suomen historiasta kolme eri vaihetta, joiden kautta myös kasvatuksen ja koulutuksen taustalla olevia filosofioita voidaan tarkastella. Ensimmäinen tasavalta Suomen historiassa kuvaa ajanjaksoa itsenäistymisestä toiseen maailmansotaan asti, Suomen kansallisvaltioksi rakentumisen aikaa. Ajan ideologinen hegemonia sai merkityssisältönsä sisällissodan voittaman Valkoisen Suomen uskonnollis-kansallisesta kolmijaosta: koti, uskonto ja isänmaa. Toinen tasavalta kuvaa puolestaan toisen maailmansodan jälkeistä suunnitelmatalouden aikaa. Sodan jälkeiset rakennemuutokset, kuten agraariyhteiskunnan murros teollisuusyhteiskunnaksi, sekä rakennemuutosten ja sotien jälkihoito asettivat politiikan ja yhteiskuntasuunnittelun realiteetit. Suunnitelmatalouden aika oli sekoitus julkista toimintaa ja yksityistä voitontavoittelua. Tätä aikaa luonnehtivat myös demokratiaan kuuluvat ristiriidat. Suunnittelutalouden aika oli konsensushakuista ja tasa-arvoa painottavaa, ja tasa-arvon ideologia korvasi aiempia kristillis-moraalisia kansalaiskasvatuksen päämääriä. Kolmas, nykyaikaa kuvaava historian vaihe on *kilpailutalouden aika*, jossa kansallisvaltion painopisteet ovat radikaalisti erilaisia vanhoihin aikoihin verrattuna. Poliitikasta on tullut ekonomisoitua ja taloudesta globaalia. Kansainvälisen talouden ja kansallisvaltion voimatasapaino on kallistunut talouden puolelle, joka on ottanut ohjaavan roolin suhteessa valtioon. Kilpailua, taloutta

---

<sup>1</sup> Suomennos omani.

ja yksilön vapautta puolustava sekä valtion toimintojen minimointia ajava uusliberalistinen ideologia on lyönyt läpi kaikille yhteiskunnan tasoille kouluinstituutioista työelämään, aina perheiden arkielämään saakka. (Alasuutari 1996 Värrin 2017 mukaan; ks. Silta 1996; ks. Kettunen 2008.)

Hyvinvointivaltion purkamiseen ja yksityisten toimijoiden kilpailun vapautteen tähännyt uusliberalismi saavutti 1980-luvun puolivälin juppivuosina hallitsevan aseman julkisessa mielipiteenmuodostuksessa. Erityisesti yhteiskunnallisen eliitin keskuudessa mentaaliset mallit muuttuivat uusliberalistiseen suuntaan. Uudessa puheavaruudessa korostettiin asiakkaan ja tavallisen kansan näkökulmaa samalla, kun kritisoitiin virkavaltaisuutta ja jäykkää byrokratiaa. Kansanvaltaisuus ja kansalaisläheisyys toimivat uusliberalistisen ajattelun ja politiikan perusteluina samalla, kun suunta vei kohti väheneviä hyvinvointipalveluita, jotka nähdään uusliberalismin valossa holhouksena. Terve ja toimiva taloudellinen kilpailu alettiin nähdä sekä julkisen vallan että elinkeinoelämän parhaana tapana tuottaa hyödykkeitä ja organisoida näiden jakelu sekä resurssien kohdentaminen. Kilpailusta tuli ensisijainen lähtökohta markkinoiden sääntelyssä. Siitä poikkeaminen oli nyt erikseen perusteltava. (Alasuutari 2004, 3-10.) Kilpailuyhteiskunnassa hyveiksi nähdään nopea voiton maksimointi ja siihen liittyvät vaatimukset joustavuudesta, tuottavuudesta, ahkeruudesta, intohimosta, rohkeudesta ja ennakkoluulottomuudesta (Saastamoinen 2010, 235, 242).

1990-luku oli jo kilpailutalouden, kilpailuyhteiskunnan tai kilpailuvaltion aikaa - millä nimityksellä tästä halutaankin puhua (esim. Alasuutari 2004; Kantola 2010; Kettunen 2008; Koivusalo 2007). Koulutussosiologi Hannu Simolan mukaan kilpailutalouden ajalle ominainen uusliberalismi on koulutuspolitiikassa tarkoittanut vanhempien oikeutta lastensa kouluvalintaan, koulujen kilpailuttamisesta ja erikoistumista, koululainsäädännön purkua, managerialistisia johtamisoppeja (NPM, eli new public management), sanktioitua tulosvastuuta, markkinaperustaisuutta, koulujen ja opettajien jatkuvaa julkista arviointia, lahjakkaiden erityiskouluja ja julkisten kouluinvestointien supistamista. Nämä uusliberalistiset periaatteet, joihin kilpailu ja taloudellistunut maailmankuva elimellisesti kuuluvat, on hyväksytty valtiollisessa koulutusdiskurssissa lähes itsestään selviksi. Maamme koulutuspoliittinen eliitti näyttää omaksuneen muiden teollistuneiden maiden tavoin ajattelutavan, joka tarkoittaa siirtymää kohti suoritus- ja kilpailukeskeistä toimintakulttuuria, jossa keskeisiä arvoja ovat erinomaisuus, tehokkuus ja tuloksellisuus. (Simola 2015, 153, 164-165, 173; Varjo 2007; ks. Olssen 2004.) Eriarvoisuudesta on tullut luonnollinen innovaatioita ja yrittämistä ruokkiva kannustin, mikä on vaikuttanut myös koulutuksellisen tasa-arvon ihanteen eroosioon (esim. Olssen 2004).

Kilpailun ongelmallisuus on huomattu koulutuspolitiikassa, kasvatustieteessä ja muualla ihmistieteessä. Hyviä tutkimuksia aiheesta on tehty (esim. Kantola 2010; Värrin

2002; Olssen 2004; Hilpelä 2003; Siltala 1996; Oravakangas 2005; Kettunen 2008; Koivusalo 2007; Varjo 2007), mutta laajempi hyve-eettinen tarkastelu kasvatuksen näkökulmasta on odottanut tekijäänsä. Esimerkiksi Hilpelän (2003) ja Värin (2002) mukaan uusliberalismi on tehnyt moraalisubjektiksi kehittymisestä vaikeaa, sillä monet perinteiset moraalioipit on käännetty pääläelleen. Käsillä olevan kirjan perusvirike onkin ollut kilpailun kasvatuksellisesti perustavan ongelmallisuuden osoittamisessa. Kun kulttuuri vinoutuu kilpailun suuntaan, tarvitaan kilpailun antiteesiä. Hegelin teesin ja antiteesin dialektiikan kautta lukija voi päätyä omaan, toivottavasti kohtuulliseen näkemykseen kilpailun kasvatuksellisesta merkityksestä punnitsemalla kilpailun hyötyjä tässä kirjassa esiin tuotuihin haittoja.

\* \* \*

Tämä työ on lähtökohdaltaan kilpailukriittinen, sillä kilpailun hyödyt tunnetaan ja niitä ylikorostetaan vallitsevan kilpailuideologian hengessä. Tutkimus ei ole kilpailun hyötyjen ja haittojen välillä “toisaalta & toisaalta” -tyyppisesti tasapainotteleva (näennäisen) arvoneutraali tarkastelu. Näissä tutkimuksissa tutkijoiden omat arvot tuodaan puutteellisesti esiin, eikä lukija voi arvioida tutkimuksen pätevyyttä suhteessa tutkimuksen lähtökohtiin. Kilpailun kritiikkiin pitäytyminen voi olla lukijalle haasteellista, mutta kaikkia näkökulmia ei voi yhteen tutkimukseen mahduttaa<sup>2</sup>. Toivon lukijan pitävän mielessä kilpailun kritiikkiä lukiessa, että kyseessä on näkökulmavalinta, joka ei tarkoita, että vastustaisin aina kaikkea kilpailua. Kilpailun hyötyjen esiin tuominen ei ole tällä kertaa tutkimuskiinnostuksen kohteena vaan rajautuu tutkimuksen ulkopuolelle. Kilpailun arvostettavien piirteiden suhteuttaminen kilpailun kritiikkiin jää lukijan vastuulle.

Puhun kilpailusta yleistäen, eräänlaisena “ideaalityyppinä” (Juntunen & Mehtonen 1977, 108-112), joka mahdollistaa sen, ettei jokaista kilpailun nyanssia ja erityispiirrettä tarvitse ottaa huomioon koko ajan. Näin ollen kilpailun yleisesti ongelmalliset piirteet saadaan keskitetyn huomion kohteeksi. Puhuessani yleisesti “kilpailusta” puhun siis kilpailusta ensimmäisessä luvussa määritellyllä tavalla, eikä tämä päde aina kaikkeen kilpailuun, vaikkun joka kerta erottele niitä tapauksia, joihin kritiikkini ei siinä kohtaa kohdistu. Yksi kirja ei kaikkien kilpailujen erityispiirteitä voisikaan kattaa. Tässä kirjassa ideaalityyppi keskittyy erityisesti intentionaaliseen kilpailuun, jossa olennaista on kilpailijan tietoinen ja tarkoituksellinen pyrkimys voittaa ja alistaa muut kilpailijat tappioon.

---

<sup>2</sup> Esimerkiksi eksistentiaalistiset kysymyksenasettelut olisivat kirjan aiheen kannalta kiinnostavia, mutta hyve-eettinen tarkastelu suuntautuu pikemminkin sosiologisiin, historiallisiin ja yhteiskuntafilosofisiin teemoihin kuin yksilönäkökulmasta tapahtuvaan eksistentiaaliin.

Kritisoin kilpailua kasvatuksen ja hyveiden oppimisen näkökulmasta. Kasvatus siinänsä ymmärretään tässä työssä laajasti. Antiikissa kasvatus, politiikka ja etiikka kulkivat filosofisissa keskusteluissa yhdessä<sup>3</sup> ja sama orientaatio auttaa kilpailun kasvatuksellisten ongelmien tarkastelussa. Tarkastelen kilpailun ongelmia siitä käsin, mitä Hollo (1952, 13) on nimittänyt kasvatukselliseksi maailmankatsomukseksi ja kasvatuksen maailmaksi. Kasvatuksen maailma on samalla kasvamisen maailma, “jonka piiriin kuuluu kaikki mikä todellisuuden maailmassa kasvaa ja kehittyy”, eli kaikki missä on elämää (Hollo 1952, 22). Kaikki, mikä jollain tavalla vaikuttaa siihen, mitä ihmisinä olemme ja millaisiksi ihmisiksi muutamme, ovat kasvatuksellisia asioita. Ihmisen kasvu ei lopu tullessamme täysi-ikäiseksi, vaan jatkuu koko ihmisiän. Lukija tuntee varmasti elinikäisen oppimisen käsitteen. Ihmisen henkinen kasvu jatkuu fyysisen kasvun loppumisenkin jälkeen ja muuttuu aikuisuudessa parhaimmillaan itsekasvatukseksi (Toiskallio 1988, 15; Hollo 1931). Ihmisen kasvu on kokonaisvaltaista kehitystä, joka suuntautuu johonkin myönteiseksi arvostettavaan suuntaan. Inhimillisestä kasvusta puhuttaessa ei ole mielekäästä asettaa vastakohtiksi perimää ja ympäristöä. Molemmat vaikuttavat siihen, millaiseksi ihminen kehittyy. (Toiskallio 1988, 22-23.)

Kasvatusta ovat tämän kirjan näkökulmasta siis monenlaiset asiat, ei vain esimerkiksi lasten ja nuorten kasvattaminen kodissa ja kouluissa. Kasvatukseen maailmaan kuuluvat myös politiikka, urheilu, viihde, media ja niin edelleen. Mikä tahansa, mikä virittää ihmistä muuttumaan johonkin suuntaan, voidaan kutsua kasvuvirikkeeksi (Wilenius 1987, 17-20). Kasvattajan ei tarvitse olla ihminen, jonka tarkoitus on kasvattaa. Ihminen muuttuu riippumatta tietoisista ja tarkoituksellisista kasvatusyrityksistä omaksumalla esimerkiksi identiteettejä mainoksista ja urheilusankareilta. Vaikkapa pelkän talouden kasvattamiseksi tarkoitettu seikka voi olla myös ihmistä kasvattava. Yhteiskunnalliset, taloudelliset ja poliittiset virtaukset, kuten uusliberalismi ja kilpailun filosofia, vaikuttavat ihmisiä kasvattavasti sikäli, kun kasvattaminen viittaa ihmisen muuttumiseen<sup>4</sup>.

Taloustieteellisissä tarkasteluissa markkinakilpailu idealisoidaan usein sankarilliseksi kilpajuoksuksi kohti yhteistä hyvää (Eskelinen & Sorsa 2011, 57). Tällaisen ajattelun valitessa kilpailu nähdään jonkinlaisena arvoneutraalina luonnonvälttämättömyytenä ja hyveenä, jonka normatiivisuutta ja kulttuurisuutta ei ymmärretä tai tunnusteta. Luonnonvälttämättömyydeksi ymmärrettyinä kilpailu otetaan usein annettuna, jolloin pohtimatta jää se, mitä kilpailu tekee meille ihmisinä ja moraalisubjekteina. Tai jos kilpailun haitoista

---

<sup>3</sup> Kiitän Lauri Mehtosta tästä huomiosta.

<sup>4</sup> Yleensä kasvatus tai kasvu viittaa toki myönteisesti arvotettavaan muutokseen. Tässä kohtaa käytin kasvatuksen tai kasvun käsitettä kattamaan ylipäänsä muutosta ihmisessä ottamatta kantaa, onko muutoksen suunta myönteinen vai kielteinen.

puhutaan, niin tämä tehdään yksilöpsykologisesta ja moraalista tyhjennetystä näkökulmasta. Vain yksilönäkökulman ylittävällä tarkastelulla voidaan nähdä, että kilpailu on sosiaalinen asia (esim. Siltala 1996), johon voidaan siis yhteistyöllä vaikuttaa. Sosiaalisena ilmiönä kilpailuun ei tarvitse vain alistua, vaan resursseja voidaan jakaa myös rauhallisessa ja demokraattisessa yhteistyössä.

Tutkimukseni alkoi pelkkänä kilpailun kritiikkinä, mutta tutkimusprosessin aikana valkeni, että puhdas kritiikki työntää luotaan. Vaikka onnistuisin vakuuttamaan lukijan kritiikin osuvuudesta, ilman näköalaa vaihtoehtoisista ajattelu- ja toimintatavoista kirjan vaikutus olisi valju. Halusin tuoda mukaan myönteisiä näköaloja ja vaihtoehtoja hyveetiikasta, joka voidaan ajatella (paljolti) kilpailulle vaihtoehtoisina ajatus- ja toimintatapoina. Tähän kirjaan valituista hyveistä käy ilmi tämän tutkimuksen arvot<sup>5</sup>. Hyve-etiikkaa ei voida riisua pois kaikista normeista, jotta puhtaan arvoneutraali ja objektiivinen tutkimus olisi mahdollista. Ihmis- ja yhteiskuntatieteiden sekä filosofian tutkija on itse osa samaa maailmaa, mitä hän tutkii. Mitään tämän maailman ulkopuolista “ei kenenkään” näkökulmaa, jossa kaikki muuttujat voitaisiin vakioida (laboratorio), ei ole tarjolla. Ihmis- ja yhteiskuntatieteellisessä tutkimuksessa olennaista onkin tuoda esiin tutkimusta ohjaavat arvonäkökohdat, jotta lukija voi arvioida tutkimuksen onnistuneisuutta suhteessa sen omiin lähtökohtiin ja tavoitteisiin. Tämän tutkimuksen pääasiallinen tavoite onkin osoittaa, että kilpailu on kasvatuksellisesti ongelmallinen asia ja kasvattaja voi tehdä perusteltuja valintoja esimerkiksi kilpailuttamisen, kilpailusta pidättymisen sekä yhteistyön välillä. Tämän kirjan sivuilla osoitan, että kilpailun kasvatuksellinen käyttö ja kilpailu yleensä, sellaisena kuin sen tässä työssä esitän, vaikuttaa haitallisesti ihmisen perustavimpien hyveiden omaksumiseen.

Käsillä oleva tutkimus kilpailun kasvatuksellisista ongelmista on ensimmäisestä näkökulmasta hyve-eettinen tutkimus kilpailun ongelmista. Toisesta näkökulmasta katsoen tutkimus on aikalaisanalyysi (*Zeit Geist* analyysi) meidän aikamme arvomaailmasta erityisesti kasvatuksen suhteen. Kasvatus nivoutuu aina yhteiskunnalliseen todellisuuteen, josta käsitykset tulevaisuudessa vaadittavista tiedoista, taidoista ja muista ominaisuuksista kumpuavat. Kysymys kasvatuksesta on aina sidottu hyve-eettisiin käsityksiin ihmisen hyveellisiksi ymmärretyistä ominaisuuksista. Kolmannesta näkökulmasta käsillä oleva teos on keskustelupuheenvuoro. Analyysi kilpailuun liittyvistä ongelmista tässä ajassa antaa mahdollisuuden ehdottaa kasvatushyveitä tähän päivään ja tulevaisuuteen. Filosofia ei tarjoa lopullisia totuuksia, eikä kaikkina aikoina ja kaikissa paikoissa päteviä totuuksia, vaan argumentoituja väittämiä, kuten väite kilpailun kasvatuksellisesta ongelmallisuudesta. Demokraattinen keskustelu toimii väitteiden muotoilun ja esittämisen

---

<sup>5</sup> Kaikissa tutkimuksissa on aina arvopäämääränsä ja oma motivaationsa sen toteuttamiseen. Tässä mielessä mikään tutkimus ei ole puhtaasti arvoneutraalia.

ajatusten vaihdossa, samoin keskustelu tulevaisuudesta ja tulevaisuudessa tarvittavasta kasvatuksesta. Esiin nostetut perenniaaliset hyveet on tarkoitettu kasvatukseen sovellettaviksi. Tutkimukseni eräs tavoite on kriittisen pedagogiikan mukainen: maailman paremmaksi muuttaminen (esim. Giroux & McLaren 2001).<sup>6</sup>

Käsillä oleva kirja ei ole kaikkein perinteisin kasvatustieteellinen väitöskirja, joka ankuroituu jonkin tietyn filosofin ajatteluun tai tulkintaan. En löytänyt ketään yksittäistä ajattelijaa kilpailun saralta, joka olisi tässä määrin kiinnostava. Eettisesti ja kasvatuksellisesti kiinnostavat huomiot kilpailusta löytyivät ripoteltuna eri tieteenalojen kirjallisuuteen. Tapio Rautavaaran laulun sanat ”voi kuinka pieninä palasina onkaan mun leipäni maailmalla” kaikuivat usein mielessäni etsiessäni helmiä tutkimuskirjallisuuden valtamerestä. Olen ottanut käyttöön tieteiden ja filosofian aloilta erilaista tutkimuskirjallisuutta, jota olen soveltanut hyve-etiikan käyttöön. Filosofian johdantokirjoissa filosofian perustehtäväksi esitellään tyypillisesti kokonaisuuksien hahmottelu ja synteetit (esim. Saarinen 1995, 9; Ahokallio & Tiilikainen 1995, 12-13) ja juuri tätä teen sekä kilpailun että kilpailun kasvatuksellisten ongelmien osalta. Yhteen kasvatustieteeseen tai koulukuntaan pitäytymisen sijaan tarkasteluni on synteettistä, esimerkiksi hyve-etiikan, talouden, kasvatuksen ja yhteiskuntafilosofian teemoja yhdistelevää.

\* \* \*

Hyveet ovat sosiaalisessa yhteisössä moraalisesti arvostettuja inhimillisiä ominaisuuksia. Ihmisenä oleminen on yhteistyössä ja yhteisessä maailmassa olemista sekä elämistä muiden ihmisten kanssa. Hyveellisyys on toimintaa yhteisön kannalta toivottavalla tavalla. (Sihvola 2003, 21-22; MacIntyre 2004.) Hyve-etiikka on kilpailun kasvatuksellisten ongelmien tarkasteluun sopiva ”metodi”<sup>7</sup>, koska sitä kautta päästään kasvatuksellisesti, eettisesti ja yhteiskunnallisesti tärkeiden kysymysten ytimeen ajankohtaisella tavalla. Hyve-etiikka poikkeaa kuitenkin valtavirran etiikan tutkimuksesta (Kannisto 1991, 19).<sup>8</sup> Hyve-

---

<sup>6</sup> Maailman muuttamisen, kritiikin ja aikalaisanalyysin suhteen vaikutteita olen saanut myös Frankfurtin kriittisen koulukunnan tutkimuksista: esimerkiksi Horkheimer (2008), Marcuse (1969) ja erityisesti Fromm (esim. 1986; 1993; 1994; 1977, 1976).

<sup>7</sup> Filosofiaan tottumattomalle todettakoon, että filosofia ei ole metoditiede, vaikka joitakin yhteisiä piirteitä metodeihin perustuvaan tieteeseen onkin löydettävissä (teoreettinen viitekehys, johdonmukaisuus, tutkimuskohde, analyysi jne.)

<sup>8</sup> Suppeissa etiikan perusteita käsittelevissä teoksissa etiikan kenttä jaetaan kahteen tutkimussuuntaan: Deontologinen etiikka kattaa teorit, joiden mukaan teot ovat sinänsä oikeita tai vääriä, sellaisia, joita meidän tulisi seurauksista riippumatta tehdä, tai joista meidän on seurauksista riippumatta pidätyttävä. Teleologisten (tai konsekventialismin) teorioiden mukaan teot ovat oikeita tai vääriä sen perusteella, missä määrin ne tuottavat maailmaan hyviä tai huonoja asiantiloja.



etiikka mainitaan joskus teoriatyypinä, jonka keskeisenä rakennusaineena ovat moraalisesti kiitettävät luonteenpiirteet. Hyve-etiikan juuret ovat Platonin ja Aristoteleen hyveopeissa yli 2000 vuoden takana, ja traditio on jatkunut esimerkiksi stoalaisuudessa ja osin kristillisessä perinteessä<sup>9</sup>. Valistusfilosofia 1700-luvulla merkitsi murrosta suhteessa vanhaan hyve-etiikkaan. Valistusfilosofia on suhtautunut kielteisesti perinteeseen ja myönteisesti tieteeseen. (Kannisto 1991, 19-20.) Kun tiede ei ole osannut todistaa hyve-etiikan perustaa, ja valtavirran analyttinen filosofia kääntyi 1900-luvulla pois metafysiikan kysymyksistä, on eettinen tutkimuskin siirtynyt traditioista riippumattomaan rationaalisten moraaliteorioiden ja -sääntöjen tarkasteluun.

Hyve-etiikassa ihmisen hyveet ovat kiinnostavampia kuin toiminnan säännöt. Esimerkiksi kilpailun moraalialueita tarkastellaan usein lähinnä siitä näkökulmasta, noudatetaanko sääntöjä vai ei. MacIntyren mukaan on pohdittava pikemminkin ihmisestä hyvän tekeviä asioita kuin kulloinkin noudatettavaa sääntöä. Valistuksen perintönä on totuttu etsimään universaaleja moraaliperiaatteita ja -sääntöjä, kun taas MacIntyre korostaa traditioita, joihin kuulumme. Traditio muodostuu inhimillisten käytäntöjen kokonaisuudesta ja traditiossa ymmärretään niiden käytäntöjen arvo, jotka antavat elämälle mielen ja joita tarvitaan vaikkapa ihmisen tarpeen tyydytyksessä. Nämä käytännöt välitetään sukupolvelta toiselle. MacIntyren mukaan vain traditiot voivat antaa moraalille toiminnalle tarpeelliset rationaalisuuden kriteerit. Mikään ihmisen käytännöistä ja traditioista vapaa järki ei itsessään voi määrittää toiminnan hyveitä. (MacIntyre 2004; Sihvola, 2004, 11–12.) Aristoteleen mukaan hyveet ovat ihmisen toiminnallisia ominaisuuksia tai toimintadispositioita, jotka mahdollistavat ihmisen päämäärää (telosta) tavoittelevan elämän. Ihmisen päämäärä on onnellisuus, eudaimonia. Aristoteleella onnellisuuden ja hyveiden oppiminen edellyttää järkeä. Hyveitä voidaan omaksua harjoituksen ja kasvatuksen kautta<sup>10</sup>. Erityisen tärkeää on muodostaa ja tarkkailla luonteen tottumuksia, sillä tätä kautta ihminen myös omaksuu tai on omaksumatta hyveitä. (Huttunen & Kakkori 2007, 87-88.)

Hyve-eettistä ”metodia” voisi tässä työssä kuvata myös viitaten Charles Taylorin ajatteluun. Taylorille kriittinen moraalikeskustelu on mahdollista inhimilliseen kokemusmaailmaan perustuvien praktisten argumenttien kautta. Hyve-eettinen tarkastelu ei tapahdu historian ulkopuolella, jossain arvoneutraalissa laboratorioissa, vaan inhimillisissä käytännöissä ja traditioissa, jollaisia yliopisto ja sen opinnäytteetkin ovat. Taylor hylkää

---

<sup>9</sup> Hyve-etiikka on myös teemaltaan erittäin laaja ja monipuolinen lähestymistapa ja esimerkiksi tämän laajempi kriittinen arviointi ei mahdu tämän kirjan teemaan.

<sup>10</sup> Klassinen kysymys siitä, voiko hyveisiin kasvattaa ja miten, on niin laaja, että se edellyttäisi oman tutkielmansa. Tässä lähdän liikkeelle siitä yleisestä lähtökohdasta, että jonkinlaista hyve-etiikkaa liittyy kaikkeen kasvatukseen

yrietykset perustaa moraalilla objektiiviselle, historian ja ihmisen elämänmuodon ulkopuolisille kriteereille. Kiistämättömästi pohjaa moraalille ei ole löydetty, mutta moraalilla liittyy aina elämänmuotoon, historiaan, kulttuuriin, uskontoihin, uskomusjärjestelmiin (esim. tiede) ja maailmankuviin, joiden tuntemus onkin moraalilla kannalta tärkeää. (Taylor 1995; Sihvola, 1995, 20.)

Arvostelen Taylorin (1995) ja MacIntyren (2004) tavoin liberaalia individualismia sekä liberaalia poliittista ontologiaa<sup>11</sup> (Pulkkinen 2003). Liberaali individualismi sekä liberaali poliittinen ontologia ovat avainasemassa kilpailuajattelun muotoilussa ja ylläpitämisessä. Liberaali filosofia lähtee liikkeelle transsendentaalisesta yksilöstä, jolta on riisuttu kaikki erityinen, kuten sukupuoli, ikä, ammatti, uskonto ja niin edelleen, mutta niiden intressit ja kyky valita (Pulkkinen 2003, 10). Sellaiset käsitteet, kuin yhteisö, yhteiskunta, politiikka, valtio ja kansalaisyhteiskunta seuraavat loogisesti tästä *yksilöstä, jolla on intressi ja joka valitsee* (Pulkkinen 2003, 10-11, 144, kursivointi omani). Taylor (1989) ja MacIntyre (2004) painottavat sitä, että yksilön intressi ja valintakyky eivät tule meille synnyinlahjana. Ne opitaan historiallisen, kulttuurisen ja sosiaalisen oppimisen kautta. Liberaali teoria sivuuttaa yksilön identiteetin ja minuuden sosiaalisen rakentumisen sekä muut yksilöllisyyttä laajemmat näkökentät (Taylor 1995). Emme synny ihmisen havaintokyvyn tuolle puolen (transsendenttiin) puhtaan tasavertaisiksi kilpailijoiksi ilman erityisiä fyysisiä ja psyykkisiä sekä sosiaalisia ominaisuuksia. Synnymme empiiriseen todellisuuteen monimutkaiseksi kimpuksi ominaisuuksia, joista osan voimme valita itse ja osaa emme. Intressimme ei ole automaattisesti ja luonnostaan kilpailla, vaan osoitan tämän(kin) kulttuuriseksi ennakkoluuloksi.

Osoitan myös, että ihmisen kilpailunhalun oletus ja lähtökohta ei kumpua niinkään ihmislunnonsta kuin ajallemme ominaisesta liberaalista, uusliberaalista, talousteoreettisesta sekä vanhakantaisesta evolutiivisesta maailmankuvasta. Monet kilpailuajatteluun liittyvät virhekäsitykset juontavat juurensa ideologisesti ymmärrettyyn evoluution tulkitaan sekä valtavirran uusklassiseen taloustieteeseen. Länsimainen yksilö on taloudellisen ja kulttuurisen yhteispelin tuote (Siltala 1996, 136-134). Kriittikini kohdistuu erityisesti talousliberalismiin, valtavirran taloustieteen ihmiskäsitykseen ja rationaliteettiin sekä liberaaliin poliittiseen ontologiaan. Tarkasteluni ei ole arvoliberalismin vastaista, ja onkin erotettava toisistaan ainakin liberalismi taloudessa ja arvojen suhteen. On tavallista, että esimerkiksi talouskysymyksissä äärimmäisen liberaali henkilö (uusliberalisti) on arvokonservatiivi. Talousliberalismin kritiikin motiivina tässä työssä on ekologisesti kestä-

---

<sup>11</sup> Filosofian perusteensa unohtaneelle muistutan, että ontologia on filosofian osa-alue, joka tutkii olemissen liittyviä kysymyksiä. Ontologia on oppi olevasta.

mätön konsumerismi ja tämän haitat elämän itseuudistumiskyvylle, myös ihmiselle itselleen. Arvostelen myös kilpailutalouden ja -yhteiskunnan ideologista perustaa, uusliberalismia.<sup>12</sup>

Hyveet liittyvät aina käsityksiin hyvästä ja onnellisesta elämästä, mutta hyvää elämää ei voi koskaan lopullisesti määritellä (Toiskallio 2016, 48; Värrö 1994). Jokainen määritelmä hyvästä elämästä on väistämättä aina puutteellinen ja vaarallinenkin. Mittaamattomia kärsimystä ja miljoonia kuolemia on seurannut, kun yksi ideaali hyvästä elämästä on nostettu muiden yläpuolelle ja siihen on suhtauduttu totalisoivasti. Määritelmät hyvästä elämästä ovat keinoja alistaa, nöyryyttää, tuhota ja käyttää väkivaltaa ihmisiä kohtaan jonkin ”suuremman asian”, kuten kilpailukyvyyn, rakennemuutoksen, isänmaan tai uskonnon hyväksi. (Toiskallio 2016, 50.) En määrittele hyvää elämää tässä tarkasti, enkä pidä liian tiukasti lukittuja käsityksiä mielekkäänä (Wilenius 1987, 10). Arvopluralismissa kilpailullakin oma paikkansa, jota lukija voi tämän kirjan luettuaan paremmin arvioida kasvatuksessa. Kasvatuksen näkökulmasta lienee silti turvallista olettaa, että hyvään elämään liittyy esimerkiksi rakkautta, hyväksyntää, ystävällisyyttä, rehellisyyttä, jalomielisyyttä, anteliaisuutta, auttavaisuutta ja suurisieluisuutta. On vaikea kuvitella hyvää ja onnellista elämää ilman tällaisia perushyveitä. Tutkimukseen valitut hyveet, kuten hyvänthahtoisuus, jalomielisyys, auttavaisuus, suurisieluisuus, anteliaisuus, kohtuullisuus ja hienotunteisuus ovat luonteeltaan ekososiaalisia ja perenniaalisia. Lähdän liikkeelle siitä, että ihminen tuskin voi olla täydessä mielessä onnellinen, jos hänen elämäntapansa on ristiriidassa luonnon kantokyvyn kanssa.

Hyveet määrittävät siis suhteessa sosiaalisen yhteisön arvostamiin inhimillisiin ominaisuuksiin (Orr 1994, 61) ja tulkitsen yhteisöä tässä väljästi. Ekososiaalisesta näkökulmasta hyveet määrittävät kaikkien elävien olentojen yhteisön ja tämän hyvinvoinnin horisontista käsin elämää ylläpitäviksi. Ekososiaalinen hyve tarkoittaa hyvettä, joka on samaan aikaan ihmisten väliseen sosiaalisuuteen sekä ihmisten ja ei-ihmisten väliseen vuorovaikutukseen liittyvä. Perusoivallus ekososiaaliseen kasvatukseen (esim. Salonen & Bardy 2015; ks. Martusewicz ym. 2015) nähden on siinä, että ihmisen sosiaalinen tai epäsosiaalinen toiminta heijastuu sekä ihmisten keskinäisissä että ihmisen ja muiden elävien välisissä suhteissa. Jalomielinen ja auttavainen ihminen voi toimia jalosti ja auttavaisesti niin ihmisiä kuin muitakin eliöitä kohtaan. Ekososiaaliset hyveet ovat biofiilisiä, eli elämään suuntautuvia hyveitä (ks. Orr 1994, 46). Ihmisten välisessä kanssakäymisessä

---

<sup>12</sup> Kyse ei ole uudesta liberalismista, vaikka käsitteen muotoilusta voisi näin päätellä (esim. Harvey 2007). Uusliberalismi on liberalismiin suhteessa oma itsenäinen oppinsa. Liberaaliudesta talouskysymyksissä ole mahdollista päätellä mitään ihmisen arvoliberalisuudesta, suvaitsevaisuudesta tai humaaneista arvoista. Uusliberalismin arvostelussa olen tarkastellut erityisesti Friedrich Hayekin kilpailuajattelua ja yhteiskunnalliseettisiä näkemyksiä, joista jää suvaitsematon ja dehumaani vaikutelma, kuten tuon myöhemmin tässä kirjassa tarkemmin esille.

hyveelliset ihmiset ovat todennäköisemmin hyveellisiä myös kohdatessaan muutakin elämää kuin inhimillistä. Ekologia onkin nykyajan ja tulevaisuuden kasvatuksen sekä sivistyksen väistämätön näkökenttä (Värri 2011; 2012).

*Perenniaalinen filosofia* tarkoittaa ihmisen olemassaolon peruskysymyksiä tutkivaa filosofian osa-aluetta, joka pyrkii löytämään ajattelutavoissa olevaa filosofista ykseyttä. Perenniaalinen filosofia ja etiikka etsii yhdistäviä seikkoja erilaisten ajatusmallien välille. (Koski 2000, 28, 46.) Tässä tutkimuksessa käytän yhtäältä kilpailun ideaalityyppejä puhukseni kilpailun yleisistä ongelmista ja toisaalta perenniaalinen etiikka on kiinnostunut myös yleisinhimillisistä hyveistä ja ideaaleista, vaikka yleiset hyveet manifestoituvat aina ajassa ja paikassa. Siitä huolimatta, että perushyveet ovat laajasti jaettuja, ne tulkitaan eri tavoin eri ajoissa ja paikoissa. Tapio Kosken (2000, 50) mukaan perenniaaliset filosofit ajattelevat seuraavasti: Inhimillisen kulttuurin kehittyessä tietylle tasolle, syntyy todellisuuden jäsentämisen ja ymmärtämisen malli, ideaali, jota pidetään tavoittelemisen arvoisena. Näistä ideoista tulee sosiaalista toimintaa ohjaavia regulatiivisia ideaaleja. Vaikka eri kulttuurien ajatukset hyvästä elämästä vaihtelevat, ne tavoittelevat kuitenkin samoja ideaaleja, jotka ovat hitaasti muuttuvia ja sellaisena lähes universaaleja. (Koski 2000, 50.) Vuosisatojen sosiaalisessa paineessa hyveet puristuvat muotoonsa kuin timantit pitkän ajan kuluessa. Ajallemme tyypillisin sanakääntein perenniaalisten hyveiden “tuotekehitys” on perusteellinen ja “testiolosuhteet” kattavia. Erilaiset taloudelliset muodot voivat kannustaa vaikkapa itsekkyyteen ja ahneuteen, mutta optimistinen käsitykseni tai ainakin toiveeni on, että ihmiskunta palaa perenniaalisten perushyveiden arvostuksen pariin, koska luonto ei kestä määrättömästi ihmisen paheita. Kunpa vain oppisimme ajoissa!

Markkinataloudelle ominainen voitontavoittelu on uhka hyveiden omaksumiselle (Sihvola 2003, 27-28). Uusliberalismin jälkeinen ekonomistinen (esim. Teivainen 2013) maailma on taloudellistanut lähes kaikki inhimilliset käytännöt ja tehnyt itsekkyydestä ja ahneudesta yksityiselämässä taloutta kasvattavia hyveitä (Pulkki 2010). Esimerkiksi valtiovarainministerimme perusteli lasten päivähoidon ylläpitämistä vientiyritysten kilpailukyvyllä (Kantola 2010, 107). Aristoteeliseen tapaan en näe kuitenkaan taloutta moraalista irrallisena asiana<sup>13</sup>. On sen sijaan pyrittävä kaikkien inhimillisten käytäntöjen hyveellistämiseen, talous mukaan lukien. Moderni hyve-etiikka on kiinnostunut juuri käytännöistä (Eskelinen & Sorsa 2011, 8), jollaisena tarkastelen tässä tutkimuksessa kilpailuakin. Mutta tarkastelen kilpailua idealisoituna käytäntönä, jossa keskiössä on ihmisen pyrkimys voittaa ja alistaa muita tappioon. Kilpailukäytäntö on siis abstrakti käsite tässä

---

<sup>13</sup> Hyve-eettisen tarkasteluni lähtökohtiani voi pitää aristotelisenä sikäli, että en usko Smithin ja Hegelin tavoin talouden ja politiikan irrallisiin moraaleihin. Hegelin mukaan esimerkiksi hyväntahtoisuus sopii perheeseen ja valtiolliseen elämään ja yleinen itsekkyyden talouteen. Aristoteles taas ei pitänyt mahdollisena, että talouselämää voisi hallita toisenlainen toimintalogiikka kuin politiikkaa ja moraalialia. (Sihvola 2003, 27-28.)

tutkimuksessa, joka ei voi tehdä oikeutta inhimillisen maailman loputtomalle moneudelle. Tästäkin huolimatta kilpailun ideaalittyyden kautta voin sanoa jotain useimpiin kilpailukäytäntöihin liittyvää eettisestä ja kasvatuksellisesta näkökulmasta.

\* \* \*

Tämän kirja jakautuu neljään lukuun. Kirjan ensimmäinen luku jäljittää kilpailun aatehistoriaa ja pyrkii luomaan ymmärrystä siitä, mitä kilpailu on kasvatuksellisesta ja hyveeettisestä näkökulmasta. Kilpailuajattelun hegemonian taustalla on sekä uusliberalistinen että ekonomistinen ajattelumaailma, joten viittauskohteena ovat taloudelliset ajattelutavat. Tavoitteeni on osoittaa, että kilpailu on länsimaisen kulttuurihistorian keskeinen ideologia, josta on tehty virheellisesti universaaliin luontoon, yhteiskuntaan ja ihmisluontoon liittyvä asia. Tarkasteluni niinkin laajasta ilmiöstä kuin kilpailusta, kilpailunhalusta ja voitonhalusta ei saavuttaisi tavoitteitaan tekemättä laajoja synteesejä kilpailua käsittelevästä monitieteisestä kirjallisuudesta, joka on levittäytynyt esimerkiksi talouden, evoluutiobiologian, konfliktien- ja rauhantutkimuksen sekä antropologian aloille. Kun kilpailun ajatuksesta ollaan päästy riittävästi selville kirjan ensimmäisen ja laajimman luvun myötä, huomio siirtyy kilpailun ja hyveiden sekä paheiden tarkasteluun luvuissa kahdesta neljään.

Luvut kahdesta neljään muodostavat kirjan hyveisiin ja paheisiin keskittyvän osan. "Metodina" on kilpailukäytäntöjen ja perinteisten hyveiden välinen kontrastointi. Kirjan toisessa luvussa tarkastelen hyväntahtoisuutta ja itsekeskeisyydestä vapautumista ja osoitan kilpailun haitat tässä asiassa. Tarkastelen kilpailua hyväntahtoisuushyveiden kannalta sekä tuon esiin joitakin kilpailuun liitettyjä hyveitä. Kolmannessa luvussa keskityn neljään perushyveeseen: auttavaisuuteen, jalomielisyyteen, suurisieluisuuteen ja anteliaisuuteen, jotka ovat uhattuna kilpailuyhteiskunnassa. Esimerkiksi jalomielisyys ja suurisieluisuus ovat hyveitä, joita tuskin enää tunnistetaan 2000-luvun kilpailuyhteiskunnassa. Sen sijaan kilpailu tekee ihmisestä kovan ja toisen auttamiseen välinpitämättömästi suhtautuvan. Neljännessä luvussa keskityn erityisesti kilpailunhaluun, voitonhaluun ja voitonhimoon. Osoitan kilpailunhaluun liittyviä ongelmia ihmisyyden negatiivisissa ilmentymissä, kateudessa, vihassa, vallanhalussa (mahtipontisuus), röyhkeydessä ja ylimielisyydessä. Luvun loppua kohti laskeudun kohtuullisuuden ja hienotunteisuuden hyveisiin, jotka auttavat väistämään kilpailun ongelmia ja haittoja. Neljännessä luvun loppupuolella tarkastelen lyhyesti aiemmissä tutkimuksissani tarkastelemani kontemplatiivista pedagogiikkaa, koska se tarjoaa hedelmällisiä vaihtoehtoja kilpailuajattelulle.

# KILPAILUN HARHA – KILPAILUN KÄSITE JA KILPAILULLISEN MAAILMANSELITYKSEN AATEHISTORIAA

Kilpailu on laajasti kannatettu itsestään selvyys, mutta on myös väärinymmärretty. Tässä kirjan ensimmäisessä luvussa väitän, että kilpailu on harhaa. Miten niin? Jokainen on kokenut runsaasti kilpailemista omakohtaisesti. Toiset haluavat puhua jopa biologisesta kilpailuvietistä, joka oman sisimpämme kautta suorastaan pakottaa meidät kilpailemaan. Tavoittelemme enemmän resursseja kuin muilla on ja juuri monien ihmisten saman aikaisen tavoittelun vuoksi asioista tulee niukkoja (esim. Valkama & Virtanen 2008, 77; ks. Kivistö & Vaherva 1974, 315-316). Kaikille ei riitä haluttua määrää tavoiteltuja resursseja, joten erilaisin säännöin ja kriteerein erotetaan ne, jotka saavat kilpailtuja resursseja enemmän haltuunsa. Näin erotetaan voittajat häviäjistä, menestyjät menestymättömistä. (Esim. Mannheim 1972, 195-196.) Väitän tarkemmin sanoen, että kilpailu on harhaa sellaisena ilmiönä, kuin se tavanomaisesti ymmärretään niukkojen resurssien tavoitteluna. Kilpailuajattelun perustaviin oletuksiin ja lähtökohtiin liittyy virheitä, joiden kautta myös kilpailuajattelun mielekkyys kyseenalaistuu. Kilpailuajatteluun liittyvien virheiden ja olettamusten paljastaminen ei toisaalta poista kilpailua tai siihen liittyviä ongelmia maailmasta. Siihen ei yksi kirja pystyisi muutenkaan.

Vanhan hegeliläisen sanonnan mukaan: ”hyvin tiedetty asia on, juuri siitä syystä, että se on hyvin tiedetty, jotain todellisuudessa tuntematonta. Tiedollisissa prosesseissa kaikkein yleisin tapa johtaa itseään ja muita harhaan, on olettaa jokin hyvin tunnetuksi ja hyväksyä se sellaisenaan”<sup>14</sup>. (Losurdo 2014, 27.) Siihen, mikä on meille kaikkein itsestään selvintä, kaikkein lähinnä meitä, on usein vaikeinta tarkentaa katsettamme. Yritä tarkentaa katseesi omaan nenään ja huomaat silmiesi menevän kieroan. Toista kielikuvaa lainatakseni kilpailu on meille hieman samaa kuin vesi kalalle. Kuvitellaan, että yksi kuivan käsitteen kokemuksensa kautta oppinut kala yrittäisi selittää elämänsä vedessä viettäneille kaloille kuivuuden käsitettä (vrt. Platonin luolavertaus). Yritys olisi tuomittu epäonnistumaan. Kuivuuden kokenutta kalaa pidettäisiin hulluna ja häneen puheitansa outhoina heureina. Tämä vaara on myös kilpailun kritiikissä, jonka ymmärtäminen edellyttää

---

<sup>14</sup> Suomennos englannin kielestä omani.

tässä ensimmäisessä luvussa esitettyjen ajattelutottumusten perusteellista kyseenalaistamista.

Kaikki kilpailu ei ole samalla tavalla ongelmallista, ja toisinaan ongelma ei ole niinkään kilpailu itse, kuin se, että lähes kaikki tulkitaan kilpailullisen ”näkökentän” valossa. Charles Taylorin näkökentän, merkitysnäkökentän tai merkityshorisontin ajatus kuvaa sitä taustaa, joka tekee asioista ymmärrettävän, merkityksellisen ja järkevän tiettyssä ajassa ja paikassa (Taylor 1995, 65-66; myös Hilpelä 2007, 650). Taylor vastustaa sellaista subjektivismia, jossa kaikkivoipia yksilö rakentaa oman minuutensa ilman sosiaalista ympäristöä, kulttuuria ja historiaa. Merkitysnäkökentän käsite kuvaa kaikkea sitä ihmisen tajuntaan vaikuttavaa kulttuurin, historian ja sosiaalisen ympäristön vaikutusta, jonka kautta asioista tulee yksilölle enemmän tai vähemmän merkityksellisiä tai merkityksettömiä. (Taylor 1995, 65-70; Hilpelä 2007, 650-652.) Omaksamalla kilpailullisen merkitysnäkökentän opimme ajattelemaan itsestämme (minuus ja identiteetti), toisista ja maailmasta kilpailullisesti. Kilpailullisten ajattelutapojen avulla luomme kilpailua sinne, missä sitä ei muuten ole.

Kilpailullisen maailmantulkinnan kautta toisin sanoen maailma näyttää kilpailun areenalta aina siinäkin määrin, että puhumme biologisesta kilpailuvietistä. Mutta jos olemme omaksuneet kilpailullis-taloudellisen maailmanselitystavan, miten voimme erottaa omassa tajunnassamme biologisen kilpailuvietin psykologisesta tunnustuksen ja hyväksynnän tarpeesta? Kilpailuvietiksi uskomamme biologia voikin selittyä esimerkiksi hyve-etiikan, tunnustuksen teorian (esim. Taylor 1994; Honneth 1995; Bingham 2001) ja psykoanalyysin näkökulmasta tarpeellamme saada tunnustusta ja hyväksyntää, mikä on keskeinen tarve sekä osa tasapainoiseksi ihmiseksi kasvamista. Ihmisen itseluottamus esimerkiksi muotoutuu ja uusiutuu ystävyys- ja rakkaussuhteissa ja rakentuu aina varhaislapsuuden kasvatuksesta saakka (Heikkinen & Huttunen 2004, 282). Kasvattajan kilpailullisen merkityshorisontin valossa kilpailutetun lapsen omanarvontunnosta voikin tulla jotain sellaista, joka ansaitaan kilpailuissa, jolloin se on lähtökohtaisesti epävakaa pohjalla (ks. Fromm 1986).

Puhe rakkaudesta tunnustuksen ja hyväksynnän ansaitsemisesta saatetaan sivuuttaa, koska olemme oppineet tulkitsemaan itseämme, muita ihmisiä ja maailmaa kilpailun käsittein. Aho (1996, 25) toteaa kirjassaan *Lapsen minäkäsitys ja itsetunto*, että ”kilpailutilanteet voivat olla itsetunnoltaan heikolle yksilölle suuri pelon aihe. Sen sijaan itsetunnoltaan vahva lapsi nauttii kilpailutilanteista, koska hän haluaa koko ajan kohottaa itsetuntoaan.” Hän jatkaa, että minäkuvaltaan negatiivinen lapsi pyrkii suojelemaan itseään epäonnistumiselta ja häpeältä, mistä seuraa, että kilpailutilanteet koetaan uhkaavina

(Aho 1996, 25). Kilpailullisessa maailmanselityksessä hyvä itsetunto näyttääkin tarkoitettavan kilpailunhalua ja huono itsetunto kilpailuhaluttomuutta. Kilpailuyhteiskunta on tullut yksilöpsykologiaankin, eikä sitä osata välttämättä kyseenalaistaa.

Keltikangas-Järvisen mukaan hyvä itsetunto auttaa ottamaan haasteita, mutta huono itsetunto ajaa myös jatkuvaan suorittamiseen ja näyttämisenhaluun. Hyvään itsetuntoon liittyy myös yleisistä arvostuksista poikkeavien yksilöllisten päätösten tekemistä ja rohkeutta pitää näistä kiinni. Huono itsetunto sitouttaa helpommin yleiseen mielipiteeseen. Hyvällä itsetunnolla varustettu ei koko ajan pohdi, mitä muut hänestä ajattelevat, vaan on suhteellisen riippumaton muiden mielipiteistä. Hyvän itsetunnon ylläpito ei välttämättä kaipaa ulkoista arvostusta, jos se perustuu sisäiseen varmuuteen esimerkiksi vanhempien rakkaudesta. Hyväkin itsetunto voi tehdä ihmisestä ”alisuoriutujan”, jos henkilö asettaa itsellensä omat päämäärät, eikä tavoittele sitä, mitä yleensä pidetään onnistumisen mittana. (Keltikangas-Järvinen 1996, 20-29, 38-39.) Voisi ajatella, että hyvä itsetuntoinen ihminen ei tarvitse niin paljon vahvistusta omalle arvolleen, ettei kilpailu olisi tarpeen siinä määrin kuin huono itsetuntoiselle.

Tässä kirjan ensimmäisessä luvussa osoitetaan, että kilpailu tai ihmisen kilpailullinen luonto eivät ole niinkään luonnollisia ja arvovapaita totuuksia kuin historiallisia ja kulttuurisia käsityksiä siitä, mitä on olla ihminen maailmassa. Hyväksynnän, tunnustuksen ja rakkauden kaipuamme myöntäminen on liberaalin autonomian ja järjellisyuden ihanteet omaksuneelle subjektille kuitenkin vaikeaa ilman itsekunnioituksen menetystä. Ainakin Kantin (2007, 87) *Mitä on valistus?* -kirjoituksesta alkaen länsimaissa on painotettu itseaiheutetusta alaikäisyydestä irtautumista osana vallitsevia kasvatusihanteita ja ihmiskuvaa. Alaikäisyys on Kantilla kyvyttömyyttä käyttää omaa järkeä ilman toisten johdattua. Itseaiheutuksesta on kysymys, jos omaa järkeä ei käytetä rohkeuden ja päättämättömyyden vuoksi, vaikka ihmisellä järkeä olisi. (Kant 2007, 87.) Kun ihmisen itsekunnioitus sitoutuu riippumattomuuden, autonomian ja järjen käytön ajatuksiin, haavoittuvuus ja tarve tunnustukseen ja hyväksyntään voi olla itsekunnioituksen uhka (ks. Pulkki & Saari & Pulkki & Värri 2015, 164; ks. Andersson & Honneth 2005; ks. Sennet 2004). Puhe kilpailuvietistä ja kilpailullisesta ihmisluonnosta uhkuu autonomista itseparjäämistä oman rohkean järjen käytön avulla ilman, että ihmisen täytyy myöntää tarvitsevuutensa sekä myönteinen riippuvuutensa toisista ihmisistä. Rakkauden ja hyväksynnän kaipuu tekee yksilöstä haavoittuvan, mikä kilpailuajattelun avulla voidaan sivuuttaa.

Kysymykseen siitä, mitä kilpailu loppujen lopuksi on, ei ehkä ole yhtä oikeaa vastausta, mutta ymmärtämällä kilpailun historiaa ja yleispiirteitä voidaan ainakin nähdä, että kyse ei ole yksinkertaisesta universaalista totuudesta, joka pitäisi hyväksyä, koska luonto näin meille opettaa (Mannheim 1972, luku 5). Karl Polanyin klassikkoteos *Suuri*



*murros* (2009) tuo esiin, kuinka yhteiskunnan organisointi markkinaperiaatteen ja kilpailun ympärille ei ole itsestään selvä ja universaali totuus, vaan ajattelumalli on vasta parisen sataa vuotta vanha. Kilpailu universaalina välttämättömyytenä, johon ihmisluonto ja talous meidät ajaa, asettuu Polanyin tutkimuksessa historialliseksi ja kulttuuriseksi katsantokannaksi, jonka kulttuuri- ja historiasidonnaisuutta ei kuitenkaan yleisesti tunnisteta.

## Sosiaalinen toiminta ja kilvoitus – kilpailu ajalliset ja paikalliset merkitykset

Lähden liikkeelle siitä, että kilpailu on sosiaalista toimintaa, johon osallistuu kaksi tai useampi kilpailija (Rich & De Vitis 1992, 19) ja kilpailija voi olla yksilö tai yksilöiden ryhmittymä (oppilas, yritys, koulu, valtio tms.). Tämä lause voi kuulostaa triviaalilta, mutta sen tarkoituksena on tuoda esiin, että kilvoittelu tai kilvoitus yksinäisessä hengellisessä mielessä, jossa ihminen taistelee omia alempia ja irratioonaisia halujaan vastaan (esim. Ekhart 2009, 85-86: ks. Foucault 1999, 158-176) ei ole kilpailua siinä mielessä, kuin se tässä kirjassa ymmärretään (ks. Kohn 1992, 6). Käsitteellisten sekaannusten välttämiseksi käytän mieluummin *itsekasvatuksen* käsitettä kuvaamaan pyrkimystämme kehittyä paremmiksi ihmisiksi sekä tähän liittyviä vaikeuksia. Itseään vastaan kilpailu on keskustelua sekoittava metafora, jolla on kuitenkin pitkä historia länsimaissa (ks. Foucault 1999, 156-160). Kilvoitus on itsekasvatusta ja kilvoittelun käsite on toisaalta tässä kirjassa kiinnostava siitä syystä, että sitä käytetään usein ikään kuin pehmentämään kilpailuajattelua. Se, että kilpailusta ei haluta puhua suoraan kilpailuna, vaan kilvoitteluna, kertoo kognitiivisesta dissonanssista, eli psykologisista ristiriidoista. Kilvoittelun käsitteen käytössä on kilpailun raadollisen todellisuuden välttelyn maku.

Kasvattaja voi puhua kilvoittelusta esimerkiksi siksi, että hänellä on ambivalentti suhtautuminen kilpailuun. Puhumalla kilvoittelusta voidaan esimerkiksi korostaa kilpailun leikillisyyttä. Leikillistä kilvoittelua ei ole tarkoitettu ketään vastaan, vaan yhteiseksi iloksi. Toisaalta kilpailu näyttää sisältävän ylemmyyspyrinnön, toisten voittamisesta iloittamista sekä niukalti empatiaa häviäjien kärsimyksiä kohtaan. Voittaminen nähdään ansaittuna ja oikeutettuna. Kasvatushuoli on kuitenkin merkittävä, sillä yhtäältä kilpailu tuottaa iloa, jännitystä ja hyviä kokemuksia joillekin, mutta toisaalta suurin osa kärsii tappion. Simolan (2015, 142) mukaan kouluja ympäri maailman on uudistettu erinomaisuuden eetoksen valossa. Kun tasa-arvon painotuksesta on siirrytty erinomaisuuden palvontaan ja tulokselliseen ja tehokkuuden diskurssiin, niin vain paras on kylliksi hyvää. Keskinäisyys on kiroana. (Simola 2015, 142, 146; Simola 2001.) Erinomaisuuden

painotusta koulutuksessa ja kasvatuksessa voidaan pitää elitistisenä, ja vaarana on liika keskittyminen huippuihin, jolloin enemmistön koulutuksen laatuun ei välttämättä kiinnitetä riittävästi huomiota ja erityistarpeita voidaan laiminlyödä.

Kilpailun ja kilvoittelun käsitteelliset sekaannukset ja epäselvyydet juontavat juuriaan muun muassa kilpailun käsitteen historialliseen uutuuteen suomen kielessä. Etymologinen sanakirja kertoo, että kilpailutoimintaa ja kilpailemista varten järjestettyä tilaisuutta merkitsevä sana kilpailu vakiintui suomen kieleen vasta 1800-luvun loppupuolella. Vanhemmassa kirjakielessä kilpailun asemasta on käytetty sanoja ”kilpa, kilvoitus, kiista ja kamppaus”. Sana kilvoitus oli ylätyylinen ilmaus erityisesti uskonnollisissa yhteyksissä. Kilpailu ja kilvoitus sekä kilpailun verbi ovat johdoksia vartalosta kilpa, jonka alkuperää ei vielä tunneta. Karjalan sanoja ”kilpoa, kilvah ’kilpaa’, viron murteellinen kilba- ’kilpailla’ ja saamen gilvut ’kilpailla’” on selitetty suomen kielen lainasanoiksi. Kirjakielessä sana kilpa on esiintynyt Mikael Agricolasta (1510–1557) lähtien, mutta kilpailla ja kilpailu vasta 1860-luvulta alkaen. (Häkkinen 2004; ks. Kanerva & Tikander 2012, 15.)

Kilpailuissa tavoitellaan siis aina jotakin haluttua asiaa toisten ihmisten kanssa (esim. Rich & De Vitis 1992, 19). Koulukontekstissa kilpailun kohteena voi olla vaikkapa hyväksyntä, suosio, tunnustus, arvosanat, maine tai melkein mikä tahansa muukin. Lähinnä mielikuvitus on rajoittanut kilpailun kohteita, sillä feodaaliyhteiskunnan murtamiseen tähdänneen liberaalin filosofian mukaan yksilöllä on vapaus ja oikeus tavoitella haluamiinsa asioita, kunhan ei rajoita toisten vastaavaa oikeutta. Valistuksen ja modernin ajan virtaukset, kuten kilpailun käsittekin, ovat tulleet Suomeen hieman jälkijunassa suhteessa muuhun Eurooppaan. Englannin kieleen kilpailun käsite, *competition*, nousi ensi kerran esille 1600-luvulla (Oxford English Dictionary 2009), jolloin myös Thomas Hobbes (1588–1679) ja John Locke (1632–1704) muotoilivat liberaalia valtiofilosofiaa ja yhteiskuntasopimusteoriaa koskevia ajatuksiaan.

Latinan *petere*-sanasta sekä *com*-etuliitteestä tuleva englannin kielen *competition*, kilpailu, tarkoittaa sanan mukaisesti yhdessä pyytämistä, etsimistä ja tavoittelemista (The Latin dictionary 2017; The group of Lisbon 1995, xi). Joskus *com* ja *petere* käännetään yhdessä anomiseksi; *to plead together* tai *to seek together* (esim. The group of Lisbon 1995, xi). Asetelmana tässä on ollut hallitsijat vastaan hänen alamaisensa, joilla ei ollut samanlaisia demokraattisia oikeuksia ja synnynnäistä tasa-arvoa kuin nykyisessä liberaalissa demokratiassa. Tässä asetelmassa alamaiset pyysivät tai anoivat yhdessä hallitsijalta jotakin. Liberaalissa filosofiassa kyseenalaistettiin synnynnäinen eriarvoisuus, jotta kaikki voisivat haluta, pyytää, anoa ja tavoitella asioita ilman ajatusta siitä, että toiset olisivat tähän syntyperänsä puolesta enemmän oikeutettuja kuin toiset. Kysymys oli siis feodaalisesta

ja monarkkisesta yhteiskuntajärjestelmästä tasa-arvoisempaan ja demokraattiseen järjestelmään siirtymästä ja tätä tarkoitusta palvelemaan nousseesta liberaalista filosofiasta. (Pulkki 2014a; Hilpelä 2007.)

Jos kilpailullinen filosofia ei ollut modernissa muodossaan ajankohtainen feodaalisissa ja autokraattisissa konteksteissa, tilanne 2000-luvun Suomessa on toinen. Kilpailusta on tullut modernin yhteiskunnan perusarvo ja avainsana (Simmel 2008, 977; The group of Lisbon 1995). Sanoilla ”maamme kansainvälinen kilpailukyky vaatii sitä” voidaan perustella melkein mitä hyvänsä ja perusteluketju tyrehtyy tähän (Rodrik 2016, 101) kysymättä esimerkiksi, mitä kilpailukyvyn käsitteellä tarkoitetaan. On ymmärrettävissä myös, että demokraattisessa kontekstissa emme enää ano yhdessä kuninkaalta jotain, kun kuninkaita ei ole. Kilpailu demokraattisessa kontekstissa ilman kuninkaita suuntautuu toisia kilpailijoita vastaan erilaisin tavoin, oli kysymyksessä sitten epäsuora tai suora kilpailu.

## Epäsuora, suora ja intentionaalinen kilpailu

Georg Simmelin 1903 julkaiseman *Sociology of competition* tekstin mukaan kilpailun sosiologinen ydin on epäsuorassa taistelussa, jossa kilpailijan suora vahingoittaminen ei ole (yleensä) sallittua. Arkipäiväisessä mielessä kilpailu on Simmelin mukaan sitä, että tavoittelemme samaan aikaan jotain palkintoa (tai resursseja), mikä ei ole jaettavissa kaikille. Simmel tekee tässäkin kirjassa keskeisen erottelun suoran ja epäsuoran kilpailun välille. Suorassa kilpailussa kilpailija kilpailee (”fights”) toista vastaan, pyrkien ottamaan omaksi kilpailijan rahat, puolison tai maineen. Epäsuorassa kilpailussa taas kilpaillaan yhdessä rahasta, maineesta tai vastakkaisen sukupuolen suosiosta tekemällä itsestä muita kilpailijoita vauraampi, tunnetumpi ja arvostetumpi. Suora kilpailu, joka voi olla motivoitunut esimerkiksi raivosta, kostosta ja rankaisemisesta, suuntautuu toista kilpailijaa vastaan. Epäsuorassa kilpailussa tietoisuus toisesta kilpailijasta voi olla poissaoleva. (Simmel 2008, 958-959.) Esimerkiksi ylioppilaskirjoituksen arvosanoista tai yliopistopaikoista kilpailtaessa kyse ei ole suorasta toisen vastustamisesta, vaan lähinnä parhaansa yrittämisestä omaan suoritukseen keskittyen.

Epäsuora kilpailu on siis englannin *competition*-sanan mukaisesti rauhanomaista koontumista (*congregation*) ja rinnakkaista saman asian tavoittelua. Urheiluesimerkki juoksukilpailuista valaisee asiaa. (Nelson & Dawson 2015, 5.) Pirkan-hölkään osallistujalla voi olla vähäistä kiinnostusta siihen, miten muut juoksevat, vaan huomio keskittyy ennen muuta omaan suoritukseen ja maaliin pääsemiseen, vaikkakaan ei mielellään viimeisten joukossa (ks. Rich & De Vitis 1992, 24). Ei ole luultavaa, että omaan juoksuunsa

keskittyvä keksii juuri aiheita esimerkiksi vihamielisyyteen kanssakilpailijoitaan kohtaan, sillä ainoa, mitä hän voi tehdä, on edetä parhaan kykynsä mukaisesti. Kateuden kautta näinkin voi kyllä käydä.

Suora kilpailu, josta urheiluesimerkkinä paini, suuntautuu suoraan kilpailijaa vastaan. Tällainen kilpailu voi olla myös vihamielistä taistelua (Nelson & Dawson 2015, 5), jossa esimerkiksi kaunan, kateuden, epäluulon ja vihan kohde halutaan alistaa tappioon sääntöjen mukaista toimintaa hyväksi käyttäen. Nämä motiivit selittänevät sitä, miksi kilpailu on Simmelin mukaan ytimeltään juuri epäsuoraa taistelua, ”fighting”. Suora kilpailu on epäsuoraa kilpailua selvemmin eettisesti ja kasvatuksellisesti ongelmallista. Toisaalta on huomattava, että kilpailumuodon psykologiset kvaliteetit eivät tule suoraan kilpailumuodosta ja siihen liitetystä mielikuvista. Paini tai nyrkkeily esimerkiksi voivat sisältää vihaa ja kaunaa, muttei toisaalta välttämättä sen enempää kuin maratonjuoksukaan. Menestyksenkäs toiminta vaikkapa painissa ja nyrkkeilyssä edellyttää sen sijaan strategista ajattelua. Negatiiviset tunteet, kuten katkeruus tai viha, sumentavat arvostelukykyä. Suorassa kilpailussa kuitenkin kamppaillaan suoraan toista osapuolta *vastaan*. Yhden kilpailijan voitto edellyttää toisen kilpailijan häviötä.

Sekä epäsuora että suora kilpailu voivat yhtä lailla motivoitua eettisesti arveluttavista motiiveista. Epäsuora kilpailu esimerkiksi talouden saralla voi opettaa motivoitumaan toisiin ihmisiin kylmän välineellisesti. Toiset ihmiset voivat olla lähinnä (epäsuoria) vastustajia päihitettäväksi, hyötymisen välineitä, joita kunnioitetaan vain silloin, kun näitä ei onnistuta voittamaan, jos silloinkaan. Häviäjiä ei tässä ajattelussa tarvitse kohdata empatialla, sillä kilpailu on kaikille tasavertaista ja siksi reilua. Dikotomisessa järjen ja tunteen vastakohtaistamisen puitteissa empatia voidaan nähdä suorastaan järjettömänä. Toisen auttaminen voi haitata omaa kilpailuasemaa ja menestystä, eikä se ole siksi ahtaassa välittömään hyötyyn keskittyvässä mielessä järkevää (Ikerd 2007).<sup>15</sup>

Tämän kirjan kannalta ehkä tärkein määritelmällinen piirre on kilpailun *intentionaalisuus eli tarkoituksellisuus*. Kohn määrittelee intentionaalisen kilpailun kilpailuksi, jossa kilpailijat yrittävät tarkoituksellisesti voittaa toisia kilpailijoita. (Kohn 1992, 5.) Olennaista tämän kirjan kannalta on, että sikäli kuin kilpailusta puhutaan arvostellen siihen liittyviä hyveitä ja paheita, niin silloin puhutaan erityisesti tarkoituksellisesta voittamisesta, äärimmillään ”voitonhimosta” (Pulkki 2010). Esimerkiksi talouskilpailu voi olla sikäli anonyymia ja persoonatonta (vrt. näkymätön käsi tuonnempana), että vaikkapa elintarvike-

---

<sup>15</sup> Tämän kirjan hyve-eettinen tarkastelu keskittyy pikemminkin kilpailuun liittyviin luonteenlaatuihin, motiiveihin, asenteisiin, tunteisiin, ajatusmalleihin ja ihmiskäsityksiin kuin jokaisen kilpailun käsitteellisen erityispiirteen analyysiin. Kilpailun käsitteen analyysistä voisi kirjoittaa oman kirjansa, ja talouden alueella niin onkin tehty (ks. High 2001).

liikkeen työntekijän ei tarvitse yleensä kokea kilpailevansa ketään vastaan arkityöskentelelyssään. Näin on siitä huolimatta, että yritysmaailmaa kuvataan arvosidonnaisia merkityksiä samalla välittäen kiristyvän kilpailun areenaksi. Toisaalta aina on olemassa mahdollisuus, että toimintaan sisältyy ylemmyyspyrkimyksiä, vaikka pelkästä kilpailun monimerkityksellisestä käsitteestä itsestään tätä ei voida universaalisti ja automaattisesti päätellä. Myös epäsuorasti kilpaileva kuitenkin sosiaalistuu kilpailullisiin havainnon ja arvannon kategorioihin, jolloin hän voi nähdä elämää kilpailun areenana myös silloin, kun hän ei itse välttämättä koe kilpailevansa. Kilpailullisesta maailmanselityksestä voikin seurata kilpailun kokemusta ja kilpailullista vertailua ja arvottamista.

Erityisesti intentionaalisen ylemmyystavoitteen kautta voivat monet paheet ja näiden omaksuminen tulla kuvaan. Kilpailu ilman ajatusta paremmasta ja huonommasta menestyksestä, voittamisesta ja häviöstä sekä voitontahdosta, tuskin kävisi järkeen. Pelko tappiosta, pyrkimys alistaa muita tappioon, halu nousta muiden yläpuolelle ja niin edelleen liittyvät erityisesti suoraan kilpailuun, vaikei epäsuorakaan kilpailu ole niille immuuni. Ylemmyyspyrkimys on hyväksytty sääntöjen mukaisessa kilpailuissa, mutta tässä kirjassa myös kilpailu sääntöjä noudattaen nähdään problemaattisena, jos sääntöjen noudattamiseen ei liity aitoa hyväntahtoisuutta (ks. tämän kirjan 2. luku). Se, että sekä rauhanomaisessa kilpailussa että sodassa käytetään samoja käsitteitä, kuten voittaja, häviö, tappio, häviö, kukistaa, päihittää ja niin edelleen, viittaa suoraan siihen, että epäsuoran ja rauhanomaisen kilpailun sekä suoran ja intentionaalisen kilpailun välistä rajalinjaa ei voi piirtää tarkkarajaisesti. Sodassa ja kilpailuissa toimivat samat sosiaalipsykologiset ja sosiologiset ilmiöt, kuten me vastaan te -eronteko, pelko toiseutta kohtaan sekä pelkoon liittyvä epäluulo, epäluottamus ja jopa vihamielisyys. Myös epäsuorassa kilpailussa halutaan kukistaa toisia. Toisten menestystä voidaan haluta estää oman kilpailuaseman parantamiseksi. Epäsuora kilpailu ei ole niin järjellistä, rauhanomaista sekä moraalisesti ongelmallisista himoista vapaata kuin haluttaisiin ajatella (Pulkki 2014a; Veblen 2002).

## Yksilön paheista taloudellisiksi hyveiksi: näkymätön käsi ja jalka

Monarkkisessa ja feodaalisessa (ancien régime) kontekstissa ajatus siitä, että kuka tahansa voi syntyperästä riippumatta tehdä itsestään, mitä haluaa ja haastaa muut kilpailuun virasta, statuksesta ja omaisuudesta, oli röyhkeä ja julkea. Liberalistinen ajattelu toi tähän muutoksen painottamalla yksilön vapautta ja synnynnäistä tasa-arvoa. Albert Hirshman on kirjassaan *The passions and the interest* (1981) osoittanut kilpailun ymmärtämisen kannalta kiinnostavasti, kuinka 1600-1700-luvuilla haviteltiin kaupallisen ekspan-

sion kautta entistä rauhanomaisempaa, vakaampaa ja ennustettavampaa tilaa ihmiskunnalle. Aateliston ja kuninkaiden passiot nähtiin ennustamattomina, epävakaina ja väkivaltaisina, kun kauppiaiden intressit nähtiin ennustettavina, vakaina ja rauhanomaisina. Koko nousevaa kapitalistista yhteiskuntamuotoa alettiin perustella tämän passioiden ja intressien vastakohta-asetelman kautta. (Hirschman 1981.) Todellisuuden jako kahteen kategoriaan on kuitenkin yleensä puolueellista, osittaista ja ideologista, mikä pätee myös passioiden ja intressien vastakohta-asetelmaan. Tämän dualismin tai kahtiajaon valossa kilpailu nähtiin ainakin poliittisissa ja taloudellisissa yhteyksissään yksipuoleisesti rauhanomaisena kokoontumisena sekä rinnakkaisena jonkin asian yhdessä tavoitteluna. Suora kilpailu tai taistelu toisia vastaan, jossa esiintyy enemmän ei-rauhanomaisia asenteita, tunteita ja käsityksiä, ei sopinut kuvaan taloudellisen ekspansion rauhoittavasta, vakauttavasta ja ennustettavasta vaikutuksesta. Ajatus suorasta kilpailusta ja intentionaalista kilpailusta sopi tässä intressien ja passioiden vastakohta-asetelmassa passioihin, muttei intresseihin.

Nousevassa kapitalismissa ja liberalistisessa teoriassa yksilön omien intressien taloudellisesta edistämisestä pyrittiin tekemään sosiaalisesti hyväksytyä erityisesti yksilön vapauden sekä tasa-arvon ajatuksien kautta (ks. Marglin 2009, 216). Kuva rauhanomaisesta kilpailusta rakentui vastakohtana aateliston mielivaltaisille ja sotaisille passioille (Hirschman 1981). Kilpailua syntyperästä vapauttavassa ajattelussa lähdettiin liikkeelle siitä, että ihmisellä oli vaarallisia taipumuksia, jotka ohjattuna omien intressien rationaaliseen ja taloudelliseen edistämiseen estävät kanavoimasta näitä taipumuksia holtittomaan henkilökohtaisen vallan tavoitteluun ja julmuuksiin (Keynes, Hirschmannin 1981, 134 mukaan). On parempi, että ihminen tyrannisoi pankkitiliään kuin muita kansalaisia, Keynes on tunnetusti todennut (Hirschman 1981, 134).

Kilpailua ajatellaan nykyisinkin eettisesti harmittomana toimintana, jolla on vähän tekemistä väkivaltaisten passioiden kanssa ja paljon tekemistä määrätietoisuuden, rationaalisuuden, tahdonvoiman sekä työteliäisyyden kanssa (esim. Hamilton 2001, 375). Tässä teoksessa pyrin osoittamaan, että todellisuus on passiot-intressit dualismia monimutkaisempi ja vastakohta-asetelma on yhdenlaisen kulttuuri- ja taloushistorian tulos. Inhimillistä maailmaa ei voi jakaa modernin maailman järki-tunne dualismin valossa järjellisiin ja rauhallisiin intresseihin sekä järjettömiin ja väkivaltaisiin passioihin, vaan on selvää, että intressien varjolla tehdään väkivaltaa esimerkiksi muille elollisille olennoille ja ollaan näiden hyvinvoinnille välinpitämättömiä sekä myös julmia (esim. Plumwood 2002). Mutta vastakohtaistamalla intressejä feodaaliaateliston väkivaltaisiin ja sotia aiheuttaneisiin passioihin kilpailu ei ole näyttänyt vain harmittomalta, vaan hyödylliseltä ja välttämättömältä.

Ajatus kilpailun oikeutuksesta, kuten myös epäsuorasti kilpailun kasvatuksellinen oikeutus, on nojannut Bernard de Mandevillen (1670–1733) ja Adam Smithin (1723–1790) ajatteluun yksilöiden ja yhteiskunnan paheista ja hyveistä. Mandevillen ja Smithin ajattelumallissa yksilön paheista ahneus ja itsekkyyks ovat julkisia hyveitä niiden kansantaloudellisesti myönteisten vaikutusten takia. Yleensä kapitalismia edeltävissä moraalijärjestelmissä yksilön ahneus ja itsekkyyks olivat paheita, mutta valistusajattelussa ja erityisesti poliittisessa taloustieteessä itsekkyyttä ja ahneutta alettiin tarkastella taloutta stimuloivina hyveinä, joiden ansiosta ihmiset saavat työtä, mistä hyötyy koko kansa eri muodoissa. (Pulkki 2010.) Adam Smithin kuuluisa näkymätön käsi kuvasi sitä nykyisin varsin laajasti jaettua uskoa, että vapaat ja omaa etuaan ajavat yksilöt palvelevat sosiaalista kokonaisuutta parhaiten, sillä taloudellinen toiminta tuottaa yleisesti hyödyllisiä asioita kansantalouteen (Smith 2002, 166; Ikerd 2007, 107).

Kilpailua oikeuttava ajatusmalli tarkoittaa kiteytettynä sitä, että kilpaillen omaa etuaan ajava ihminen tulee toimintansa tarkoittamattomana sivutuotteena edistäneeksi myös yleistä etua kuin *näkymättömän käden* vaikutuksesta. Smithin mukaan ihminen toimii omaa etua ajaessaan yleisen edun puolesta vaikuttavammin kuin jos hän yrittäisi yleistä etua tarkoituksellisesti edistää. Olen kutsunut *kyyniseksi premissiksi* ajatusta, jonka mukaan Smith ei ole ”koskaan tiennyt paljoa hyvää seuranneen siitä, että ihmiset ovat tarkoituksella ajaneet yhteistä hyvää”<sup>16</sup>. (Smith 2002, 166; Pulkki 2010.) Vaikka aikanaan moraalifilosofina tunnettu Smith näki markkinatalouden ennakkoehdoksi empatian, eikä häntä voi yleisesti ottaen luonnehtia kyyniseksi (ks. Smith 1982), voidaan uskon puutetta ihmisen tarkoituksellisen hyvän tekemisen myönteisiin vaikutuksiin pitää kyynisenä.

Tarkemmin sanottuna kyynisenä voi pitää Smithin jälkeistä taloustiedettä, joka tarttui Smithille sinänsä vähämerkityksiseen lauseeseen ja teki siitä kapitalistisen markkinatalouden ja kilpailuajattelun yhden tärkeimmistä doktriineista. Adam Smithin sosiaalinen konteksti 1700-luvun Isossa Britanniassa oli toisaalta siinä määrin erilainen nykyiseen nähden, että sitä ei voi verrata 1900–2000 lukujen todellisuuteen. Jos 1700-luvulla suurin osa ihmisistä esimerkiksi Yhdysvalloissa eli maatalouden piirissä vastaten itse omista perustarpeistaan, niin 2000-luvun kapitalismi on ratkaisevasti toisenlaista. Teknologinen kehitys, teolliset tuotantomenetelmät ja taloudellisen pääoman kasvanut tarve ovat muuttaneet ratkaisevasti ajatusta, että nykyisen taloustieteen ”täydellinen kilpailu”<sup>17</sup>, tai jotain sitä likeisesti muistuttavaa, voitaisiin saavuttaa tänään. Smithin ajan yritykset olivat

---

<sup>16</sup> Suomennos omani.

<sup>17</sup> ”Täydellisestä kilpailu” on oma taloustieteellinen käsite taloustieteelliseen perusteluineen (esim. Keen 2001, luku 4.). Kasvatusfilosofiana tämä kirja ei voi mennä syvällisesti kaikkiin taloudellisen ajattelun teorioihin.

usein yksittäisten ihmisten tai perheiden tai muutamien työntekijöiden kokoisia, eikä tällaisen yrityksen perustaminen ollut yleensä taloudellisesti ylivoimaista. Kaikki eivät voineet perustaa menestyksekkästä yritystä, mutta mahdollisuudet tähän olivat nykyiseen verrattuna huomattavasti suuremmat. Nykyisin vain kourallinen ihmisiä omaa tietotaitoa ja sosiaalista, taloudellista ja kulttuurista pääomaa, jotta voisi perustaa yrityksen ja kilpailla jossain merkityksellisessä mielessä (maailman)markkinoilla. (Ikerd 2007, 28–44; Hahnel 2008, luku 4.)

Eräs aikakautemme perusajatus on, että ihmisen itsekkiäät ja ahneet motiivit – Smitthin näkymätön käsi – ohjautuvat yleiseksi hyväksi, kun ihmiset saavat kilpailla toisiaan vastaan. Mutta kriitikoiden mukaan itsekkyyt, ahneus ja kilpailu toimivat myös *näkymättömän jalan* tavoin. Polanyi on kuvannut markkinaperiaatteen varaan läpeensä organisointua yhteiskuntaa runoilija William Blakelta lainatulla ”saatanallisen myllyn” käsitteellä (Polanyi 2009, luvut 3-10). Polanyn mukaan yksinomaan markkinakilpailuperiaatteelle perustettu yhteiskunta jauhoi ihmiset massaksi, kun yhteiskunta ja kansa eivät puolustautuneet säätelemättömän kapitalismin julmuudelta. Polanyi puhuu siitä, kuinka markkinayhteiskuntaan liittyy ”tavarakuvitelma”, jonka mukaan myös ihmisen elämä, työ, kuten myös raha ja maa, ymmärretään tavaraksi, joita voi ostaa ja myydä markkinoilla. Säänneltyjen markkinoiden korvaaminen itsesäätelävillä markkinoilla edusti 1700-luvun lopussa täydellistä muutosta yhteiskunnan rakenteessa, jonka kautta yhteiskunta voitiin alistaa markkinaperiaatteelle. (Polanyi 2009, 133–137, luvut 7-8.)

Ajatus on nykyajalle tunnusomainen: markkinat ratkaisevat itse ongelmansa, eikä yhteiskunnan tule puuttua tähän itsesäätelyyn. Yksikään yhteiskunta ei Polanyn mukaan kuitenkaan kestäisi karkeisiin kuvitelmiin perustuvan markkinakilpailun vaikutuksia, jos sen inhimillistä ja luonnollista aineista sekä liiketoimintaa ei suojeltaisi itsesäätelävien markkinoiden saatanalliselta myllyltä. Saatanallisen myllyn groteski käsite tulee ymmärrettäväksi, kun ihmisille minimitoimeentulon taannut Speenhamlandin laki lakkautettiin Englannissa 1834: markkinoiden itsesäätelyn idean vuoksi lukemattomien ihmisten annettiin kuolla nälkään. ”Oikeus elää”, ihmisen keksinnöistä ehkä tärkein, kumottiin markkinafilosofian toteutumiseksi. (Polanyi 2009, 133–137, luvut 7-8.)

Näkymätön jalka käsitteellistää näkymättömän käden vastakohtan eli valloilleen päästetyt kilpailun haitalliset sivuvaikutukset, joita ei voida täysin ennakoida ja hallita. Jos näkymätön käsi kuvaa itsekkyydestä, ahneudesta ja kilpailemisesta seuraavia yleisesti hyödyllisiä asioita, näkymätön jalka kuvaa kilpailemisen, ahneuden ja itsekkyyden haitallisia piirteitä. Näkymättömän käden ajatus on ollut vallitseva modernissa historiassa, vaikka on selvää, ettei mikään asia ole vailla haittoja. Polanyn yllä kuvattua ajattelua markkinoiden saatanallisesta myllystä voidaan pitää markkinakilpailun näkymättömän



jalan kuvauksena. Robert Hahnel kuuluu niin ikään markkinakilpailun periaatteelle perustetun yhteiskunnan mielekkyyden kriitikoihin, ja hän on peräänkuuluttanut monipuolisempaa ajattelua kilpailun roolista ihmisen maailmassa.

Osallistuvaa taloutta painottavan Hahnelin mukaan kilpailullinen vuorovaikutus vaikuttaa myös inhimilliseen kehitysprosessiin. Bowlesia siteeraavan Hahnelin mukaan talous on jättimäinen koulu, joka rohkaisee käyttämään säästeliäästi esimerkiksi empatiaa ja solidaarisuutta. Kilpailu ei toimi siis vain hyväntahtoisena näkymättömänä kätenä ja kaitselmuksena, vaan pahantahtoisena näkymättömänä jalkana, joka johtaa joidenkin arvokkaiden luonteenpiirteiden eroosioon. Hahnel jatkaa: ”Markkinat palkitsevat niitä, jotka tehokkaimmin käyttävät hyväksi kanssaihmiään ja rankaisevat niitä, jotka epäloogisesti haluavat noudattaa kultaista sääntöä – tee muille, mitä haluaisit heidän tekevän sinulle.” (Hahnel 2008, 111–117, 135–138; Bowles 1991; ks. Frey & Jegen 2001.)

Näkymättömän käden ajatus oli ymmärrettävä oman aikansa kontekstissa, kun taisteltiin talouden ja yksilön vapauden puolesta feodaaliyhteiskuntaa vastaan kohtuullisen vähän teollistuneissa yhteiskunnissa. Näkymättömän käden ansiosta elintasomme on historiallisesti korkea. Mutta ajat muuttuvat, ja kilpailua on tarkasteltava 2000-luvulla myös enenevästi näkymättömän jalan ajatuksen ja kasvatuksen perspektiiveistä. Ymmärtämällä vain jonkin asian hyödyt ei voida saavuttaa tasapanoista ja kohtuudellista käsitystä asiasta. Näkymättömän jalan ajatus tuleekin parhaiten ymmärretyksi 2000-luvun ekososiaalista tilannetta vasten: Ihmiskunta tarvitsisi 1,6 maapalloa tyydyttääksemme kaikkien halut ja tarpeet tänä päivänä (Yle 2016). Jos kaikki eläisivät suomalaisten tavalla, tarvitsisimme 3,4 maapalloa (WWF 2016). Jos Smithin aikaan ihmisen voittamispyrinnöllä ei ollut ratkaisevan suurta ekologista merkitystä, niin 2000-luvulla tilanne alkaa olla toinen. Kilpailusta kärsivät häviäjät, oli kyseessä ihmiset, avohakatut metsäraiskiot tai tämän metsän aluskasvillisuus tai tulevat sukupolvet, joilta otamme jo ennen heidän syntymäänsä. Tässä mielessä itsekäs ja ahne omaneduntavoittelu, kilpailu, muistuttaa 2000-luvun kontekstissa suuresti näkymättömää jalkaa.

## Tasavertaiset kyvyt liberalistisen kilpailun lähtökohtana

Liberalismin isähahmoihin kuuluvan John Locken (1632-1704) mukaan luonnontila on ”yhtäläisyyden ja tasavertaisuuden tila, jossa kaikki valta ja oikeudenkäyttö on vastavuoroista, eikä kenelläkään ole sitä enempää kuin toisella” (Locke 1995, 46). Toinen tapa ilmaista tämä ”yhtäläisyyden ja tasavertaisuuden tila” on sanoa modernisti, että ihmisillä on kaikilla omat intressit, joita he luonnostaan ajavat. Ihmiset ymmärretään myös mo-

dernissa yhteiskuntatilassa kilpailijoina, joilla on ainakin riittävän tasavertaiset lähtökohdat pärjäämiseen (ks. Hobbes 1986, 184, 196; Locke 1995, 46-48). Keskiaikaista moraalihorisonttia määrittivät kirkkoisä Augustinuksen (354–430) perussynneiksi tuomitsemat rahan- ja omaisuudenhimo, vallanhimo ja seksuaalinen himo (Hirschman 1981, 9). Kilpaileminen rahan, kunnian tai statuksen vuoksi ei ollut laaja-alaisesti hyveellistä ennen modernia aikaa ja liberaalia vapautta. Ajatus epäsuorasta, rauhanomaisesta ja moraalisesti arvostettavasta kilpailullisesta intressien tavoittelusta on historiallisesti varsin tuore (ks. Polanyi 2009; Hirschman 1981).

Siirtymä esimodernista moderniin moraalihorisonttiin tarkoitti sitä, että ennen tuomitut voiton-, vallan-, ja omaisuudenhimot tulivat vähittäin moraalisesti hyväksyttäviksi (Marglin 2009, 96). Kilpailu modernissa maailmassa on vapauttanut ihmisen pyyteet ja himot toimintaan kilpailujen säännellyissä konteksteissa. Näkymättömän käden ajatus, ihmisten egoististen pyrintöjen kanavoituminen kaikkien taloudelliseksi hyödyksi, on tullut kilpailuajattelua määrääväksi horisontiksi ja hegemoniseksi näkökulmaksi. Kilpailu onkin modernin maailmankuvan ytimessä sikäli, että sen on katsottu motivoivan kekseliäisyyttä, elintasoja ja materiaalista hyvinvointia, kun ihmiset tavoittelevat intressiensä realisoitumista. Väkivaltaiset passiot liitetään vanhan maailman ancien régimeen ja ruhtinain väkivaltaiseen vallanhimoon tai urheilun ääritilanteisiin, vaikka on selvää, että 2000-luvun kilpailijaa motivoivat yhtä lailla väkivaltaiset intohimot kuin aatelista. Tämä riippuu paljolti ihmisen motivaatiosta kilpailuun ja kilpailemisen hengestä.<sup>18</sup>

Intressien ja passioiden esikapitalistisen eronteon kautta voitiin nähdä siirtymä kristillisen moraalin määräävästä asemasta kohti maallistuvaa, teollistuvaa ja ekonomisoituvaa maailmaa ja maailmankuvaa. Kristillisen moraalin omistusten, vallan ja voiton haallimisen synnillisyyden esimoderni käsitys alkoi väistyä, ja Max Weberin mukaan erityisesti protestanttisella kristillisyydellä ja työetiikalla oli tässä keskeinen roolinsa (Weber 1990). Moderni moraalista tuomioista emansipoituva käsitys yksilöiden rauhanomaisesta ja järjellisestä haluamisesta valtasi sittemmin alaa ja raivasi tietä nykyaikaiselle kilpailuajattelulle. Liberaalin demokratiamme aatehistoriallisiin ydinahmoihin luettava John Locke toteaa, että ”koska kaikki ovat tasavertaisia ja itsenäisiä, kukaan ei saa vahingoittaa toisen elämää, terveyttä, vapautta eikä omaisuutta” (Locke 1995, 48).

Kunhan ei toisia ihmisiä vahingoiteta, saamme tehdä lakien ja sääntöjen puitteissa, mitä haluamme. Tämän kirjan ehkä merkittävin kritiikki liberalismia kohtaan on siinä, että tottuessamme vapauteemme emme tule enää kyseenalaistaneeksi omia kilpailullisia

---

<sup>18</sup> Tämän väitöskirjan ulkopuolelle rajautuu esimerkiksi omaehtoiseen höntsäilevään (ks. Honkonen & Suoranta 1999) kilpailemiseen tai vaikkapa aikuisten hyvähenkisiin kilpailullisiin seurapeleihin liittyvä ilo ja jännitys. Tarkoitus ei ole kieltää hyväntahtoisesti motivoitun ja leikkisän kilpailun olemassaoloa. Kirjan aiheen rajauksen puitteissa keskityn osoittamaan kilpailun ongelmat, joita on myös niissä kilpailuissa, joissa vallitsee hyvä henki ja hyväntahtoisuus kilpailijoiden välillä.

tapojamme tai motiiveita. Sikäli kun kaikkea saa tavoitella ja kaikesta saa kilpailla, emme tule pohtineeksi, onko meidän hyvä tai luvallista tavoitella monia asioita alun perinkään. Liberaalissa ontologiassa yksilö on ensisijainen yhteisöön nähden (Pulkinen 2003) ja yksilöinä meidän on mukava saada erilaisia uusia asioita. Koko moderni maailma elää konsumeristisesta ja maailman meret muovilla täyttävästä uutuudenviehätyksestä. Uusi on lähtökohtaisesti vanhaa parempi. Katsoessamme asioita liiaksi yksilön atomistisesta näkökulmasta tulemme sivuuttaneeksi kilpailullisen resurssien tavoittelumme vaikutuksen ihmistä suurempaan eliöiden yhteisöön. Toisin sanoen tulemme sivuuttaneeksi kilpailun näkymättömän jalan.

## Mistä voidaan kilpailla ja mistä ei? Luonnon desakralisaatio resurssiksi

Liberaalin demokratian ja nykyaikaisen kilpailuajattelun eräs sokea piste on siinä, miten jostakin asioista tulee kilpailun kohteita ja kilpailtavia resursseja sen sijaan, että kilpailemista pidettäisiin lähtökohtaisesti sopimattomana. Jos esimodernissa ajattelussa tällainen kysymys oli luontevampi – onko kilpaileminen sopivaa vai sopimatonta – siitä tuli Hirschmanin (1981) kuvaaman intressien ja passioiden erottelun sekä liberaalin yksilönvapauden kautta vähittäin epäkiinnostava. Vapaudesta haluta ja tavoitella asioita, tarvittaessa kilpaillen toisten kanssa, tuli modernina aikakautena kyseenalaistamaton perusarvo, joka irtosi alkuperäisistä pyrkimyksistä irtautua synnynnäisestä eriarvoisuudesta ja feodalismista. Kun liberaalissa ajattelussa ihmiset ovat tasa-arvoisia ja vapaita tavoittelemaan asioita, myös luonto voidaan nähdä raaka-aine- ja resurssivarastona. Resurssijatuksen taustalla on siis vapausoikeuksien kehitys, liberaali tasa-arvon ajatus sekä omistusoikeudet, joiden turvaamiseksi liberaali valtio perustettiin. Nämä olivat modernin ajattelun taustalla, vaikka on toisaalta selvää, että ihminen on aina tyydyttänyt tarpeensa luonnosta; ”luonnossa ja yhteiskunnassa kaikki elää toisista ja toisille” (Lähde 2013, 94).

Valistusajattelu, luonnontieteen edistysaskeleet, teknologinen kehitys, demokraattiset uudistukset sekä teollistuminen tapahtuivat liberalistisen filosofian nousun ja kehityksen kanssa samanaikaisesti. Liberaali käsitys siitä, että ihmisellä on oikeus käyttää haluamallaan tavalla luontoa ja jalostaa sitä teollisesti tyydyttämään ihmisten haluja ja tarpeita, on ollut eräs ihmiskunnan historian ekologisesti merkittävimmistä ajattelumalleista (ks. von Wright 1987). Tieteen ja teknologian kehittyessä ja väestömäärien kasvaessa ajatus siitä, että ihmisellä on lupa ja oikeus tavoitella asioita kilpaillen toistensa kanssa, on tullut maapallomme biosfääriä radikaalisti muuttavaksi. Ympäristöherätys 60–70-luvuilla alkoi tuoda entistä enemmän huolta ja kritiikkiä siihen, mitä meidän on lupa tavoitella.

Yrityksiä ratkaista ympäristöongelmia markkinoiden, kilpailun ja kapitalismin logiikoiden sisällä leimaa hampaaton ”viherpesu”. Huonoa luontosuhdetta tuottavat rakenteelliset tekijät eivät poistu.<sup>19</sup>

On huomattava, että luonto ei ole aina ollut samalla tavalla kilpailullisen tavoittelun kohde, ”resurssi”, modernissa mielessä. Artikkelissaan resurssin ajatuksesta – idea, jonka kautta kilpailu tyypillisesti määritellään – Vandana Shiva puhuu luonnon desakralisatiosta (1996). *Desakralisaatio* voidaan ymmärtää jonkin aikaisemmin pyhäksi ymmärretyn muuttumisena ei pyhäksi. Max Weber on tunnetusti puhunut lumouksen haihtumisesta (engl. disenchantment, saks. Entzauberung) tarkoittaen yleistä kulttuurista rationalisointumista irti mystisistä selitysmalleista sekä modernisoitunutta, byrokraattista ja maallista länsimaista yhteiskuntaa.

Uusi aika sekä tieteellinen ja teollinen vallankumous muuttivat ihmisen suhtautumista luontoon, kun esimoderni lumous vaihtui modernin maailman ”latteaksi tasa- maaksi”, Wilberin (2009, 229-234) ilmausta lainatakseni. Jos monet alkuperäiskansat suhtautuvat luontoon kiitollisuutta ja nöyryyttä ilmentävin rituaalein, moderni aika on ajatellut luontoa pikemminkin homogeenisena raaka-ainevarastona. Luonnosta otetaan mekaanisesti ilman kiitollisuutta tai nöyryyttä. Esimoderni luonto oli usein elävä, pyhä, mystinen ja pelottava äitihahmo, mutta moderni aika tappoi luonnon tällaisena elävänä olentona. (Shiva 1996; Merchant 1983.) Carolyn Merchant kirjoittaa tästä teoksessaan *The death of nature* (1983). Luonnosta tuli ihmisen hallinnan kohde uusilla tavoilla ja uudella vaikuttavuudella, ja elävä orgaaninen luonto muuttui mekanistiseksi ja elottomaksi raaka-ainevarastoksi (Merchant 1983). Olennaista on pitää mielessä, että resurssit eivät ole historiasta sekä kulttuurista irrallinen luonnollinen luokka, vaan resurssina oleminen liittyy aina olion tai asian laatuun, käyttäjään ja käyttötapaan (Berry 1987, 134; Lähde 2013, 94). Erilaiset ajattelutavat sekä ajassa ja paikassa muuttuvat halut ja tarpeet sekä teknologiat ja tuotantotavat määrittelevät erilaisia asioita resurssiksi (Lähde 2013, 94–95).

---

<sup>19</sup> Ympäristöongelmien rakenteelliset ongelmat liittyvät esimerkiksi elinkaariajatteluun ja suunniteltuun vanhenemiseen, jotka lähtevät ennen kaikkea pääoman akkumulaation vaatimuksista, voitontavoittelusta, mikä taas yllyttää konsumerismiin esineiden korjaamisen sijaan. Kapitalismissa tuotteita valmistetaan voitontuottiviksi ja voitto on arvojärjestyksessä ihmisen hyvinvoinnin luonnon elinkelpoisuuden edellä. Viherpesun käsite ekologisuuden imagon käyttämiseen markkinoinnin apuvälineenä ilman aitoa halua puuttua kuluttamisen perussyihin. Markkinoinnissa ei mainita puhuta kulutuksen vähentämisestä tai korjauskelpoisten tuotteiden rakentamisesta, vaan tuotteet rakennetaan tarkoituksellisesti rikkoutumaan tietyn ”elinkaaren” jälkeen. Näin kuluttajille voidaan myydä aina uusia ja parempia, myös ekologisempia tuotteita. (Dannoritzer 2010.) Konsumerismin saatanallinen mylly jauhaa murskaksi elämän edellytyksiä ja aktiivinen ja ympäristötietoinenkin kuluttaja ei pysty yksin muuttamaan kulutuksen perustavia voitontavoitteluun perustuvia rakenteita.

Kilpailun ajatellaan tavanomaisissa taloudellisissa määritelmissä (ks. High 2001) seuraavan *niukoista resursseista*, mutta tapa suhtautua luontoon hallinnoitavina ja laskelmoitavina resursseina ei ole historiaton, arvoneutraali ja universaali. Luontoa lähellä olevat kansat, joita Snyder kutsuu ”kypsiksi yhteiskunniksi”, koska nämä ovat eläneet pitkään harmoniassa luonnon kanssa (Snyder 2010), toimivat esimerkkeinä ja esikuvina siinä, että luontoa ei ole aina ymmärretty pelkästään välinearvolliseksi resursseiksi tai raaka-ainevarastoksi. Euro-amerikkalaista globaalia taloutta, politiikkaa ja uskonnollisuutta hallitsee Snyderin mukaan ”korostetun omahyväinen tietämättömyys luonnon olemuksesta”. Jos ajatellaan modernia edeltävää aikaa, niin voidaan nähdä, että kaikki ihmisten yhteisesti omistamat seudut kuhisivat elämää ja henkimailman olentoja. Toiset paikat olivat erityisellä tavalla henkistyneitä. Osa paikoista on ollut paikkoja kuolleille, osa yksinäisyydelle, osa hiljaisuudelle, osa aikuistumiselle ja niin edelleen. Monet maailman pyhät ovat olleet alkuperäiskansoille portteja, joiden kautta ihminen on ollut yhteydessä johonkin pelkkää omaa persoonaansa suurempaan näköalaan. (Snyder 2010, 159.)

Modernille länsimaiselle ihmiselle ja hänen globaalille taloudelle on olemassa vähän pyhiä asioita. Alkuperäiskansojen edustajat, tai se mitä näistä on jäljellä, vastustavat tänäkin päivänä suuryritysten öljyputkia, kaivosvaltauksia, sademetsien hakkuutta ja pohjavesien yksityistämisiä argumentoimalla alueiden pyhyiden kautta. (Snyder 2010, 139.) Länsimainen teollisuusmies tai ennakkoluuloton talouden kasvattaja menee rohkeasti sinne, minne kukaan ei ole ennen mennyt, kuten Star Trek -televisiosarjan alkukaneettissa. Monet alkuperäiskansan edustajat puhuvat kokonaan toista kieltä kuin tämä löytöretkien, kolonialisaation, rahatalouden ja kapitalistisen globalisaation marinoima länsimaalainen. Hieman karrikoiden, tässä alkuperäiskansoille tunnusomaisessa kielessä ajatus pidäkkeettömästä ottamisesta ja ihmiskeskeisestä hyötyajattelusta ei ole vain vieras vaan luonnon pyhyttä häpäisevä ja röyhkeä.

Länsimaiselle elämäntavalle ja kapitalismille ominaista yksityisomaisuuden kautta tapahtuvaa luonnon ja ihmisten hallintaa, jossa mikään ei ole pyhää, voi olla lähes mahdollonta soveltaa sellaiseen luonnon rytmejä seuraavaan liikkuvaan elämäntapaan, joka kuvasi Pohjois-Amerikan alkuperäiskansoja ennen eurooppalaisten kolonialisaatiota. Yksityisomaisuus tuhosi sellaisen elämäntavan, joka liikkui riistan, kalan ja säiden mukaisen luonnollisen kiertokulun mukaisesti. Elämäntapaan sisältyi myös viljelyä, mutta viljelystä ei pidetty sellaisena, joka olisi mahdollista omistaa. (Cronon 2003.) Nykyaikaisessa ”hyperglobalisaatiossa” (Rodrik 2016) koetellaan jatkuvasti ympäristön yhteishyvän (Lähde 2013, 86) (commons ajattelu, esim. Martusewicz ym. 2011; Esteva & Prakash 2001; Shiva 1999) sekä yksityisen voitontavoittelun rajapintoja (esim. Shiva 1999).

Mitä voi omistaa ja mitä ei, ja mitä voidaan hallita yksityisesti? Voiko esimerkiksi ydinvoimalaa omistaa yksityisesti, sillä tämä edellyttäisi vastuunkantoa aiheutetusta ydinjätteestä ainakin 300 000 vuotta? Nyky-Suomessa vastaus on kyllä, vaikka kovin merkittävää vastuuta tähän ei ole mahdollista liittää, onhan jo ihmisen elämä rajattu parhaimmillaan ehkä sataan vuoteen. Yksityisomistaminen tarkoittaakin huomattavassa määrin vallankäyttöä, usein myös epädemokraattista vallankäyttöä, kun yhteisesti jaetut luonnonvarat suljetaan yksityiseen käyttöön. Eräs tunnettu esimerkki tulee Boliviasta, jossa yksityisomaisuus ulotettiin aina sadeveteen ja sen keräämisoikeuteen asti sillä seurauksella, että kansa nousi kapinaan (Martusewicz ym. 2011, 244; ks. myös Shiva 1999). Ympäristökasvatuksessa ja yhteiskunnallisessa aktivismissa yhteisen ja yksityisen omistamisen rajalinjat sekä alkuperäiskulttuureilta oppiminen ovatkin nykyisin keskeisiä kiinnostuksen kohteita (esim. Martusewicz ym. 2011; Esteva & Prakash 2001). Jo inhimillinen tietokyky ja ymmärrys rajoittavat sitä, mistä voimme kantaa vastuuta yksityisesti. En kuitenkaan haaveile paluusta romantisoituun menneisyyteen. Tämä ei ole edes mahdollista. Kyse on alkuperäiskansojen viisauden uudelleen muistamisesta, arvostamisesta ja oppimisesta, sillä nämä ovat oppineet elämään tuhoamatta kohtuuttomasti niitä edellytyksiä, jotka ihmisen elämän ylläpitämisen mahdollistavat.

Koska koko liberaali yhteiskunta ainakin Locken ajattelusta alkaen on rakennettu paljolti omistusoikeuden ympärille, tällä on ollut vaikutusta myös omistamiseen suuntautuneen subjektiviteetin ja ihmiskäsityksen muodostumiseen. Macphersonin (1961) possessiivisen individualismin käsite voidaan ymmärtää siten, että myös ihmisen minuuksien ja identiteetti rakentuvat paljolti sen varaan, mitä minulla on ja mitä omistan (ks. Fromm 1993; Fromm 1977).<sup>20</sup> Englannin termi ”sense of entitlement”, joka voitaisiin suomen- taan oikeutuksentuntoisuudeksi, tarkoittaa käsitystä siitä, että minulla on oikeus tähän ja tuohon, erityisesti omistamiseen. Itsensä lähtökohtaisesti kaikkeen oikeutetuksi kokeva subjekti kilpailee aina kun haluaa kenen kanssa tahansa. Omatunto voi jossain tilanteessa estää omaksi ottamisen, mutta juuri millään ei ole arvoa sinänsä, vaan ainoastaan väli- nearvoa (ks. Horkheimer 2008) raaka-aineena ja resurssina. Kysymys, jonka 2000-luvun ihmisen tulisi esittää entistä useammin, on mistä minun on lupa kilpailla ja mitä minun on lupa tavoitella? Minkä tavoittelu voi tehdä minut onnelliseksi? Mitä oikeastaan tar-

---

<sup>20</sup> Macpherson (1961) osoittaa liberaalin demokratian ja valtiomuodostuksen taustalta possessiivisen eli omistamiseen keskittyvän ihmiskuvan ja tendenssin, joka on ollut vallitseva länsimaisessa kulttuurissa 1600-luvulta tähän päivään saakka. Tämä näkyy paitsi niissä oletuksissa, jota ihmisistä ja elämästä teemme, myös niissä ajattelumalleissa, joiden perustalta kansallisvaltiota on rakennettu omistusoikeuksia turvaamaan. Locke ja Hobbes ovat keskeisiä Macphersonin possessiivisen individualismin teorian rakentamisessa.

vitsen elääkseni hyvää elämää? Näitä kysymyksiä esitettiin jo antiikin kasvatus- ja yhteiskuntafilosofiassa ja toivon kipinöitä lennähtelee aika ajoin esimerkiksi leppoistamis- ja degrowth-ajatuksista.

## Ihmisen kyltymättömät halut ja tarpeet kilpailun perussyinä?

Taloustieteellisestä näkökulmasta kilpailu seuraa ihmisten haluista ja tarpeista, joita ei eroteta ontologisesti toisistaan (Marglin 2009, luku 11). Poliittista liberalismia mukaileva taloustiede lähtee siitä arvoneutraaliutta tavoittelevasta lähtökohdasta, ettei ole sen tehtävä arvostella ihmisten haluja ja toiveita. Kaikki nämä ovat tasa-arvoisesti ”preferenssejä”, joita ihmiset makunsa mukaan pitävät enemmän tai vähemmän toivottavina (Sandel 2012, 14). Poliitikassa voidaan määritellä taloustieteen näkökulmasta, mitä voi, tulee ja saa tavoitella. Tieteellisesti tätä ei voi määritellä. Halujen ja tarpeiden ontologisessa samuudessa on yhdestä näkökulmasta kysymys siitä, että juuri mikään ei ole modernille maallistuneelle ihmiselle pyhää ja hänen tavoittelunsa ulkopuolella. Liberaali subjekti saa haluta asioita riippumatta siitä, mitä hän tarvitsee. Pelkkä halu riittää, ja liberaalin yhteiskunnan tulee pidättyä ottamasta kantaa kysymyksiin siitä, mitä ihmisten tulisi elämässään tavoitella. Tämä on jokaisen yksilöllisesti määriteltävä asia. Kommunitaristi voisi huomauttaa tähän, että ihmisen ajatukset, minuus ja identiteetti rakentuvat jo lähtökohdisaan sosiaalisesti eikä kukaan ihminen voi määritellä haluamiaan asioita irrallaan muista ihmisistä, kulttuurista, historiasta ja sosiaalisesta todellisuudesta (Kymlica 2002, luku 6; Taylor 1995; Hilpelä 2007).

Liberalismin alkuaikoina 1700-1800-luvuilla tiede, teknologia, yleinen elintaso, väestömäärä ja tuotanto olivat sellaisilla tasoilla, että asioiden vapaa tavoittelu ei tuottanut samanlaisia ekologisia havahtumisia kuin 60-70-lukujen ympäristöherätyksen yhteydessä. 1900-luvulle luonteenomainen fossiilisen polttoaineen suunnaton energialataus sekä tämän energialatauksen värittävä ihmiskokemus on tehnyt mahdolliseksi tuottaa valtavat määrät homogeenisiä esineitä tietämättä esineiden ja materiaalien alkuperää tai tuotannon aiheuttamia tuhoja (Salminen & Vaden 2015). Työn tekeminen ensisijaisesti rahan vuoksi kapitalistisessa taloudessa (Ahokas & Holappa 2014) tarkoittaa, että yhteys talouden ja tarpeentyydytyksen välillä on monimutkaistunut. Alkuperäiskansoille ja kypsilille yhteiskunnille on ollut todellisuutta toimia tarvelähtöisesti sekä luonnon antimisiin, eikä niinkään abstraktiin, teknologisoituneeseen sekä luonnon realiteeteista vieraantuneeseen talouteen luottaen. Kuten Cronon kuvaa Pohjois-Amerikan Uuden Englannin alkuperäisasukkaita: riista- ja kalakantoja ei käytetty kohtuuttomasti, vaan siten, ettei luonnon tasapaino ja itseuudistamiskyky järky. Yli tarpeiden ei otettu. (Cronon 2003.)

Tässä ajattelussa tarpeiden ja halujen välillä oli käsin kosketeltava ja olennainen ero, joka liittyi myös pyhyden, kunnioituksen ja kiitollisuuden ajatuksiin.

Tarpeentydytyksemme organisointia kuvaavassa taloustieteessä ei osata tai pikemminkin haluta erottaa toisistaan haluja ja tarpeita. Se tuottaisi hankausta lähtökohtaisesti oletetun liberaalin filosofian kanssa. Ympäristöfilosofian ja kasvatuksen näkökulmasta tällainen ei ole edistystä (ks. Sbert 1996) tai kehitystä (ks. Esteva 1996). Halujen ja tarpeiden ontologinen samaistaminen ei kuvaa niitä kypsiä yhteiskuntia, jotka ovat vuosisatoja tai tuhansia eläneet ekologisesti kestäväällä tavalla niin, että koko ”jätteen” käsitettä ei ole tarvittu. Kypsä yhteiskunta ja ihminen tietävät, mitä elämässä tarvitaan, jotta se voisi olla hyvää ja keskittyvät näihin asioihin, eivätkä kaikkeen ihmisen haluamaan.

Lapsuuteen liittyvä kaikenlaisten asioiden haluamista ilman kypsää arvostelukykä. Kasvatuksen kautta ihminen voi kypsyä vastuulliseksi, järjelliseksi ja viisaaksi ihmiseksi, joka ymmärtää halujen ja tarpeiden eron (ks. Platon 1999a, 144). Luonnon kunnioituksen ja pyhyden kokemus voisi auttaa läntistä elämäntapaa ekologisessa ja eettisessä kypsyemisessä. Mutta aikamme globaalin talouden piirissä olevat valtiot ja taloudet eivät ole tukeneet uskonnolliseksi leimattua pyhän ajatusta, joka voitaisiin liittää esimerkiksi öljyputkelta suojeltuun maa-alueeseen (Snyder 2010, 140). Tästä ikiaikaisesta pyhyden ajatuksesta on tullut euro-amerikkalaisille kansoille lähes käsittämätöntä. Jos pienikin pala maata julistettaisiin laillisesti pyhäksi, sitä ei koskaan enää voisi myydä eteenpäin, eikä siitä voisi kerätä veroja. Pyhyys on suoranainen uhka sille ”aatemailmalle, jonka varaan ikuiseen kasvuun uskova materialistinen talouselämä rakentuu”. (Snyder 2010, 140.) Jonkin asian pyhäksi tekeminen voisi tarkoittaa, ettei sitä myöskään tavoiteltaisi kilpailullisesti eikä ihminen kokisi varauksetonta oikeutta sen tavoitteluun ja käyttöönottamiseen.

Ei riitä, että modernissa länsimaisessa taloustieteessä ei ole erotettu haluja ja tarpeita, vaan näitä molempia on myös pidetty lähtökohdissaan rajattomina ja kyltymättöminä (Marglin 2009, 200–201; Ikerd 2007, 25). Tarpeiden ja halujen yhtäläiseen ei-pyhyyteen, desakralisaatioon, liittyy toisin sanoen molempien kyltymättömyyden lähtökohta oletus. Tähän liittyy keskeisesti myös ihmisen tyytyväisyyden ja onnellisuuden ongelma: jos kaiken saavuttaminenkin jättää meidät vain haluamaan tyytymättöminä lisää, emme koskaan voi olla tyytyväisiä (Pulkki 2014b). Urheilukontekstissa tällainen ”nälkä” on keskeinen hyve ja huonoa menestystä selitetään puutteellisella (voiton)nälällä ja omahyväisellä tyytyväisyydellä.

Ihmisen halujen ja tarpeiden rajattomuus ei ole harmiton oletus. Se mahdollistaa ihmisten halujen ja tarpeiden samaistamisen sekä vieraantumisen perustarpeiden tyydytyksestä halujen ja himojen maailmaan. Halujen ja tarpeiden rajattomuus nähdään taloustieteessä arvosidonmaisella tavalla ihmisen universaalina luontona (Marglin 2009, 200–



201). Tarpeentyydytyksen organisointi, eli talous, on aina riippuvainen siitä, mikä ymmärretään tarpeeksi ja mikä ei (Joutsenvirta, Hirvilammi, Ulvila & Wilen 2016, 41–42); ihmisen tarvekäsitykset ovat kulttuurisesti ja historiallisesti muotoutuvia, eivät univertsaaleja. Vaikka taloustieteen ihmiskuva näyttää olevan osin seurausta mekanoituvan uusklassisen taloustieteen matemaattista kurinalaisuutta edellyttävästä tiedekäsityksestä (ks. Ikerd 2007, 40), jonka ei ole välttämätöntä vastata todellisuutta, on kyseessä kasvatustaloustieteen ja ympäristöfilosofian näkökulmasta ongelmallinen ajattelumalli.

Kasvatustieteen lähes itsestään selvä lähtökohta on tuottaa kasvatettavalle järjestyksellisen käsitys siitä, mitä ihminen tarvitsee elääkseen hyvää elämää, sekä mikä on tämän ylittävää hillittömyyttä ja kohtuuttomuutta. Jos ihminen ei osaa kokemuksellisesti tuntea ja arvostaa sitä tilannetta, jossa hänellä on perustarpeet tyydyttyä ja kaikki jokseenkin hyvin, niin tuotamme kaikessa aineellisessa ja teknologisessa vauraudessamme onnettomia ihmisiä (Pulkinen 2014b). Mitä on hyvä talous, on filosofinen ja eettinen kysymys, joka liittyy myös kasvatustieteen filosofiaan, käsityksiin toivottavien tulevaisuuksien laadusta (Eskelinen & Sorsa 2011). Sen lisäksi, että koulutus ja kasvatustiede määrittävät arvovaltaisessa asiantuntijapuheessa valtion kilpailukykyä ja kilpailuedun kannalta ratkaisevan tärkeiksi (esim. Porter 1991, 669–673) näennäisen arvoneutraalilla tavalla, kasvatustieteen ja talouden välillä on keskeisempikin yhteys. Jokainen elämäntapa uudistaa itsensä kasvatustieteen ja koulutuksen kautta. Molemmat tieteet, taloustiede ja kasvatustiede, tähtäävät yhteiskunnallisiin arvosidonnaisiin päämääriin, miten nämä määritelläänkin. Hyvä kasvatustiede ei voi sivuuttaa kysymyksiä siitä, mitä on kohtuullinen tarve ja kohtuudesta riippumaton halu.

Taloustiede lähtee ihmiskuvassaan liikkeelle omanlaisesta rationaalisuudesta, mutta sikäli kuin se ei oleta taloudelliselle toimijalle kasvatusta ja sosialisatiota, jonka kautta ihminen oppisi esimerkiksi kohtuutta, voidaan ihmiskuvaa pitää sekä puutteellisenä että epäkypänä; siihen sisältyy hillittömyyttä ja kohtuuttomuutta, joka toisaalta kulkee taloudellisen rationaalisuuden ja näkymättömän käden nimellä. Aristoteleen keskitien etiikassa, jossa elämän päämääränä nähdään hyveellisellä elämällä saavutettava onnellisuus, hyveet sijoittuvat keskelle kahden ääripään väliin. Hyve on keskiväli kahden paheen välissä. Esimerkiksi keskivälistä käy saattaminen vs. tuhlailevaisuus/kerskakulutus. Ajatus keskivälistä on yleissääntö, mutta esimerkiksi kateuden, vahingonolon, hävyttömyyden, aviorikoksen, varkauden ja murhan yhteydessä ei ole keskiväliä, vaan nämä ovat vääryyksiä itsessään. (Aristoteles 2005, luku 6.)

Kasvatustiede viisauteen ja kohtuuteen pitää sisällään oikean mitan ja sopivan ajatuksia hillittömyyden, kohtuuttomuuden ja sopimattoman sijaan. Kohtuullinen ihminen ei ota liikaa ja yli tarpeen, mutta hän ottaa tarpeen täyttämiseksi (huomioiden toimintansa seu-

raukset). Talous, josta suuri osa on nykyisin ihmisen perustarpeisiin liittymätöntä ja spekulatiivista (Rodrik 2016, 10, 132) voi olla kohtuutonta, mielivaltaista ja hillitöntä, jos sillä ei ole käsitystä siitä, mitä ihminen tarvitsee. Sellaista pistettä, jolloin koettaisiin riittävää halujen ja tarpeiden tyydytyksen tasoa, ei voi tässä ajattelumallista tulla. Hyvän asian saavuttamisenkin hetkellä mieli suuntautuu helposti tuleviin kokemuksiin (Pulkki 2014b). Marglinin mukaan tuottavuuden lisääntyminen ei johda runsauteen niin kauan, kuin ihmisen halut ovat rajattomia. Vasta modernin ajan perusolettamusten kyseenalaistamisen ja uudelleenkäsitteellistämisen jälkeen ihminen voi saada tarpeeksi. Nykyaikaisen talousajattelun valossa se tuskin on mahdollista. (Marglin 2009, 216–222.)

Ihmiskunnan historiassa yhteisöillä on ollut tuotannollisista tai teknologisista tai kulttuuris-moraalisista rajoituksista johtuen käsitys siitä, mitä ihminen tarvitsee elääkseen hyvää elämää ja mikä on tämän ylittävää ylellisyyttä. Nykyinen aikakausi, joka ei erota haluja ja tarpeita, on poikkeuksellinen konsumeristisessä oikeutuksentunnossaan. Olennaista on huomata, että ihmisen elämäntavan ekologinen rakennemuutos ei ole vain taloudellinen, teknologinen ja yhteiskunnallinen asia. Niin paljon kuin näitä tarvitaankin, myös tajunnallinen, henkinen, tuntemistapoja, mielikuvitusta ja empatiaa koskeva ekologinen sivistys kuuluu samaan ihmisen kasvuaasteiden joukkoon (Värri 2018). Ihmisen halujen ja tarpeiden määrittelyyn liittyy kyseenalaisia käsityksiä, joista yksi on niukkuuden oletus.

## Rajattomista halusta ja resurssiniukkuudesta seuraa kilpailua

Rajattomista inhimillisistä haluista ja tarpeista katsotaan taloustieteen olettamuksissa seuraavan niukkuutta, ja niukkuudesta puolestaan kilpailua (Marglin 2009, 200–201). Ihmisen vapaudesta sekä kyltymättömistä haluista ja tarpeista seuraa, että kaikille ei riitä tavoiteltua resurssia, vaan siitä tulee niukkaa, jolloin siitä pitää kilpailla. Oletuksena myös on, että kaikesta saa lähtökohtaisesti kilpailla yksityisomistusoikeuksien ja lakien puitteissa. Edellä huomattiin, että ei ole välttämättä niin itsestään selvää kuin liberalistinen sivilisaatiomme on olettanut, että kaikesta on järjellistä ja sopivaa kilpailla.

Demokraattiset yhteiskunnat tekevät esimerkiksi metsien ja jokien suojelua ja ennallistamista koskevia päätöksiä, jotka rajoittavat toisten resurssien käyttöä. Suojelumetsää voidaan pitää pyhänä siinä mielessä, että ihmisen on suhtauduttava siihen erityisellä kunnioituksella ja nöyryydellä, jopa hartaudella. Metsän suojeleminen tarkoittaa, että meidän on kiinnitettävä normaalia enemmän huomiota omaan toimintaamme. Se ei ole halujemme tyydytyksen rajaton kohde, vaan näiltä pyhitetty. Demokraattiset yhteiskunnat voivat suojella vaikka suoalueita sukupolvien välisen oikeudenmukaisuuden vuoksi.

Emme voi tietää ennalta, onko meidän sukupolviemme tuhoamien lajien joukossa esimerkiksi lääke tulevaisuudessa ilmenevään tautiin tai mitä sukupuuttoaallostaa seuraa.

Niukkuuden suhteen on ensisijaisen tärkeää ymmärtää, että kaikki niukkuus ei ole absoluuttista, vaan suhteellista, ihmisten konsumeristisista ja opituista haluista ja toiveista riippuvaa sekä ihmisen onnellisuuden kannalta vähämerkityksellistä (Pulkki 2010). Niukkuus onkin suuresti määrittelykysymys ja ideologisesti latautunut käsite, eikä pelkkä fakta, johon emme voisi vaikuttaa (esim. Homer-Dixon 1999, 28). Kilpailu ei siis seuraa siitä, minkä luonto meille arvovapaasti kertoo olevan niukkaa, vaan siitä, minkä ihminen omien arvojensa varassa näkee ja kokee niukaksi.

Niukkuuteen silti suhtaudutaan usein malthusilaisen absoluuttisessa hengessä, ymmärtämättä sen arvosidonnaista luonnetta. Malthusin kuuluisassa väestöteoriassa ajatellaan, että ruoan määrä lisääntyy aritmeettisesti ja ihmisten määrä eksponentiaalisesti, joten kaikille ihmisille ei voida tuottaa tarpeeksi ruokaa (Homer-Dixon 1999, 28; Malthus 1798). Tässä väestöteoriassa, kuten Garrett Hardingin *Yhteislaidunten tragediassakin* (2011), sivuutetaan yhteistyön, jakamisen, sopimisen ja sosiaalisen oppimisen mahdollisuudet. Polanyiin mukaan ihmisen talous onkin luottanut ihmiskunnan historiassa pääasiallisesti vastavuoroisuuden, uudelleenjaon ja kotitalousperiaatteeseen, tai näiden yhdistelmiin (Polanyi 2009, 93–111). Ihmisen historiaan nähden kapitalistinen markkinatalous ja kilpailuun perustuva elämäntapa on vasta parisen sataa vuotta vanha keksintö (Polanyi 2009).

Kilpailun määritelmä, jossa kilpailu johtuu niukkuudesta, on horjuva, sillä ihminen on oppiva eläin ja ihmisen kulttuuri alati muutoksessa. Olemme tuomittuja kilpailuun vain silloin, kun kieltäydymme jakamisesta ja yhteistyöstä. Aktivistit ovat huomanneet esimerkiksi, että lihansyöntiä vähentämällä voidaan tuottaa moninkertaisesti nykyistä enemmän ruokaa entistä tehokkaammin ja ympäristöystävällisemmin (ks. Lappé, Collins, Rosset & Esparza 2000). Liberaaliin talousfilosofiaan sekä ihmiskuvaan liittyvä itsekeskeisen järjen korostaminen uusintaa kyynistä premissiä ihmisen tarkoituksellisen hyvän tekemisen vaikuttamattomuudesta sekä väheksyy ihmisen yhteistyökyvyn vallankumouksellisesta potentiaalista.

Tuskin voidaan liikaa korostaa sitä tosiasiaa, että niukkuus on suoraan riippuvainen niistä käsityksistä, joita olemme omaksuneet tarpeista, haluista, riittävästä ja kohtuullisuudesta. Jos lähdetään liikkeelle yhteisön demokraattisen päätöksenteon määrittämistä hyvän elämän standardeista ja perustarpeista (joissa voidaan ottaa huomioon myös erityistarpeita, esimerkiksi terveys ja toimintakyky), niin käsitteillä ”tarpeeksi” ja ”riittävästi” on mielekäs mittansa, kuten myös kohtuudella. Jos kaikki tarpeet ja halut ovat suhteellisia, myös käsityksemme runsaudesta ja niukkuudesta ovat samoin relativistisia. Relativismin puitteissa ihminen kiinnittää helposti huomionsa, ei siihen, että hänellä on

kaikki tarvitsemansa hyvään elämään, vaan siihen, että hänellä on esimerkiksi naapuria vanhempi auto. Nykyaikaisen taloustieteen ja modernin ajan länsimaisen maailmankuvan puitteissa relativismi onkin yleistä.

Taloustiede ei arvostele moraalisesti ihmisen haluamisen ja tarvitsemisen sisältöä tai sitä, miksi jostain tulee niukkaa. Esimerkiksi Adam Smith (1982) puhui 1700-luvulla usein turhamaisuudesta ja ylellisyydestä *Moraalituntujen teoriassaan*. Nykyisessä valtavirran taloustieteessä yksilö päättää autonomisesti ja rationaalisesti, ilman ulkoista manipulatiota, mitä hän haluaa. Tämä on taloustieteen ehkä tärkein oletus. Talouden fundamentaali tarkoitus tässä ajattelussa on ”allokoida” (jakaa, kohdentaa) niukkoja resursseja siten, että ihmisen ”preferenssien” tyydytys on maksimaalista. ”Kuluttaja on kuningas”, joka päättää itse, vaikka hänen päätöksensä yritetään vaikuttaa miljardien eurojen markkinointikoneiston avulla. Käytännössä mainonta onkin ristiriidassa kuluttajasuvereniteetin ajatuksen kanssa. Mainonta luo kysyntää, markkinoita, niukkuutta, pettymyksiä ja manipuloi ihmisen vapaata tahtoa. (Ikerd 2007, 40–44; ks. Smith 1982.)

## Suhteellinen, absoluuttinen ja keinotekoinen niukkuus – kohti kokonaisvaltaista talousnäkemystä

Niukkuus riippuu aina siitä, mitä ihmisen ajatellaan tarvitsevan. Eräs tunnetuimmista taloustieteilijöistä, John Maynard Keynes (1883–1946), on tehnyt eron absoluuttisten tarpeiden ja suhteellisten tarpeiden välille. Absoluuttiset tarpeet ovat niitä, joita tarvitsemme elääksemme, esimerkiksi vettä, ravintoa, suojaa, terveyttä, kasvatusta ja niin edelleen. Absoluuttisilla tarpeilla on rajansa, sillä ihminen voi syödä vain määrätyn määrän ruokaa ja asua vain yhdessä talossa kerrallaan. Absoluuttinen niukkuus koskee absoluuttisia tarpeita, elämän välttämättömyyksiä ja absoluuttinen niukkuus on aina vakavaa. Suhteelliset tarpeet ovat puolestaan niitä, jotka saavat meidät tuntemaan itsemme muita paremmiksi. Suhteellisten tarpeiden tyydyttämisellä ei ole loppua, sillä ihmisten välisellä vertailulla ei ole loogista päätepistettä. (Keynes 1930; Marglin 2009, 207–212.)

Suhteellinen niukkuus on niukkuutta verrattuna toisiin, ja kilpailullinen arvottava vertailu on loputonta sillä edellytyksellä, että ihmiset eivät osaa hillitä kilpailun- ja vertailunhaluaan tai omaksua vaihtoehtoisia ajattelu- ja toimintatapoja. Vertailun suhteen voidaan tässä erottaa kaksi aspektia. Yhtäältä vertailu kuuluu ihmisenä olemiseen ja maailman ymmärtämisen keinoihin. Vertailun kautta ymmärrämme sekä maailmaa että itseämme. Toisaalta vertailuun voi liittyä kilpailullista ja hierarkkista vertaustulosten arvottamista sekä myös itsekorostuspyrinnöllisyyttä, jossa olemme ihmisenä kasvamisen kannalta hankalalla maaperällä.

Keynesin (1930) ajatus oli, että teknis-taloudellinen kehitys johtaa absoluuttisen niukkuuden poistumiseen ihmisen osalta. Ihmisen elannolle välttämättömän työn määrä vähenee tekniikan ja tuotantotapojen kehityksen ansioista ja voimme suuntautua enemmän henkiseen, uskonnolliseen ja itseä kehittävään elämään. Keynesin ylevän ajatuksen mukaan suhteellisten tarpeiden loputon vertailu ja kilpailu voisi vähentyä, kun absoluuttisen niukkuuden poistuttua tämä ei olisi enää tarpeellista. Ongelma näyttää olevan siinä, että elintason noustessa entistä useampia suhteellisia tarpeita opitaan pitämään absoluuttisina tarpeina tottumuksen vuoksi (Marglin 2009). Niin kauan, kun taloustieteessä lähdetään liberaalista poliittisesta ontologiasta, jossa yksilö on yhteiskuntaan nähden ensisijainen, jääme kiinni konsumerismiin ja statuskilpailuun eikä osaa suuntautua henkempää itsekasvatukseen (ks. itsekasvatuksesta Hollo 1931).

Chomskyn käyttämä käsite, jääräpäinen individualismi, kuvaa hyvin aikaamme absoluuttisten ja suhteellisten tarpeiden kohdalla (Chomsky 2000, 62). Taloustieteen emeritusprofessori Vesa Kanniainen näkee poikkeamat liberalismista totalitarismina: ”Liberalismia vastustavilla ei ole muuta vaihtoehtoa kuin edustaa jonkin sortista totalitaarista ideologiaa, vaikka he tätä kavahtaisivatkin. En tiedä vaihtoehtoa.” Kanniaisen mukaan useimmat taloustieteilijät ovatkin vahvasti liberaaleja ja heillä on individualistinen maailmankuva, jossa painotetaan yksilön valintojen ja toiveiden ensisijaisuutta ja oikeutta. (Kanniainen 2008.) Kuten Kanniaisen tapaus osoittaa, liberalismi on siis poliittinen ideologia, joka liittyy yleensä valtavirran taloustieteeseen samoin kuin Marglinin mukaan myös muut modernin maailmankuvan perusolettamukset (Marglin 2009). On kuitenkin merkittävää, että kaikki liberalismiin vastustus leimataan kategorisesti totalitarismiksi. Kuin maailma jakautuisi kahteen vaihtoehtoon ja mielikuvituksen käyttö näistä riippumatta olisi kiellettyä. Edellä huomattiin, että mikään ei estä esimerkiksi demokraattista yhteiskuntaa rajoittamasta ekologisesti haitallisia toimia, mikä on normaali käytäntö myös liberaalin demokratian kontekstissa. Toisaalta kysymys on vapauden käsitteen laajemmasta ymmärryksestä, mitä käsitellään seuraavassa luvussa. Sitä ennen tuon esiin suhteellisen ja absoluuttisen niukkuuden lisäksi kolmannen käsitteen: *keinotekoisien niukkuuden*. Tämä tarkoittaa sellaista niukkuutta, joka seuraa erityisistä käsityksistä siitä, mitä ihmisen pitäisi saada ja haluta. Kyse ei ole siis absoluuttisesta niukkuudesta. Pikemmin se on ihmisen sosiaalisessa vuorovaikutuksessa niukkuudeksi tulevaa.

Joutsenvirta ja kumppanit näkevätkin uusklassisen taloustieteen mukaisen talouspolitiikan heikkoutena juuri keinotekoisien niukkuuksien luomisen. Markkinataloutta ei ohjata ihmisen perustarpeiden eikä ekologisten reunaehtojen mukaisesti, vaan toimintaa määrittää hintajärjestelmä, josta hieman tuonnempana lisää. Ihmisten arvontuotanto ei ole riittävästi kytkeytynyt siihen, mikä aidosti edistää ihmisten hyvinvointia, kehitystä ja

eloonjääntä. Niukkuus on usein keinotekoista, kulttuurisista uskomuksista, kuten halujen ja tarpeiden ontologinen samuus, nousevaa. Niukkuuden keinotekoisuus syntyy jo uusklassisen taloustieteen lähtökohtavalintojen kautta, kun tutkitaan niukkojen resurssien kohdentamista. ”Niukkuus käsitetään keskeisenä taloudellisena ongelmana maailmassa, jossa ihmisten halut ovat rajattomat, mutta tuotannolliset resurssit ja keinot halujen tyydyttämiseen ovat rajalliset.” Niukkuudessa on kyse keinojen ja tarpeiden suhteesta. ”Jokin asia on niukka silloin, kun keinot ovat riittämättömät tarpeisiin nähden.” Rajalliset tarpeet ja rajattomat halut menevät sekaisin. (Joutsenvirta ym. 2016, 25–26.)

Uusklassisen taloustieteen puitteissa niukoiksi määrittävät keinotekoisesti sellaiset asiat ja voimavarat, jotka olisi viisaampi nähdä runsaina. Näitä ovat esimerkiksi avoin tieto ja tekniset innovaatiot. Niukkuus on toisin sanoen sosiaalisesti tuotettua, eikä absooluuttista, ja sellaisena kaukana ihmisten todellisista tarpeista. Omituista kyllä, uusklassinen taloustiede ei osaa tehokkaasti tunnistaa luonnonvarojen aitoa rajallisuutta, vaan luonto nähdään rajattomana ja ilmaisena tuotantoprosessin resurssina. (Joutsenvirta ym. 2016, 25–27.) Keinotekoinen niukkuus tarkoittaa myös kilpailua. Vaikkapa koulut voidaan nähdä kilpailevina yksikköinä keinotekoisilla markkinoilla, jotka on ideologisista syistä haluttu synnyttää koulujen välille (Simola 2015, 164-165). Suomessa tämä kehitys ei ole erityisen pitkällä, mutta kansanvälisiä esimerkkejä löytyy esimerkiksi Yhdysvalloista, kuten Joel Spring antaa ymmärtää tutkimuksissaan<sup>21</sup>.

Kilpailuajattelun kritiikki onkin mielekkäämpää kokonaisvaltaisemman talousajattelun puitteissa, jota Joutsenvirta, Hirvilampi, Ulvila ja Wilén (2016) edustavat. Heidän mukaansa vallitseva näkemys taloudesta on ”haitallisen kapea ja yksipuolinen”, vaikka julkisessa keskustelussa puhutaan taloudesta ”kuin siitä vallitsisi yhteisymmärrys”. Talous on moniselitteinen asia, eikä ainoastaan vapaan kapitalismin ja totalitarismin vastakkainasetteluun typistyvää. Esimerkiksi edellä mainitut tutkijat, jotka lähtevät liikkeelle kokonaisvaltaisesta talousnäkemyksestä, ottavat huomioon erilaisten yhteisö- ja paikallistalouksien keskeisen roolin, eivätkä pelkästään globaalia kilpailutaloutta. He painottavat monien ekologisesti valvutuneiden tutkijoiden tapaan laajempaa ymmärrystä yhteisistä asioista ja yhteisvarannoista (commons) ja myös rahatalouden ulkopuolista työn tekemistä, josta vanhemmuuteen liittyvä kasvatustyö on hyvä esimerkki. Nykyajan kapeassa talousnäkemyksessä ei huomioida, että kotitalouksien ja yhteisöjen talous perustuu hyvin erilaisille periaatteille kuin globaalien finanssijärjestelmän ehdoilla toimiva talous. (Joutsenvirta ym. 2016, 21, 43-62.) Myös ihmisten hyveet ja paheet näyttäytyvät eri

---

<sup>21</sup> Joel Spring esitelmöi Seattlessa 2016 syksyllä järjestetyssä AESA konferenssissa otsikolla ”From Education and the Rise of the Corporate State to Education by the Corporate State”. Käytännön empiriisistä esimerkeistä kiinnostuneen kannattaa kääntyä Springin kirjaan: *Economization of Education: Human Capital, Global Corporations, Skills-Based Schooling*. Opetussuunnitelmatutkimuksen piiristä esimerkkejä löytää viljalti.

valossa, kun niitä tarkastellaan yhteisvarantojen, yhteisöjen talouden ja kotitalouksien perspektiivistä. Voisi väittää Aristoteleen hengessä, että taloutta ei voi erottaa ihmisten hyveellisestä elämästä (Eskelinen & Sorsa 2011). Olemme nähneet modernissa historiassa, mitä niiden erottamisesta seuraa.

## Liberaalin ja kommunitaristisen vapausfilosofian eroista

Huomasimme edellä, kuinka huomattava taloustieteilijä ei emmi taloustieteen ja liberaalis-individualistisen ideologian toisiinsa linkittämisessä. Taloustiede näyttää saavan retorista voimaa sen matematiikan avulla hankitusta kovan tieteen vaikutelmasta, jonka arvosidoksia ainakin amatöörin on vaikea tunnistaa. Eräs valtavirran taloustieteen ja liberaalin demokratian sekä kapitalistis-konsumeristisen talouden perusolettamus onkin vapauden ajatus. Tämä vapauskäsitys tulee erityisesti liberalismista, mutta suomalainen hyvinvointivaltio on rakennettu myös kommunitaristisen filosofian varaan. Kansallisfilosofimme J. V. Snellman (1806-1881), joka kannatti esimerkiksi liberaalisti vapautta valita oma ammattinsa, oli hegeliläinen kommunitaristi.

Liberalismi ja hegeliläisyys (tai kommunitarismi) nähdään joskus vastakohtina. Tämä on pelkistys, joka johtaa helposti harhaan, ja maallikko voi virheellisesti samaistaa liberalismiin ja kapitalismiin sekä kommunitarismiin ja kommunismiin. Kommunitaristi voi olla yhtä lailla lähes äärioikealle nojaava, uskonnolliseen yhteisöön kuuluva konservatiivi kuin punavihreä ympäristöajattelija, vain kaksi esimerkkiä antaakseni. Liberalisti voi olla valtion luomia sosiaalisia turvaverkkoja kannattava sosiaaliliberalisti tai kauas oikealle minimivaltioon kurkottava markkinaliberalisti ja hyvinvointivaltion kriitikko. Erilaisten ajattelumallien yhdistelmien kirjo on lähes loputon. Tärkeintä on välttää hätäisiä johtopäätöksiä, pelonsekaisen harkitsematonta ajattelua ja käyttää mielikuvitusta erilaisten ajattelumallien yhdistelmien kuvittelemiseksi.

Liberaali angloamerikkalainen perinne painottaa yksilön vapautta, jonka malli tulee Hobbesin *Leviathanista*, 1600-luvun puolivälistä. Hobbesille vapaus merkitsi vastuksen poissa olemista. Hobbes muunsi Galilein fysikaalisen vapaan liikkeen idean ajatukseksi inhimillisestä vapaudesta. Ihminen, jota ei mikään ulkoisesti estä tai vastusta, on vapaa. Sidottu tai saarrettu olio ei ole vapaa vaan estetty. Hobbesin vapauden ja tahdon määritelmät aloittivat vahvan poliittisen teorian perinteen ja hänen vapauskäsitys on ollut yleinen poliittisen teorian ennako-oletus meidän päiviin asti. Saksalainen vapauskäsitys, joka on ollut Suomessa historiallisesti vaikutusvaltainen, näkee vapauden radikaalisti eri tavoin kuin liberalistinen traditio. Kantin käsitys edustaa saksalaista ja mannermaista traditiota ja hänen mukaansa ihminen kuuluu kahteen valtakuntaan. Yhtäältä ihminen on

luonnonolio, joka on luonnonlakien alainen. Toisaalta ihminen kuuluu myös vapauden valtakuntaan, joka liittyy olennaisesti moraaliin. Vapauden valtakunnassa ihminen voi ylittää luonnonolio-ihmisen välttämättömyydet. Saksalaisittain vapaus on siis paljolti autonomiaa ja angloamerikkalaisittain esteiden poissaoloa. Vapaus autonomiana ja itsehallintana saksalaisittain ei ole vain ulkoisten esteiden poissaoloa, eli negatiivista vapautta, vaan myös positiivista vapautta määrätä itse oman toimintansa lait. Saksalaisessa idealismissa vapaus on rationaalisen olennon moraalista kykyä ja autonomiaa. Vapauden perusmuotona on reflektiivinen subjekti, joka asettaa itselleen lain. Snellmanin kautta Suomessa onkin ollut yleistä ajatella valtiota normiyhteisönä, joka säättää omat lakinsa vapaudessa. (Pulkkinen 2003, 22–25.)

Jos ajatellaan tarpeita ja haluja sekä ajatuksia riittävästä, säällisestä ja kohtuullisesta sekä ihmisen perustarpeista, juuri angloamerikkalaisen negatiivisen vapauden käsitteen puitteissa on vaikea nähdä, että ihmisen kuluttamiselle tai voitontavoittelulle asetettaisiin rajoja. Tämä nähdään vapauden loukkauksena ja Hayekin uusliberalistisesta näkökulmasta totalitarismina (Hayek 1995; ks. Kanninen 2008), vaikka toimintaa rajoitettaisiin demokraattisesti. Sen sijaan hegeliläisessä traditiossa valtio on tahto ja subjekti, joka kohdistaa tahtonsa itseensä. Toisin sanoen valtio laatii toimintansa säännöt autonomisesti. Yksilö on Hegelille tietoisuus, joka toimii ainoastaan osana yhteisöä. Ihmiset ovat yhteisöllisiä olentoja. Yksilön käsite seuraa loogisesti yhteisön käsitteestä, eikä Hegelin poliittisessa ontologiassa ole ensisijaista transsendentaalista yksilöä<sup>22</sup>. Hegelin valtion siiveellinen henki tulee yhteisöllisestä tahdosta, mikä taas tulee esille yksilöiden välityksellä. Jokainen yksilö voi pyrkiä tuntemaan yleistahdon ja juuri tästä poliittisessa toiminnassa on kysymys. Poliitikko ei ole vain yksilön intressien sanelemaa, vaan siinä pyritään yksilön oman tahdon ja yleistahdon yhteneväiseen ilmaisuun. Valtiollinen toiminta on Hegelillä vapauden aluetta sikäli, kuin yksilö kykenee tuntemaan valtion yleistahdon. (Pulkkinen 2003, 30–33.)

Yksilön ja ekososiaalisen yhteisön halut eivät mene välttämättä ristiin sikäli, kun yksilön vapaus ja valtion yleistahdo on saatettu itsekasvatuksen ja järjellisuuden kautta ristiinriidattomaksi. Hegelille valtioon sisältyi korkeampi viisaus kuin mikä oli yksilölle mahdollista. Hegel korosti, että vapaus on ymmärretty ”ikuisesti väärin”, jos se ymmärretään kaikkien intohimojen, halujen ja mielivallan sallimisena. Päinvastoin yksilöllisten himojen ja halujen rajoitus oli Hegelille edellytys, josta vapaus on lähtöisin. Hegelille perhe

---

<sup>22</sup> Transsendentaalinen yksilö viittaa ajatukseen yksilöstä, josta on puhdistettu pois kaikki erityinen, kuten sukupuoli, ikä, ihon väri ja niin edelleen (Pulkkinen 2003, 11, 144). Transsendentaalisella yksilöllä on Pulkkinen mukaan vain intressinsä ja kyky valita. Tällainen yksilö yleensä oletetaan, mutta oletusta ei välttämättä tunnusteta historiallisesti tai kulttuurisesti rakentuneeksi ihmiskäsitykseksi, joka voisi olla ja on rakentunut toisella tavalla eri kulttuureissa.



edusti vaistonvaraisen rakkauden aluetta, kansalaisyhteiskunta yritys- ja yhdistystoiminnan muodossa yksityisten intressien ajamista ja omaneduntavoittelua, ja vasta valtiossa manifestoituvat vapaus ja yhteiskunnallinen vastuu, velvollisuus ja oikeus. Valtiossa on sekä yksityisen että yhteiskunnallisen määrä sulautua yhdeksi harmoniseksi kokonaisuudeksi. Hegeliläisen Tengströmin mukaan moderni kulttuurijärjestelmä oli kuitenkin johtanut ihmisluonteen pirstomiseen ja yksipuoleiseen kehittämiseen. Kun Eurooppa suuntautui enemmän kaupallisiin ja taloudellisiin etuihin kuin sielunjalostamiseen sekä ihmisyden kauneimpien taipumusten harmoniseen kehittämiseen, niin egoismi ja omanvoitonpyynti on korvannut uskoa pyhään ja yliaistilliseen. (Jalava 2006, 38-42.)

Oman Hegel-tulkintansa tehnyt Snellman vastusti liberaalia käsitystä vapaudesta pakon puutteena. Tällainen käsitys johtaisi Snellmanin mukaan mielivaltaan ja vahvemman oikeuteen. Vapautta voi olla varsinaisesti vain sellaisten yhteiskunnallisten sääntöjärjestelmien puitteissa, joissa vahvempien valtaa ja vapautta heikompia kohtaan rajoitetaan. Vapaus ei olisi voinut olla Snellmanille sääntöjen puuttumista, vaan sitä, että voimme valtiona määrittellä itse itsellemme säännöt. Kaikenlainen puhe luonnonoikeuksista tai luonnollisesta olotilasta (Rousseau) oli Snellmanin mielestä naiivia ja epähistoriallista. Ihmiskunnan kehitys on kulkenut pois luonnosta ja vasta sääntöjärjestelmien kehitys on tehnyt ihmisille oikeuksia. Valtio on vapauden aluetta siinä, että voimme valtiona määrittää itse itsellemme omat säännöt, joiden puitteissa elämme. (Pulkkinen 1983, 66-67.)

Kun ajatellaan kilpailua ja erilaisten resurssien tavoittelun oikeutta ja vapautta, tämä on muistettava suhteuttaa siihen, että liberalismi syntyi vastustamaan synnynnäisiä erioikeuksia eikä oikeuttamaan konsumerismia, ekologista riistoa tai toivomaan sitä, että yritämme estoitta kukistaa toisiamme. Liberalismi syntyi vapauttamaan ihmisiä feodaaliruhtinain, kuninkaiden ja aateliston sorrosta sekä myös uskonnollisesta mielivallasta. Talous oli liberalismiin luontihetkellä vähemmän monimutkaista ja enemmän perustarpeisiin kohdistuvaa kuin 2000-luvulla, jolloin talouden kieli on pienen globaalien eliitin puhumaa. Maallinen ja uskonnollinen holhous muun muassa tukahdutti ihmisten inhimillistä kehitystä, kun ”suutarin piti pysyä lestissään”. (ks. Hilpelä 2007; ks. Saastamoinen 1999; ks. Ikerd 2007, 40.)

Filosofisine ongelmine ja tulkintoineenkin (liberalismi vs. hegelismi/kommunitarismi) yksilönvapaus on eräs keskeisimpiä inhimillisiä saavutuksia viime vuosisatoina, eikä vähiten kasvatuksen näkökulmasta. Snellmanin kannatti tiettyjä liberalismiin oppeja, kuten elinkeinovapautta ja ammattikuntien lakkauttamista, vaikka hän myös vastusti valtion ohjauksesta vapaata laissez faire-kapitalismia (Jalava 2006, 95). Snellman arvosteli yleisen kauppavapauden oppia siitä, että se johtaa väkivaltaan ja mielivaltaan, kun kauppa asetetaan valtiollisen järjen ulkopuolelle. Snellman ei voinut hyväksyä, että

markkinoilla tapahtuvaan vaihtoon perustuva kapitalistinen tuotantotapa voisi ”satunnaisena voimana” ohjata maailmaa. (Jalava 2006, 74, 95.) Snellmanin filosofia, jossa kansakunnan sivistyksellä oli keskeinen rooli, auttaakin näkemään, kuinka pelkkä negatiivinen vapaus, joka sisältää loputtoman konsumerismin oikeuden, ei ole niin järkevää, kuin halutaan ajatella. Kansakunta voi kasvattaa ja sivistää itseään.

Oman aiherajaukseni valossa liberaalin ja kommunitaristisen vapauden ongelma voidaan lähinnä todeta. Samaan hengenvetoon on todettava myös yksilönäkökulman puutteellisuus sekä kapitalismin ymmärtämisen tarve, jotta voitaisiin ymmärtää myös niitä olosuhteita ja edellytyksiä, joissa ihmisinä voimme kasvaa. Vapauden teema on liian suuri tässä yhteydessä ratkaistavaksi, mutta haluan korostaa nykyään vallitsevan negatiivisen vapauskäsitteiden historiallisuutta ja syntyä omassa kulttuurisessa kontekstissään 1600-luvun puolivälin Euroopassa. Pinnallisestikin katsoen on helppo nähdä talouden perenniaaliseksi tehtäväksi pikemminkin tarpeentyydytys kuin pääoman kasaaminen. Yksilöön nähden yhteiskunta voidaan rakentaa ekologisesti kestäväksi ja yksilö voi kokea tämän rajoittavan omaa vapauttaan, jos hän ei ole valmistunut ekologisessa mielessä.

Niukkuus on ymmärrettävää valtavirran taloustieteen olettamuksien ja ihmiskuvan kontekstissa, mutta jos lähdetään liikkeelle hyvin kasvatetusta, sivistyneestä, kohtuullisesta ja viisaasta yksilöstä, niin tilanne on toinen. Yhdestä näkökulmasta kilpailuun joudutaan siksi, että olemme haluttomia ja kykenemättömiä jakamaan resursseja muilla tavoilla. Jos oletetaan, että hyvä elämä koostuu harmoniasta, jossa resurssien edestä ei tarvitse taistella, vaan työnteko yhteisen hyvän eteen riittää, niin kilpailu ei ole nykyisessä määrin välttämätöntä. Tämä edellyttää luottamusta, joka on yleensä mahdollista lähinnä suhteellisen pienissä yhteisöissä. Myös nöyryyden oppiminen – tätä ei tule sekoittaa nöyristelyyn tai heikkoon omanarvontuntoon – tarkoittaa ihmisen haluttomuutta ylemmyyden tavoitteluun. Tässä kohtaa on tärkeintä huomata, että erilaisista ihmiskuvista seuraa erilaisia käsityksiä sosiaalisesta vuorovaikutuksesta sekä erilaisia käsityksiä resurssien niukkuudesta ja runsaudesta.

Nyt olen käsitellyt taloudellisesti määritellyn kilpailun keskeiset perusteet: kilpailu seuraa niukkuudesta, niukkuus seuraa ihmisen loppumattomista haluista ja tarpeista vapaassa yhteiskunnassa, jossa ihmisen on lupa ottaa resursseja itselleen omistusoikeuksien puitteissa. Tämän luvun pääotsikko ”Kilpailun harha” viittaa siihen, kuinka kilpailujattelu pohjaa hatariin kulttuurisidonnaisiin oletamuksiin, joista on tehty ”symbolista väkivaltaa” käyttäen universaaleja totuuksia. Nämä maallikon on helppo tulkita tieteelliseksi totuuksiksi. Symbolinen väkivalta perustuu kykyyn ja valtaan tuottaa ymmärrystä ja merkityksiä ohjaavia määritelmiä tuomatta esiin niitä valtasuhteita, jotka ovat tuotettujen merkitysten perustana (Bottome 1990, xv). Länsimaisen kulttuurin edustajat ovat luo-

neet tiedettä, jota on arvoneutraalin totuuden kaavussa viety ympäri maailman myöntämättä länsimaisen elämäntavan ja kulttuurin ylemmyyspyrkimystä. Globaali taloudellinen eliitti, johon taloustiede elimellisesti liittyy, on tuottanut eliittiä palvelevia ajattelutapoja, joiden avulla se on saavuttanut valtaa ja tehnyt itsestään legitiimin. Symbolisen väkivallan ehdot täyttyvät. (ks. Bourdieu & Passeron 1990.) Resurssista tulee esimerkiksi niukkoja vain osittain ihmisestä riippumattoman luonnon vuoksi. Ehkä suurin osa ihmisen niukkuuksista riippuu tarpeiden ja halujen tiettyyn elämäntapaan liittyvästä tulokinnasta. Ihmisiä voidaan kasvattaa omaksumaan erilaisia haluja ja toiveita sekä myös yhteistyökykyä ja ekologista valistuneisuutta (filosofisia perusteluita tälle Värri 2018). Ihmisen kasvatuksen kautta on mahdollista myös entistä valistuneempi ja ekologisesti tietoinen oman edun tavoittelu (Ikerd 2007, luku 7).

## Kaiken arvottavat markkinat. Voivatko markkinat määritellä kasvatuksen tavoitteet?

Kilpailuajattelun eräs keskeinen aspekti taloudellisessa ajattelussa koskee arvoa ja hintoja. Joutsenvirta kumppaneineen kirjoittaa, että hintajärjestelmä ja niukkuuden periaate määrittävät uusklassista talousnäkemyttä. Hintajärjestelmän kautta toimijat saavat tietoa siitä, mistä yhteiskunnassa on puutetta ja mitä on runsaasti. Hintajärjestelmä kertoo, mitä kuluttajat arvostavat ja mitä tuottajat tarjoavat ja millä ehdoilla. ”Käsitys siitä, mikä on arvokasta, perustuu siis kysyntään ja tarjontaan. Hyödykkeiden markkina-arvoa ei määritä niiden käyttöarvo, vaan vaihtoarvo.” (Joutsenvirta ym. 2016, 25–26; vrt. Hayek 2001.)

Kilpailu asiakkaista pakottaa tuottajat tehostamaan tuotantoa ja parantamaan tuotteiden laatua, jotta asiakkaat valitsisivat heidän tuotteensa. Kuluttajan näkökulmasta tuottajien kilpailu asiakkaista estää ryöstöhintoja, kun markkinahinta lähenee tuotantokustannuksia. Monopoli-asemassa tuottaja voisi pyytää kiskurihintoja ja käyttää kohtuuttomasti ihmisten hätää hyväkseen, joten monopoli on siitä syystä eettisesti ongelmallinen. Kilpailuviranomaiset valvovatkin, että kilpailua esiintyy riittävässä määrin eikä tilanne muodostu monopoliksi, kartelliksi tai oligopoliksi. Niin sanottu luonnollinen monopoli esimerkiksi valtion sähkön siirrossa tai koulutuksessa on eri asia, sillä kilpailu ei ole aina mahdollista tai mielekästä. Markkinoiden ajatus menee yleensä ottaen niin, että hinnat laskevat tarjonnan kasvaessa ja nousevat tarjonnan vähentyessä. Asiakkaat kilpailevat myös siis tuotteiden ostomahdollisuuksista ja edullisista kaupoista. Tässä on esitetty karkeasti modernin talouspolitiikan eräs keskeisin oppi, jonka mukaan vapaat

markkinat mahdollistavat suurimman mahdollisen taloudellisen tehokkuuden, ja hintasignaalien kautta voidaan tietää asioiden todellinen (markkina)arvo. Markkinat ohjaavat tuotantoa ja investointeja sinne, missä tuotanto on tehokkainta ja järkevintä. Vapaa kilpailu johtaisi näin suurimpaan kokonaistehokkuuteen ja järkevään työnjakoon. (Ks. esim. Keen 2001, 22; Ikerd 2007, 41; Saastamoinen 2011.)

Jo Adam Smithillä esiin tulleen esimerkin mukaan timantit ovat kalliita, koska ne ovat harvinaisia, eikä vesi maksa mitään, koska sitä on runsaasti. Paradoksaalisesti siis timantit, joita ilman voisimme elää (Smithin aikaan niitä käytettiin lähinnä koruissa) ovat kalliita, mutta kaikelle elämälle välttämätön vesi on halpaa. Vaikka nykyään taloustieteessä operoidaan lähinnä vaihtoarvon avulla, niin Smith erotti toisistaan käyttöarvon ja vaihtoarvon ja operoi kahdella arvon kategoriolla. Toiminta kahden arvon käsitteellä koettiin 1800-luvun klassisessa taloustieteessä hämmentävänä. 1870-luvun uusklassiset taloustieteilijät<sup>23</sup> tulivat apuun aikansa fysiikkaa ja matematiikkaa hyödyntävillä lähestymistavoilla: käyttöarvon ja vaihtoarvon ongelma ratkaistiin samaistamalla käyttöarvot vaihtoarvoihin. Menemättä liaksi yksityiskohtiin<sup>24</sup> voidaan huomata, että valtavirran taloustieteen näkökulmasta asioiden arvo määräytyy markkinoilla, kun (täydellisesti) kilpailullisissa olosuhteissa tuote asetetaan myyntiin. (Patel 2009, luku 4; ks. Mäki & Sappinen 2011, 292–294; ks. Keen 2001, 54–84.)

Onko sitten niin, että emme voi tietää hyvän koulutuksen tai kasvatukseenkaan arvoa ilman toisiaan vastaan keinotekoisilla markkinoilla kilpailevia kouluja? Kertovatko markkinat meille, mitä meidän tulisi arvostaa kasvatuksessa, kun lasten vanhemmat nähdään kasvatusta- ja koulutuspalveluita ostavina kuluttajina? Yksityistämistä on pidetty 90-luvun laman jälkeisessä Suomessa ratkaisuna lähes kaikkeen. Jos yksityistäminen ei toimi toivotulla tavalla, sanotaan kilpailua riittämättömäksi ja haikaillaan uusliberalistisen minimivaltion politiikkaan, jossa valtio ei tarjoa juuri mitään hyvinvointipalveluita, vaan lähes kaikki ostetaan yksityisiltä palveluntarjoajilta omakustanteisesti tai henkilökohtaisten vaikutusten kautta. Ilman rahaa jäädään ilman palveluita.<sup>25</sup>

Patelin huomio siitä, että myös inhimilliset arvot määrittävät nykyisin enenevässä määrin markkinoilla, pitää sisällään myös sen, kuinka kasvatusihanteet ja –tavoitteet määräytyvät markkinoilla ja markkinakilpailuissa (Patel 2009; myös Värri 2018; Hilpelä 2003). Otalalle ihminen voidaan ymmärtää kuin koneena, joka edellyttää investointeja huoltoon, jotta siitä saataisiin ”mahdollisimman hyvä teho irti”. Tärkein kilpailutekijä on

---

<sup>23</sup> Jevons, Menger ja Walras ovat tässä huomionarvoisia taloustieteilijöitä.

<sup>24</sup> Taloustieteen käsitteiden kokonaishyöty, rajahyöty ja niin edelleen olisi tarpeen talousteoreettisen ymmärryksen saavuttamisessa.

<sup>25</sup> Yksityinen-julkinen väittely on poliittisesti kuuma aihe 2000-luvun suomessa, jossa erilaiset maailmankatsomukset vaikuttavat huomattavasti.

Otalan mukaan kyky tuottaa uutta tietoa ja innovaatioita. Kansantaloustieteen uuden kasvuteorian mukaan taloudellinen kasvu ei riipu niinkään luonnonvaroista tai sijainnista, vaan tiedosta ja osaamisesta, joita tuotetaan tutkimuksen ja koulutuksen avulla. Ei Otala karsasta yksilön ”markkina-arvosta” ja opetusmarkkinoista puhumistakaan. (Otala 2002, 155, 161, 276, 308.)

On syytä uskoa, että markkinat eivät arvota viisaasti sellaisia seikkoja, joita ei ole tarkoitettu markkinahyödykkeiksi (esim. Joutsenvirta ym. 2016, 21; Värrä 2018; Hilpelä 2003). Markkina-arvottaminen perustuu liian kapea-alaisiin olettamuksiin, ja kasvatus edellyttää toimiakseen suhteellista autonomiaa, mikä tarkoittaa, että mikään kasvatuksen ulkopuolinen seikka ei saa liiaksi määrätä kasvatuksen sisällöstä ilman tarvittavaa asiantuntemusta ja käsityskykyä (Värrä 2018). ”Nykyihminen tietää kaiken hinnan, muttei minkään todellista arvoa” lause Oscar Wilden *Dorian Grayn muotokuvasta* kuvaa hyvin sitä, ettei arvoja ja markkinahintaa tule samaistaa toisiinsa, sillä tällä olisi inhimillisiä arvoja ja toimintamahdollisuuksia köyhdyttävää vaikutusta (Patel 2009). Monia asioita on otettava huomioon arvotettaessa inhimillistä todellisuutta ja ihmisenä kasvamisen hyveitä. Joitakin voidaan laskea numeroin helpommin tai vaikeammin, joitakin ei ollenkaan. Kaiken tyypistäminen markkinoilla arvotettavaksi hinnaksi voi tuottaa inhimillisen maailman moninaisuutta yksinkertaistavaa ajattelua ja myös populismia, joka on tullut 2000-luvulla tutuksi.

Taloustieteestä tuli markkinat lähtökohdaksen ottanut tieteenalansa noin 200 vuotta sitten, jolloin David Ricardon (1772–1823) esikuvana toimi fyysikko. Taloustieteilijät pyrkivät yhä luonnontieteellisen yleistäviin lakeihin ja matemaattisiin malleihin, joiden puitteissa todellisuutta oli pelkistettävä, jotta sitä voitiin matemaattisesti mallintaa. Luonnontieteellisestä orientaatiosta huolimatta talouden ajateltiin (ja ajatellaan) voivan toimia irrallaan luonnosta ja sitä koskevista laeista. 1800–1900-luvun taitteessa tehdyn valinnan seurauksena mekanistinen ja matemaattinen taloustiede on pitänyt pintansa, vaikka fyysikko onkin jo siirtynyt newtonilaisesta mekanistisesta mallista termodynaamiseen, elävien organismien jatkuvaa muutosta korostavaan maailmankuvaan. (Joutsenvirta ym. 2016, 253–254.)

## Järjellinen omaneduntavoittelu ja kilpailun perverssit insentiivit (motiivit)

Kilpailuajattelussa oman edun tavoittelu nähdään järjellisenä. Jos ihminen vapaaehtoisesti luovuttaa (Jokisaari & Pulkki 2017) tai antaa omastaan ilman vastavuoroisen hyö-

dyn saamista, tämä nähdään taloustieteen lähtökohdista joko järjettömänä tai epäsuorana omanedun ajamisena (Ikerd 2007, 24). Ihmisen ei tulisi taloustieteen mukaan koskaan antaa mitään ilmaiseksi, sillä palkitsisimme ihmisiä taloudellisesti arvottomasta. Hyväntekeväisyys palkitsee ihmisiä näiden tuottamattomasta toiminnasta ja rohkaisee heitä entistä suurempaan tuottamattomuuteen tulevaisuudessa. Ekonomistille on irrationaalista käyttää rahaa sellaiseen, josta emme saa hyötyä ja tällaisen irrationaalisuuden harjoittaminen sotkee talouden. (Ikerd 2007, 24.) Voi kysyä, onko taloudellinen järki järjestäytyneessä muussa kuin taloudellisessa mielessä ja kuinka pitkälle taloudellinen ajattelu on vieraantunut perustavista moraaliarvoista?

Vaikka markkinoista lähtevän rationaalisuuden ja moraalisen rationaalisuuden erottaminen toisistaan on aina ollut kyseenalaista, tätä tehdään yhä (Sandel 2012, 88). Monissa liiketoimissa lähtökohta, jossa moraaliset kysymyksenasettelut voidaan sivuuttaa, on liiketoiminnalle lyhytjänteisessä katsannossa hyödyksi (kvartaalikapitalismi). Hyödyksi liiketoiminnalle on sekin, että kaikkea ihmisen haluamaa ja tarvitsemaa kutsutaan arvoneutraalisti preferensseiksi (Sandel 2012, 89). Mutta kaikki liiketoiminnalle hyödyllinen ei ole elämää ylläpitävää ja ihmistä kasvattavaa. Tästä esimerkkinä on ollut ilmaisen äidinmaidonkorvikkeen jakaminen köyhiin maihin 50-luvulla. Ilmaisen korvikkeen käyttö lopetti monien äitien luontaisen maidonerityksen ja teki perheistä riippuvaisia korvikkeesta, josta tuli maksullista, kun ensin oli totuttu ilmaisen korvikkeen käyttöön. Tällainen toiminta on johtanut jopa 1,3 miljoonan vauvan kuolemaan ja vastaavasti miljoonien dollarien voittoihin. (Patel 2009, 58.). Esimerkiksi Nestle palkkasi 5000 sairaanhoitajan asusteita muistuttavaan uniformuun pukeutunutta myyjää äidinmaitokorviketta myymään ja suurin osa ostajista luuli myyjää sairaanhoitajiksi. Tämä johti Nestle-boikottiin ja boikotti onkin kokonaisuutena säästänyt vuosien varrella kymmenien miljoonien vauvojen hengen. (Isomäki 1996.) Järkyttävä äidinmaidonkorvike-esimerkki kuvaa myös tapaa, jolla keinotekoista niukkuutta ja suhteellista niukkuutta tuotetaan ja kuinka tästä voi seurata absoluuttista niukkuutta.

Normaalisti äidinmaidonkorvike-esimerkki nähdään, ei niinkään rohkean ennakkoluulottomana ja voitokkaana uusien markkinoiden avaamisena ja kilpailukeinona, vaan pikemminkin eräänä kapitalismin synkimmistä kriiseistä. Jos moraalisuuteen riittäisi lakien ja kilpailusääntöjen noudattaminen, niin on huomattava, ettei äidinmaitokorviketta myyneet yritykset rikkoneet lakeja, vaikka sairaanhoitajien pukuja muistuttavat uniformut voidaan nähdä harhaanjohtamisena (Isomäki 1996). Äidinmaitokorvike-esimerkki kuvaa myös bisneksen ja moraalin erottamisen seurauksia.

Kilpailussa ja taloudellisessa toiminnassa lähtökohtaletuksena on rationaalinen toimija, jonka itsekkyyttä voidaan luonnehtia itsekeskeisyydeksi ja jopa egoismiksi, jonka äärimuotona on psykopatia. Psykopaattisen toimijan leimallisin piirre on siinä, että sillä

ei ole toiminnalle sisäisiä, psykologisia, rajoituksia asettavaa omaatuntoa kertomassa toiminnan moraalittomuudesta. Psykopaatilta puuttuvat myötätunto ja omatunto. Psykopaatiatutkija Robert Hare on huolissaan siitä, että olemme menossa entistä enemmän sellaiseen suuntaan, jossa sallimme, vahvistamme ja jopa arvostamme psykopaattisia ominaisuuksia, kuten nopeaa toimintaa, vastuuttomuutta ja omatunnottomuutta. Kaikki kilpailunhaluiset ihmiset eivät tietysti ole psykopaatteja, mutta psykopaateilla on erityisen voimakas tarve nujertaa muita ihmisiä. Psykopaatilla on tapana tarkastella kaikkia sosiaalisia kontakteja hyötymistilaisuuksina ja kilpailun sekä valtataistelun areenoina, joissa vain yksi voi voittaa. (Hare 2004, 118, 130, 157, 189; ks. Patel 2009, 41–60.)

Gary Becker (1930–2014) on taloudellisen ihmiskäsityksen ja rationaalisuuden kannalta kiintoisa hahmo, sillä Beckerin mukaan taloudellinen lähestymistapa sopii kaikenlaisen inhimillisen käyttäytymisen ymmärtämiseen. Oli kyse aikuisista tai lapsista, rikkaista tai köyhistä, älykkäistä tai typeryksistä, potilaista tai terapeuteista, opettajista tai oppilaista, niin taloudellinen lähestymistapa oli Beckerin mukaan yhtä lailla toimiva. Beckerin *The economic approach to human behaviour* (1976) on ollut vaikutusvaltaisimpia teoksia siinä, että kaikkia elämänalueita on otettu hyöty-kustannusanalyysien piiriin. Becker ei hyväksynyt vanhaa taloustieteen määritelmää, jossa talous on materiaalien hyödykkeiden allokoimisen tutkimusta. Ihminen toimii Beckerin mukaan maksimoidakseen hyvinvointinsa kaikessa toiminnassaan. (Sandel 2012, 48–49.)

Taloudellinen lähestymistapa sopii Beckerin mukaan kaiken inhimillisen tutkimiseen ja hänen taloudellisen tutkimuksen malli pitää sisällään kolme perusideaa: (i) Kaikki ovat maksimoivia eläimiä, pitäen sisällään ihmiset, hallitukset ja yritykset. (ii) Homo economicus toiminta tapahtuu aina jonkinlaisilla markkinoilla. (iii) Homo economicus preferenssit ovat samoja kaikissa yhteisöissä. Myös demokraattinen päätöksenteko lähtee tässä liikkeelle markkinoista ja markkinasuhteista. (Patel 2009, 26–27.) Kaiken inhimillisen ymmärtäminen taloudelliseksi toiminnaksi, jossa kaikki maksimoivat omaa etuaan markkinoilla homo economicuksina, tarkoittaisi, että vastuumme ja roolimme lasten vanhempina, hoitajina ja opettajina ajateltaisiin ennen muuta taloudellisina hyötymissuhteina. Mutta taloudellinen rationaalisuus, jonka mukaan ihmisen toiminta motivoituu ennen kaikkea oman edun ja hyödyn laskelmoimisella, on monipuolisesti kyseenalaistettu ja kritisoitu ajatus (esim. Mäki & Sappinen 2011).

Amartya Sen kuului ensimmäisiin huomattaviin taloudellisen ihmiskäsityksen ja rationaliteetin kritikoihin 1977 julkaistussa artikkelissaan *Rational fools: A critique of the behavioral foundations of economic theory* (1990). Jos kilpaileminen nähdään yleisesti modernissa länsimaisessa poliittisessa ja taloudellisessa kulttuurissa järjellisenä, kuvastaa Senin otosikko sitä mahdollisuutta, että ihminen voi olla samanaikaisesti sekä taloudellisesti jär-

kevä että sosiaalisessa ja eettisessä mielessä typerä, ”rationaalinen typerys”. Senin mukaan egoismi nähdään määritelmällisesti rationaalisina valintoina. ”Tehdä rationaalisia valintoja” tarkoittaa oman etunsa laskelmointia. Jos ajattelemme puhtaasti taloudellista ihmistä, joka laskelmoi kaikissa päätöksissään vain taloudellista etuaan, on Senin mukaan kyseessä jotakuinkin ”sosiaalinen tollo” (moron). (Sen 1990.) Aidinmaitokorvike-esimerkkiä ajatellen nämä sanat eivät tunnu liioitelluilta.

Sandelin ”perverssien insentiivien” käsite on myös kasvatusfilosofisesta näkökulmasta kiinnostava. Jos motiiveilla tarkoitetaan niitä vaikuttimia, jotka saavat ihmisen (tai muun organismin) toimimaan tietyllä tavalla, on puhe insentiiveistä huomattavasti ka-peampaa. Insentiivi viittaa taloudellisiin kannustimiin toimia tietyllä tavalla. Perversio viittaa näiden kannustimien toimintaa ja sen motivoitumista vääristävään vaikutukseen. Vaikka ekonomistit yleensä olettavat markkinat arvovapaaksi ja ideologisesti neutraaliksi mekanismiksi, ei voi kiistää, etteivätkö markkinat pitäisi sisällään arvoja. Levit ja Dubner julistavat<sup>26</sup>, että insentivointi on modernin elämän kulmakivi ja taloustiede olisi perustaltaan insentiivien tutkimusta. On tyypillistä ekonomistiselle maailmankuvulle ajatella, että sellaista ongelmaa ei olekaan, jota ei voida ratkaista oikeilla insentiiveillä, olettaen beckeriläisittäin toiminnan kontekstiksi markkinat. (Sandel 2012, 60–65, 85–86; ks. Hahnel 2012, 88.)

Insentivoiva taloustiede ja (kriittinen) kasvatustiede toimivat samalla tontilla pyrkiesään muuttamaan maailmaa. Jos esimerkiksi kiitollisuuden opettaminen insentivoidaan maksamalla lapselle kiitoskorttien kirjoittamisesta, niin tämä voi oppia kiitollisuuden lisäksi ja sijaan paljon muutakin. Lahjuksin opettaminen voi tehdä itse asiassa kiitollisuuden oppimisesta vaikeampaa, sillä lapsihan oppii toimimaan taloudellisten kannustimien varassa sen sijaan, että oppisi kokemaan sisäistä tyydytystä kiitollisuudesta itsestään. (Sandel 2012, 60.) Taloustiede opettaa, että ihmiset reagoivat insentiiveihin, mutta moraalikasvatus ei ole taloustieteen ominta alaa. Insentivoinnin kautta ihminen voi oppia beckeriläistä maailmankuvaa, jossa kaikesta tulee taloudellista, koska kaikesta tehdään sellaista poliittisin valinnoin ja itsestään selvyyksinä opituin ajattelumallein ja identiteetein.

Sandelilla on useita esimerkkejä siitä, kuinka markkina-ajattelu ja kaiken ymmärtäminen taloudellisina suhteina *syryäyttää ihmisen moraalisia motiiveja*. Kun ihmisille maksettiin rahaa verenluovutuksesta, verenluovutusinto väheni. Raha verenluovutuksesta teki siitä tavanomaisen taloudellisen transaktion verrattuna auttamisesta saatavaan syvähenkisen itseisarvoiseen tyydytykseen. Seurauksena oli antamisen hengen heikentyminen. Toisena esimerkkinä voidaan mainita Israelissa päiväkotilasten vanhemmille asetetut sakot siitä,

---

<sup>26</sup> Kirjassaan *Freakonomics* (2006).



kun nämä hakivat lapsensa myöhässä päivähoidosta. Tästä seurasi, ei suinkaan taloudelliseen järkeen sopivaa myöhästymisten vähenemistä, vaan myöhästelyn lisääntymistä. Maksessaan sakkoa myöhästymisestä sakosta tulikin hinta, jonka he maksoivat lapsen ylimääräisestä hoitoajasta. Ajatus myöhästymisen oikeutuksesta lisääntyi, ja myöhässä hakemisesta tuli eräänlainen palvelu, mitä rahalla saattoi ostaa muiden hyödykkeiden ja palveluiden tapaan. Sisäinen moraalinen pyrkimys toimia oikein heikkeni, kuten myös velvollisuudentunto hoitohenkilökunnan hyvinvointia kohtaan. Ei-markkina motiivi hakea lapset ajoissa syrjäytyi markkinanormilla, jonka mukaan tietystä hinnasta on hyväksyttävää hakea lapset myöhässä. (Sandel 2012, 64, 122; ks. Frey & Jegen 2001.)

## Hobbesin kilpailullinen (ja sotaisa) ihmisluonto sekä vastustajuusdemokratia

Markkinanormien syrjäyttämät moraalinormit liittyvät historian pitkässä linjassa 1600-luvulla eläneen Thomas Hobbesin ihmiskuvaan, johon on tapana viitata kilpailullisen ihmisluonnon juuria etsiessä (esim. Mansbridge 1990, 3; Macpherson 1961; Kama 1988, 12; Casa 1989). Hobbesin vuonna 1651 julkaistun *Leviathan* kirjan mukaan elämä ”luonnontilassa”, eli ilman organisoitua yhteiskuntaa ja kaikkien yläpuolelle asetettua suvereenia hallitsijaa, on ”kaikkien sotaa kaikkia vastaan”. Hobbesin mukaan ihmiskunnalla on yleinen pyrkimys jatkuvaan ja väsymättömään vallan tavoitteluun, joka lakkaa vain kuolemassa. Luonnontilassa, jossa ihmiset siis elävät yhteiskunnasta riippumatta, ennen yhteiskunnan järjestämistä, ihmiset olivat suurin piirtein tasa-arvoisia, mistä seurasi ihmisille yhtäläinen toivo saavuttaa omia päämääriään. Kun kaksi tai useampi ihmistä havittelee jotain samaa, mitä molemmat eivät voi saada rajattomasti, tulee näistä henkilöistä vihollisia, jotka yrittävät alistaa tai tuhota toisensa. Hobbesilaisessa ihmisluonnossa piileekin kolme pääasiallista sodan syytä: kilpailu, erimielisyys (diffidence) sekä kunnia (glory). (Hobbes 1985, 161, 183–185; Macpherson 1961, 24–25.)

Hobbesin kolme sodan syytä, kilpailu, erimielisyys ja kunnia, eivät ole Macphersonin mukaan yhteiskunnasta riippumattoman ihmisluonnon piirteitä, vaan tietyllä tavalla yhteiskunnallistuneen ja ”sivistyneen” ihmisen opittuja piirteitä (Macpherson 1961, 24–29). Yksi syy Hobbesin epäsuositun ihmiskuvan sitkeyteen liittyy siihen, että hän onnistui muotoilemaan ihmiskuvansa luonnontieteen kannalta yhteensopivalla materialistisella ja mekanistisella tavalla. Merchantin mukaan mekanistisesta ajattelusta tulikin uuden ihmisyyttä, yhteiskuntaa ja kosmosta koskevan ajattelun synteesi. Uusi ajatus miinuudesta passioiden rationaalisenä hallintana koneenkaltaisessa ruumiissa alkoi korvata

orgaanista ajattelua, jossa minä oli elimellinen ja harmoninen osa yhteiskuntaa ja kosmosta. Edellä huomattiin, että mekanistisen ajattelun kautta luonnosta tuli kuollutta ja ulkoisesti manipuloitavissa olevaa materiaa sen sijaan, että ihminen olisi ollut orgaanisen järjestyksen harmoninen osa. Hobbesin ajattelu oli modernin ajan mekanistista sekä täysin yhteensopivaa markkinatalouden ja myöhemmän markkinatalouden parhaimmuudesta lähtevän poliittisen taloustieteen kanssa. (Merchant 1983, 212–214.)

Luonto on antanut kaikille yhtäläisesti lahjojaan, mutta tämä ei tarkoittanut, että ihmiset jakaisivat Hobbesin mukaan resursseja sopuisasti. Yhteiset resurssit, kuten yhteismaat, eivät olleet enää jaetun varallisuuden ja elannon hankinnan kohteita, vaan kilpailtuja ja kamppailtuja resursseja. Niitä, jotka eivät kilpailleet näistä resursseista, pilkattiin salaisesti, kuten Hardingin *Yhteislaidunten tragediassa*.<sup>27</sup> Yhteisistä resursseista ja yhteisesti jaetuista luonnonvarannoista tuli Hobbesin kautta kilpailun areenoita ja sellaisina analogisia taistelukenttiin, jossa tarvitaan lakia ja järjestystä. Hobbesin vastamyrkky orgaanisen yhteiskunnan harmonialle oli vaatimus laista ja järjestyksestä, joka toimi hyväksytyjen sääntöjen kautta. Sääntöjen kautta yksilö nivoutuu mekaanisesti ymmärretyn valtiokoneiston osaksi. Luonnon orgaanisuuden ja ihmisen sekä muiden eliöiden keskinäisriippuvuuksien ymmärrys toisaalta on kärsinyt vakavasti mekaanisesta ajattelusta, joka on Merchantin mukaan eräs ekologisten ongelmien perussy. (Merchant 1983, 210–212; ks. Harding 2011.)

Vaikka Hobbesin ajattelun päätelmiä ei voida pitää liberaaleina, hänen ajattelunsa lähtökohtien pitkälle viety individualismi leimallista myös meidän aikamme liberalismille (Macpherson 1961, 1). Ajatus siitä, että politiikka voisi legitimiä perustua omaneduntavoitteluun, tuli jo antiikin sofisteilta, mutta Hobbesin vaikutus modernin maailmankuvan ja taloustieteen muovautumiseen on kiistaton. Puolitoistatuhatta vuotta kristillisyyttä länsimaaisessa ajattelussa oli tehnyt omanedunajamisen ajatuksesta epäsuositun

---

<sup>27</sup> Hardingin (2011) tunnettu yhteismaiden tragedia viittaa käsitykseen yhteismaiden väistämättömästä liikkakäytöstä, koska ihminen toimii rationaalisesti hyötyään maksimoiden, mutta samalla käyttäen liikaa yhteistä resurssia omaksi hyödykseen. Hardingia (2011, 47) lainaten; ”heidät kaikki [yhteislaitumen käyttäjät] on sidottu järjestelmään, joka ajaa jokaisen heistä kasvattamaan karjansa määrää rajattomasti – vaikka maailma on rajallinen. Kaikki rynnivät kohti lopputuloksena olevaa hävitystä, vaikka jokainen tavoittelee vain omaa parastaan yhteiskunnassa, jossa uskotaan vapaaseen yhteismaan käyttöön.” Esimerkiksi Shiva (199, 53-57) kutsuu tällaista ”valheelliseksi yhteismaiden tragediaksi”, sillä Harding sivuuttaa yhteismaan yhteistoiminnallisen hallinnoinnin. Liberaalin individualismin sisäistänyt Harding ei näe yhteislaidunta yhteisön hallinnoimana alueena, vaan lähtee talousliberalismista, mikä yhteisöjen yhteisillä alueilla ei ole itsestään selvyyttä. Tärkeistä yhteisistä resursseista päätetään yhdessä. Harding lienee oikeassa siinä, että atomistisesti irrallisten omaneduntavoittelu johtaa tuhoon, muttei osaa ajatella asiaa amerikkalaisen sosialisationsa ulkopuolisin yhteistyön käsittein, vaan on sitoutunut hobbesilaiseen ihmisluontoon ja sisäisen pedon myyttiin (ks. Klama 1988). Kyse on todellisuudessa yhteisvarantojen (commons) yksityistämisen tragedia (Shiva 1999), atomistisen individualismin tragedia ja kilpailu tragedia.

poliittisessa ja taloudellisessa filosofiassa. Hobbesille oman edun tavoittelusta ja kilpailusta tuli puolestaan ennustettavia ja hallinnoitavia perustoja politiikan tieteelle ja yhteiskunnalle. Hobbes jakoi yhteiskunnan pienimpiin osatekijöihinsä, yksilöihin, joista hän taas rakensi kokoon yhteiskunnan. Hobbesille omaneduntavoittelusta tuli mekanistinen ja sekulaari perusta universaalille ihmiskuvalle, jota kautta voitiin rakentaa ennustettava ja hallinnoitava yhteiskunnallinen järjestys, jossa ihmiset eivät tuhoa toisiaan. Jos 1600-luvun alun Englannissa kristillinen moraaliksi oli vallitseva, niin 1600-luvun jälkipuoliskolla omaneduntavoittelusta tuli ase taistelussa monarkkia vastaan. Monarkki käytti yhteisen edun retoriikkaa ulkomaisia seikkailuja oikeuttaessaan, ja omaneduntavoittelu oli päinvastainen puhetapa, jota kautta alettiin legitimoida demokraattista ajattelua. (Mansfield 1990, 3-5.)

Demokraattista teoriaa rakennettiin Hobbesin pohjalta vastakkaisten etujen ja hyväksyttävien konfliktien ajatuksen varaan, kun kristillisessä ajattelussa tällainen ei saanut merkittävää suosiota. Uuden ajan filosofit, kuten John Locke, alkoivat painottaa konfliktien hyväksymisen tärkeyttä ja erimielisyyden normalisuutta yhteiskuntafilosofiasaan. Hirschman on osoittanut, kuinka 1600-1700-luvuilla alettiin uskoa, että ylimystön turhamaisten passioiden väkivaltaisuutta voitaisiin muuttaa perustamalla yhteiskunnallista elämää rauhanomaisten ja järjellisten intressien perustalle hyväksyen samalla intressien erilaisuudet rauhanomaisissa puitteissa. Mutta käsitys demokratiasta ja taloudesta rakentui Hobbesin väkivaltaisen ihmiskuvan varaan. Hobbes on ollut vaikutusvaltainen myös niin kutsutun ”adversary democracy”<sup>28</sup> teorian muodostumisessa. Kyseessä on nykyaikaakin kuvaava ajatus, että demokratia ei lähde käsityksestä, jonka mukaan päätöksenteon pitäisi perustua yksimielisyyteen. Sen sijaan kamppailevat intressit nähdään sallittuina ja demokratiaan kuuluvina. (Mansfield 1990, 6; Hirschman 1981; ks. Marcuse 1969, 130.)

Ihmisten vastustajuudesta lähtevästä demokratiasta (adversary democracy) tuli toisen maailmansodan jälkeen ja Schumpeterin myötävaikutuksella tavanomainen tapa ymmärtää demokratia. Tässä vastustaja-demokratiassa päätöksenteko konfliktienkin alaisuudessa nähdään mahdollisena. Schumpeterin vastustajuus-demokratiassa ei oleteta yhteistä hyvää tai yhteistä intressiä, vaan hobbesilainen kilpailullinen ihmisluonto nähdään ajattelun taustalla. Äänestäjät vain tavoittelevat omaa etuaan äänestyspäätöksiä tehdessään. Jos aikaisemmissa demokratia-käsityksissä oletettiin ihmisiä yhdistävä yleinen hyvä, niin tässä käsityksessä oletetaan lähtökohtainen intressien konflikti ja erimielisyys. Tällaisen ihmiskuvan ja demokratiakäsityksen kautta voitiin tieteellistää politiikan tutki-

---

<sup>28</sup> Vakiintunutta suomennosta tälle käsitteelle ei tietääkseni ole. Adversary sana viittaa yleensä viholliseen, vastapuoleen, vastustajaan tai kilpailijaan.

musta. Yhteisestä edusta ja solidaarisuudesta motivoituneet ihmiset eivät tällaiseen demokraatiakäsitykseen toisaalta sovi. Käsitystä voidaankin pitää yksipuoleisena, osittaisena, ideologisena ja kulttuurisena. (Mansfield 1990, 8-16.) On selvää, että ihminen ei ole vain oman edun tavoittelija, vaikka sekin on meille tarpeellista (ks. Ikerd 2007, luku 7). Yhtä lailla toimimme altruistisesti, solidaarisesti ja velvollisuudentuntoisesti, kuten Amartya Sen on huomauttanut (Sen 1990; Mansfield 1990, 16).

Hobbesin Englannin ja länsimaiden historiaan kytkeytyvä ajattelu on yksi esimerkki siitä yksipuolisuudesta, jolla ihmisluontoon on liitetty arvottavasti joitakin ominaisuuksia samalla, kun toisia ominaisuuksia on vähätelty. Ihminen tavataan aina kulttuureissa, kulttuurisesti ja historiallisesti rakentuneen kielen ja kieleen liittyvien arvojen kantajana, eikä koskaan sellaisena puhtaana ”luontona”, johon nämä eivät olisi painaneet leimaansa. On helppo myöntää, että ihmisluonto on olemassa, mutta sitä voidaan pitää kilpailullisena vain triviaalissa mielessä. Ihmisellä on kilpailullinen luonto yhtä varmasti, kuin ihmisellä on kilpailua karttava ja yhteistyöhön sekä rauhalliseen jälkeläisten kasvatukseen, empatiaan ja työteliäisyyteen suuntautuva ”luonto”, kuten jo 1900-luvun puolivälin evoluutioteoriassa tiedettiin (esim. Montagu 1952; de Waal 2009).

Hobbesin ihmiskuva lähtee pelosta, joka saa ihmiset liittymään yhteen ja hakeutumaan turvaan toistensa väkivallalta (Hobbes 1985). Tämä on ihmisen elämälle ja itsensäilytykselle väistämätön horisontti. Mutta on monia muitakin väistämättömiä horisontteja, kuten talous – ihmisen tarpeidentyydytys – ja ekologia, joiden molempien kreikkalainen kantasana on kotia tarkoittava sana, *oikos* (Shiva 1999, 13). Kasvatus on osa ihmisen tarpeidentyydytystä ja siten selviytymistä. Kukaan ihminen ei selviä tai ylipäänsä tule ihmiseksi varsinaisessa mielessä ilman pitkäjänteistä hoivaa ja huolenpitoa, kasvatusta, johon liittyy runsaasti altruismia. Ja pelosta motivoitunut toiminta on usein ajattelultaan sameaa ja vääristynyttä. Ihmisen luonnossa on monia mahdollisuuksia psykopaatista Äiti Teresaan ja kasvatuksen kautta on tapana valikoida kasvaville ihmiselle pikemminkin ylösnostattavia kuin alaspainavia virikkeitä hyväksi ihmiseksi kasvamiseksi.

## Kilpailullinen ihmisluonto evoluutioteorian perillisenä ja luonnonlait yhteiskunnassa

Jos Smithin ja Hobbesin rooli modernin kilpailuajattelun rakentumisessa on ollut suuri, niin samaan joukkoon lukeutuu myös Charles Darwin (1809–1882) sekä hänen ajatteluun yhteiskuntaan soveltavat sosiaalidarvinistit, joista tunnetuimpana Herbert Spencer (1820-1903). Darwinista tuli länsimaisten tieteiden klassikko hänen 1859 ilmestyneen kirjansa *Lajien synty* ja siinä esitetyn evoluutioteorian ansiosta. Nykyisellään evoluutiota

voidaankin pitää biologian tärkeimpänä käsitteenä, jonka merkitys ei kuitenkaan jää biologiseen ajatteluun, vaan se vaikuttaa kauas biologian rajojen ulkopuolelle (Mayr 2003, 15). Mayrin mukaan evoluution käsite onkin vaikuttanut merkittävästi nykyihmisen ajatteluun, ellei jopa määrännyt sitä. Evoluutiivinen ajattelu liittyy toisaalta Darwinia pidempää ajattelun murrokseen.

Vuosina 1750–1850 evoluution ja edistyksen ajatukset levisivät biologian lisäksi kielitieteeseen, sosiologiaan, filosofiaan ja muillekin tieteenaloille. Jos aikaisemmassa maailmankuvassa uskottiin asioiden muuttumattomuuteen, niin evoluution käsite viittaa muuttumiseen ja kehittymiseen. Edistyksestä onkin tullut modernin uskomusjärjestelmän kulmakivi myös evoluutioteoriasta riippumatta. Vaikka Jean-Baptiste Lamarck oli esittänyt evoluutioteorian jo vuonna 1809, niin Darwinin todisteet ja perustelut vuonna 1859 merkitsivät ”ihmiskunnan suurinta intellektuaalista vallankumousta” tällä saralla. Darwin haastoi maailman muuttumattomuuden ajatuksen sekä selitti, miksi eliöt ovat niin hyvin sopeutuneita omaan paikkaansa luonnossa. Darwin tarjosi luonnollisen selityksen lajien kehitykselle ja synnylle. (Mayr 2003, 15–32; ks. Simpson 1963, 151–174.) Lajit kehittyvät Darwinin mukaan olemassaolon taistelussa, kilpailussa toisiaan vastaan, kun olosuhteisiinsa hyvin sopeutuvat menestyvät ja jatkavat sukua ja ne, jotka eivät sopeudu olosuhteisiinsa, eivät pääse sukuaan jatkamaan (Darwin 2002).

Ihmisen luonnolliseen kilpailutaipumukseen liitetään ja niitä perustellaan tyyppillisesti darvinistisilla sloganeilla, kuten ”vahvimpien eloonjääminen”, ”syö tai tule syödyksi”, ”olemassaolon taistelu”, ”taistelu kynsin hampain” ja niin edelleen. Kyse on laajasti omaksutuista ajattelumalleista, jotka Ashley Montagu vuonna 1952 ilmestyneessään kirjassa *Darwin, competition, and cooperation* näki vanhentuneina jo oman aikansa evoluutioteoriasta saavutetun tietämyksen valossa. Sikäli kun sloganit kuuluivat aikansa valtaviertatieteen käsityksiin, ei ole ihme, että ihmiset vuonna 1952 sekä tänäkin päivänä jatkavat uskomista näiden ajattelutapojen (luonnon)tieteellisyyteen. (Montagu 1952, 9.)<sup>29</sup>

Monet evoluutioteoriaan liitetyt virhekäsitykset eivät tulleet Darwinilta itseltään vaan Herbert Spenceriltä, joka ei kursaillut eettisten päätelmien tekemistä Darwinin biologiasta esimerkiksi vapaiden markkinoiden ja kilpailun edistämiseksi. Poliittisesti evoluutioteoreettisen ja lajien kehitystä luonnossa kuvaavan kilpailun soveltaminen ihmisyhteiskuntaan on ollut luonteenomaista erityisesti oikeistolle. Peter Singer on pohtinut toisaalta myös evoluutioteorian vasemmistolaisia ulottuvuuksia. (Singer 1999, 10–11.)

Mistä evoluutiossa on yleispiirteissään kyse? Evoluutio viittaa siis muutokseen populaatioiden periytyvissä ominaisuuksissa. Darwinille evoluutio tarkoitti luonnonvalinnan

---

<sup>29</sup> Tässä ei ole mahdollista esittää nykyaikaisen evoluutiivisen biologian yksityiskohtia (ks. Mayr 2003), vaan tarkoitus on oikaista joitakin huomattavampia kilpailuajatteluun liitettyjä virhekäsityksiä ja ennakkoluuloja, joita kutsun toisinaan populaaribiologistisiksi virhepäätelmiksi.

kautta tapahtuvaa lajien kehitystä. Ernst Mayrin mukaan Darwinin luonnonvalinta on eliminaatioprosessi, jossa kunkin sukupolven vanhemmat ovat omien vanhempiensa jälkeläisiä joko siksi, että he ovat onnekkaita tai siksi, että heillä on ympäristöön sopeutumiseen soveliaita ominaisuuksia. Luonnonvalinta eliminoi ne kaikki sisarukset, joilta ei jää jälkeläisiä. (Mayr 2003, 186–195.) Nykyaikaisen evoluution kuvaus on kiinnostavaa kilpailuajattelun ja ansion käsitteen kannalta, sillä Mayrin mukaan evoluutio on kaksivaiheinen prosessi, jossa sekä sattuma ja onni että eliön selviämistä edistävät ominaisuudet vaikuttavat suvun jatkamiseen. Mayrin mukaan ”evoluutio on sekoitus sattumaa ja välttämättömyyttä”. Tämän lisäksi evoluutio on ei-teologinen prosessi, mikä tarkoittaa, ettei luonnonvalinta pyri johonkin tavoitteeseen, kuten valkoisten, vaaleahiuksisten ja sinisilmäisten lisääntymismenestykseen ja elintilan valloittamiseen. Darwinin kelvollisimpien eloonjääminen ja olemassaolon taistelu olivat lainauksia Spenceriltä, ja Darwinkin näki, että jokainen eläin, kasvi tai muu eliö taistelee elämänsä jokaisena hetkenä säilyäkseen hengissä. (Mayr 2003, 186–195.)

Jos kyseessä on saaliseläin, se taistelee saalistajia vastaan, saalistaja taistelee saaliista sekä muita saalistajia vastaan. Tarina lienee tuttu, sillä se on osa länsimaista maailmankatsomustamme, jonka opimme esimerkiksi luontodokumenteista (Relander 2004). Vähemmän tunnettua on, että Darwin totesi, että ”aavikon reunalla kasvavan kasvin sanotaan taistelevan elämänsä puolesta kuivuutta vastaan, vaikka asianmukaisempaa olisi sanoa, että kasvin elämä on riippuvaista kosteudesta”. (Darwin 2002, 93; Mayr 2009, 195.) Riippuvuus kääntyy siis hobbeslaisessa länsimaisessa maailmankuvassa taisteluksi. On olennaista huomata, että Darwin totesi *Lajien synnyssä* (2002, 93) käyttävänsä ”olemassaolon taistelun” -käsitettä ”laajassa ja kuvainnollisessa merkityksessä, sisällyttäen siihen eliöiden riippuvuuden toisistaan ja, mikä tärkeämpää, ei ainoastaan yksilön elämän, vaan myöskin suvun säilymisen”. Darwin puhuu olemassaolon taistelusta sanojensa mukaan ”mukavuuden vuoksi” ja vain etäisessä ja kuvainnollisessa mielessä voidaan sanoa, että esimerkiksi puut taistelevat keskenään olemassaolosta (Darwin 2002, 93). Miksi Darwin koki käsitteen sitten mukavaksi? Ehkä hän vain tarvitsi tieteelliset universaalisuusvaatimukset täyttävän käsitteen evolutiivisen muutoksen teorialleen riippumatta mistään ennalta asetetuista (teleologisista) luonnon päämääristä?

Soveltaen Montagun (1952, 28–31) huomioita Darwinin omasta sosiaalisesta ja historiallisesta kontekstista, ”olemassaolon taistelun” käsitteen ”mukavuus” voidaan nähdä kiinnostavassa valossa. ”Olemassaolon taistelun” sanaparsi tuntui sopivalta kenties siksi, että se sopi hänen elämänpiiriinsä, arvomaailmaan sekä maailmankuvaan, mihin hän oli tottunut. Darwin syntyi 1809 teollistuvassa Britanniasta, joka oli kehittymässä suurimmaksi imperialistiseksi maailmanvallaksi, mitä maailma on päällään kantanut. Mekanis-

tisen ajattelun aikakaudella Darwin antoi mekanistisen selityksen evoluutiolle, joka selityi kilpailulla. Darwinin biologia sai Montagun mukaan suuresti vaikutteita aikalaisajattelusta ja -kontekstista. Imperialismiin kuulunut kansojen ja näiden resurssien haltuunottoakin saatettiin selittää ottajan ylivermaisella älykkyydellä ja kehityksellä – kelpoisuudella – joka teki koulutetuista valkoisista miehistä muita sivistyneempiä ja kyvykkäämpiä. (Montagu 1952, 28–31, 77-90.) Kuten tuonnempana kolonialismin kohdalla tarkemmin käy ilmi, universaalien kilpailun ajatuksen kautta on voitu oikeuttaa imperialistista kansojen, resurssien ja alueiden haltuunottoa ja yhdenlaisen kulttuurin ylemmyyttä suhteessa muihin.

Kilpailullisen ihmisluonnon taustalla on ajatus siitä, että luonnonlakeja voidaan soveltaa myös ihmisten yhteiskuntaan ja että luonto voi kertoa meille arvovapaasti sen, mitä me olemme. Joseph Townsend (1739–1786) ja hänen teos *Dissertation on poor laws* (1786) olivat keskeisiä sen ajatuksen muodostumisessa, että luonnonlakeja voidaan soveltaa ihmisten yhteiskuntaan. Kirjassaan köyhäinlaeista Townsend kuvaa ennen Malthusia ja Darwinia ”uudella tasapaino”, joka seurasi koirien ja vuohien välisestä ”olemassaolon taistelusta” Tyynenmeren saarella. Tarina vuohista ja koirista pienehköllä saarella kuvasi sitä, kuinka eläinten heikoimmat yksilöt heittävät henkensä ensimmäisenä ja toimeliaimmat ja elinvoimaisimmat pysyvät hengissä ja jatkavat sukua. Townsandin mukaan ruoan määrä säätelee populaatioita, myös ihmisten määrää, ja tarina toimikin sekä Malthusin väestöteorian että Darwinin evoluutioteorian innoittajana. Tarinalla oli suuri merkitys aikansa poliittisen taloustieteen muotoutumiselle ja myös nykyaikainen taloustiede operoi erilaisilla ”tasapainotiloilla”. Polanyin mukaan on mahdollista, ettei esimerkiksi vuohista ja koirista olisi ollut sen suurempaa vaikutusta moderniin yhteiskuntaan, jollei Townsend olisi johtanut siitä köyhäinlakiin sovellettavaksi tarkoitettuja periaatteita. (Polanyi 2009, 192–195; Townsend 1786; Malthus 1798.) Eräänlainen kilpailullinen ihmisluonto näkyy Townsendinkin tarkastelun taustalla, ihmisluonto, joka sopii aikansa Britannian poliittiseen ilmapiiriin.

Malthusin väestölaki kertoi siis, että väestö lisääntyy aina nopeammin (eksponentiaalisesti) kuin ruuan tuotanto (joka lisääntyy lineaarisesti) (Malthus 1798; Saastamoinen 1999). Malthus ei kannattanut köyhäinhoitoa, koska se vain kannustaisi hankkimaan lisää lapsia, mistä seuraisi lisää köyhyyttä ja absoluuttista niukkuutta. Malthus ehdotti köyhäinhoidon lakkauttamista ja korvaamista kasvatuksella, joka opettaisi työläistä auttamaan itse itseään. (Malthus 1798; Saastamoinen 1999.) Malthusia voi jälkikäteen (anakkronistisesti) arvioiden pitää sosiaalidarvinistina ja samaa voi sanoa Townsandin köy-

hänlakeja koskevasta tutkielmasta (1786). Eräänlaista sosiaalidarvinistista sosiaalipedagogiikkaa ennakoiden myös Townsend ajatteli, että vain nälkä voi kannustaa köyhiä työntekoon.<sup>30</sup>

Brittiläinen yhteiskunta 1700-luvulla pakotti köyhiä työhön ja takasi myös minimitoimeentulon, mikä tuotti Townsendarin mukaan liaksi pahaan tahtoa, melua ja väkivaltaa ollakseen yleisesti hyödyllistä ja tuottavaa. Nälkä oli sen sijaan Townsendarin rauhanomainen ja hiljainen kannustin, kaikkein luonnollisin motiivi työskentelyyn ja toimeliaisuuteen. Orjat on pakotettava työhön ja vapaat miehet (freeman) tulee jättää oman arvostelukykynsä varaan, kunhan he kunnioittavat yksityisomaisuutta ja sopimuksia. (Townsendarin 1786, sect. III.) Nälästä tuli myös uusi lähtökohta politiikan tutkimukselle, eikä tällainen groteski nälän sosiaalipedagogiikka ole vierasta 2010-luvun Suomessakaan. Uusliberalistinen ideologia haluaa estää tulonsiirtopolitiikan, sillä se loukkaa uusliberalistien oikeutta määrittää mahdollisimman pitkälle itse oman palkkansa käyttämiskohteista (esim. Nozick 1988, 167-174). Yhteistä tällaiselle nälän sosiaalipedagogiikalle ja politiikan tutkimukselle on Polanyin mukaan se, että ihmisenkin haluttiin nähdä luonnonolion koirien ja vuohien tapaan. Townsendarin onnistui sivuuttaa poliittinen kysymys ihmisten hallitsemisesta, kun ihmistä ajatellaan luonnonolion muiden eläinten tapaan. Jos Smithillä oli humanistinen ajatus, että talous on osa yhteiskunnan moraalista järjestystä, niin tämä näkemys hylättiin. Smithille ihminen ei ollut pelkkä olemassaolostaan taisteleva luonnonolio, vaan valtion, perheen ja ihmiskunnan muodostaman kansalaisjärjestyksen osa. Kilpailunhalulle ja voitontavoittelulle asettivat Smithin ajattelussa rajat järki ja ihmisuus, inhimillisuus. (Polanyi 2009, 193-196; Smith 2002.)

Townsendarin myötävaikutuksella köyhien vajavaisuudesta tuli eräänlainen luonnonlaki, joka laajasti hyväksyttiin. 1800-luvulla, kun markkinaideologia oli saavuttanut suosiota ja tunnettuutta, köyhien auttaminen tuli lopettaa Townsendarin (ja Malthusin) mukaan täysin järjettömänä. Keskeisenä syynä oli paitsi käsitys luonnosta ja olemassaolon taistelusta, myös esiin nouseva ajatus markkinoiden itseohjautuvuudesta. Townsendarin mukaan köyhien auttaminen heikensi paitsi motiivia työntekoon, myös ”Jumalan ja luonnon kauneutta ja harmoniaa”. Mikään järjestelmä ei voi olla hyvä Townsendarin mukaan, jos ei se ensinnäkin rohkaise teollisuutta, taloudellisuutta, alistumista sekä käskysuhteita ja toiseksi säätele ihmispopulaatiota työvoiman kysynnän avulla. Työkyvyttömät ja köyhät voidaan tässä ajattelussa jättää hyväntekeväisyyden armoille. (Townsendarin 1786, sect. VII, sect. XIV; Polanyi 2009, 199-203; vrt. Malthus 1798, 24-31.)

Kilpailusta oli siis jo ennen Darwinia, Townsendarin myötä, tullut fundamentaalinen ja ”luonnollinen” sosiaalinen kategoria, jota kautta myös kilpailullinen ihmisluonto tuli

---

<sup>30</sup> Tällaista ajattelua on tietysti esiintynyt myös riippumatta Townsendarista.



oletetuksi. Klassisen taloustieteen ratkaisulla oli tässä suhteessa ratkaiseva merkitys (Polanyi 2009, 212–213). Kun markkinataloutta sääteleviä lakeja alettiin hiljalleen ymmärtää ja selittää, nämä lait luettiin *luonnon* alaisuuteen. Ihmisen taloutta koskivat samat lait kuin Townsendarin vuohia ja koiria. Ihmisetkin kuolevat ja elävät kilpaillen ravinnosta ja lisääntymismahdollisuuksista kuten eläimet. Pyrkimyksestä vapaasti kilpailtuihin markkinoihin tuli sama asia kuin luonnon omien lakien toteutumisen salliminen: ”Taloudellista yhteiskuntaa säätelivät lait, jotka eivät olleet enää ihmisen säätämiä”. (Polanyi 2009, 213–216.)

Townsendarin, Malthusin, Spencerin ja Darwinin ajatukset olivat keskeisiä kilpailullisen ihmisluonnon ajatuksen rakentumiselle. Koko ajatuksen kiistanalaisuus ja ideologisuus on voitu sittemmin kepeästi sivuuttaa, kun kilpailu tulee ihmiselle luonnosta, jota vastaan kenenkään järkevän yksilön ei kannata taistella. Samalla rakentui eräänlainen musta aukko länsimaiseen maailmankuvaan, jonne järjen valoa on voitu vain vaivoin ohjata. ”Ihmisellä nyt vaan on kilpailullinen luonto, jolle emme voi mitään” on tullut hokemaksi ja uskomukseksi, jolla kysymykseen mahdollisesta ihmisluonnon laadusta on vastattu jo ennen kysymyksen esittämistä. Kasvatus ekologisesti hedelmälliseen ei-kilpailulliseen, yhteistyötä painottavaan, vaatimattomaan, nöyrään ja ihmisten ja muiden eliöiden keskinäisriippuvuuksia ymmärtävään suuntaan on hidastunut, kun olemme kevytmielisesti asettaneet kilpailullisen ihmisluonnon kyseenalaistamattomaksi olettamukseksi. Evoluutioteoria ajattelun taustalla on tosin vanhentunutta (de Waal 2009).

## Päivitettyä evoluutioteoriaa: prososiaalisuus luonnonvalinnassa

Mikä sitten on nykyaikaisen evoluutioteorian suhde kilpailuun? Sellaisilla käsitteillä, kuten ”olemassaolon taistelu” tai ”sopivimpien eloonjääminen” (survival of the fittest) on ollut paleontologi Simpsonin mukaan ”eettisiä, ideologisia ja poliittisia heijastumia, jotka eräissä tapauksissa olivat ja ovat edelleen vähintäänkin onnettomia”. 1900-luvun puolivälissäkin kehitysopin tutkijat eivät aina välittäneet oikaista iskusanon tuottamia väärinkäsityksiä. Vakavimpaan luonnonvalintaprosessin väärinkäsitykseen on johtanut *taistelun* käsite, jonka Darwin siis tarkoitti lähinnä metaforaksi. Taistelu on ongelmallinen käsite, sillä se tuo mieleen suoran ja tietoisin ottelun (edellä: suora kilpailu). Luonnonvalintaan liittyy joskus taistelua, tavallisesti ei. Silloin, kun taistelua on mukana, se voi vaikuttaa myös luonnonvalintaa vastaan. Onkin Simpsonin mukaan epäoikeutettua yleistää, että luonnonvalinta olisi aina tai edes kuvainnollisissa mielessä taistelun seu-

rausta. Darwinistista luonnonvalintaa onkin arvosteltu siitä, että se näytti puhtaasti negatiiviselta tekijältä, jonka tiliin ei voisi lukea evoluution myönteisiä tuloksia kuten altruismia. (Simpson 1963, 132-135.)

Nykyisin luonnonvalinnalla nähdään myös myönteinen tehtävänsä. Lisääntyminen on tavallisesti rauhallinen prosessi, ”johon ajatus taistelusta ei todellakaan kuulu mukaan”. Useammin luonnonvalintaa edistävät sellaiset asiat kuin parempi integroituminen ekologiseen tilanteeseen, saatavissa olevan ravinnon tehokkaampi käyttö ja ryhmän sisäisten ristiriitojen, siis taistelujen, selvittelyminen. Ryhmän sisäiset riidat ja taistelut voivatkin olla esteenä lisääntymiselle, joten luonnonvalinta voi suosia rauhanomaista ainesta. Toisaalta luonnonvalintaan voi liittyä sellaisten ympäristömahdollisuuksien hyödyntäminen, jotka eivät ole kilpailun kohteena tai joita muut lajit käyttävät tehottomasti hyväkseen. (Simpson 1963, 133-134.) Kilpailun välttäminen voi olla siis ”kilpailuetu” populaation menestykselle. Populaation voitonhimo, kyvyttömyys hävitä tai hyväksyä epäonnistumisia, voidaan nähdä piirteinä, jotka eivät edistä integroitumista ryhmään.

On korostettava, että uudistettu kuva evoluutiosta ja luonnonvalinnasta ei kiellä kilpailua ja taistelua. Kyse on sen sijaan yksipuoleisen ja värittyneen kuvan täydentämisestä sellaisilla asioilla kuin parempi jälkeläisten hoito, parempi integroituminen ekologiseen tilanteeseen sekä luonnon tasapainon ylläpitäminen ja yhteistyö. (Simpson 1963, 133; de Waal 2009.) Kilpailuideologia on liian yksipuolista. Se näkee kilpailuhengen ja aggressiivisuuden suurena motivationaalisenä voimana ja innovaatioiden lähteenä. Kilpailu ei kuitenkaan toimi yksistään ja erillään yhteistyön hengestä ja solidaarisuudesta, jotka ovat myös fundamentaalisen tärkeitä ilmiöitä. (Group of Lisboa 1995, 98.)

Montagun mukaan Darwinin kohtalokas virhe oli malthusilaisen olemassaolon taistelun doktriinin omaksuminen ja sen soveltaminen koko eläinkuntaan. Koska ihmiset lisääntyvät ruuan tuotantoa nopeammin, olemassaolon taistelu on malthusilaisessa katsannossa väistämätöntä. Ihmisen kykyä yhteistyöhön, jakamiseen ja niin edelleen (itsekasvatus) ei tässä luonnonlaissa huomioida. Kuva muistuttaakin hobbeslaista sotaa. Malthus oli alun perin käyttänyt olemassaolon taistelua kuvaamaan oman aikansa merkantilistista sivilisaatiota, jossa kauppasota (war of commerce) oli todellisuutta. Talouden sota oli eräs Darwinin ajan metafora ja myös käytäntö. Polanyi näkeekin, että talous on ollut läheistä sukua ryöstelylle, merirosvoukselle, metsästykselle, löytöretkille ja sodalle (vrt. kolonialismi). Kaupankäynti on voinut olla sotaa osin itsessään ja siihen on liittynyt sotaisia elementtejä, vaikka Montagun kuvaama luonnon sotaisuus (the war of nature) ei pidä asiallisesti ottaen paikkaansa. Mikään muu eläin kuin ihminen ei käy sotaa organisoituna toimintana. (Montagu 1952, 46-47; Rodrik 2016, 26-32; Polanyi 2009, 116-117; Malthus 1798; ks. Fry 2006; ks. Perkins 2016.)

Montagun (1952) *Darwin, competition, and cooperation* teoksen keskeinen viesti on, että myös yhteistyö kuuluu luonnonvalintaan. Sekä kilpailu että yhteistyö ovat yhtä ”luonnollisia”, yhteistyökyky voi olla kilpailua huomattavasti tärkeämpikin, vaikka luonto tai evoluutioteoria ei voi kertoa meille sitä, mikä on moraalisisessa mielessä ja ihmisen yhteiskunnan kannalta oikein tai väärin. Kasvatuksen kannalta on kiinnostavaa, että on mahdollista tehdä valintoja näiden väliltä. Montagun mukaan evoluutioteoria ja biologia ovat osoittaneet meille, että yhteistyö on myös evolutiivinen ja adaptiivinen hyöty. Evoluution näkökulmasta kelpoisuus tai kyky sopeutua menestyksekkäästi ympäristöön, on erityisesti ryhmän ominaisuus ja yksilön menestys on riippuvaista ryhmän menestyksestä. Ryhmä menestyy pikemminkin tekemällä yhteistyötä kuin kilpailun kautta, vaikka sitäkin esiintyy. Populaation ja sosiaalisuuden näkökulmasta myös altruismia voidaan perustella evolutiivisesti, vaikka naturalistit ovatkin usein halunneet maalata yksipuolisen kuvan evoluutiosta sotaisana ja armottomana taisteluna. (Montagu 1952, 58-72; Pulkkinen 2003; de Waal 2009.)<sup>31</sup>

## Sosiaalidarwinismi, uusliberalismi ja populaaribiologia

Kilpailullisen ihmisluonnon ajatus vastaa lähinnä kristityn valkoisen eurooppalaisen miehen maailmankuvaa 1800-luvulta (usein Brittein saarilta) ja sellaisena perustuu ideologisesti ja kulttuurisesti värittyneille tulkinnoille, joissa on parhaimmillaankin kyse osatotuuksista (ks. Group of Lisboa 1995, 142; de Waal 2009). On kuitenkin tunnettua, että vanhentuneet teoriat ja käsitykset jatkavat elämäänsä pitkään senkin jälkeen, kun ne on huomattu tieteellisesti puutteellisiksi (Quiggin 2014; Isaksson & Jokisalo 2005a). Vaikka kuva luonnonvalinnasta ja evoluutiosta on monipuolistunut ja laajentunut, niin vanhakantainen ja ideologisesti väritynyt evolutionismi elää vahvasti osana uusliberaalia arvo maailmaa (Verhaeghe 2014).

Uusliberalismin keskiössä on markkinoiden rajoittamattoman toiminnan puolustaminen, progressiivisen verotuksen ja tulonsiirtojen vastustus sekä äärimmäisen yksilönvapauden puolustus (Kymlica 2002, 102-103). Muita ydinpiirteitä on vapaa yrittäminen ja kauppa sekä vahva yksityisomaisuuden turva. Uusliberalistista valtiota luonnehditaan usein minimivaltioksi tai yövärtijavaltioksi, sillä siihen ei kuulu esimerkiksi suomalaiseseen yhteiskuntaan kuuluvaa maksutonta koulutusta sekä universalismin ajatukseen perustuvaa terveydenhuoltoa ja sosiaaliturvaa. Minimivaltioon kuuluu lähinnä maanpuolustus, poliisi, oikeuslaitos ja kaupan vapautta ja sopimusten pitämistä valvovia instituutioita.

---

<sup>31</sup> Altruismin sija ihmisluonnon ja evoluutiosta on eräs biologian filosofian keskeinen tutkimuskenttä (esim. Richards 2000; de Waal 2009).

(Harvey 2007, 2.) Uusliberalisti Hayekin mukaan valtion tehtävä on tarjota kaikilla yhtäläinen vapaus tavoitella omia päämääriään. Mutta valtio ei saa asettaa tavoitteita yksilölle, vaan ainoastaan abstrakteja sääntöjä ja niitäkin minimaalisesti, sillä valtion asettamat tavoitteet tarkoittaisivat orjuutta vastaavaa tilaa, oli kyse demokraattisesta hyvinvointivalttiosta tai Neuvostotalitarismista. (Hayek 1998, 84–85.)

Uusliberalismin isähahmoihin kuuluvan Hayekin mukaan kilpailua on suosittava kaikkialla, missä se on mahdollista. Hayek vastustaa, että yksilöllisten pyrkimysten välinen koordinointi tapahtuisi jollain kilpailua korvaavalla tavalla. Hayek torjuu yhteiskunnallisen suunnittelun sosialismina, mutta edellyttää, paradoksaalisesti, kilpailun toimivuuden suunnittelua ja varmistamista valtion toimin. Ennen kaikkea kilpailujärjestelmä edellyttää Hayekin mukaan (i) toimivaa oikeusjärjestelmää, joka ehkäisee petosta ja vilppiä. Kilpailujärjestelmä edellyttää myös (ii) rahaa, (iii) markkinoita, (iv) omistusoikeutta, (v) sopimusvapautta, (vi) omistajan voittoa hänen omaisuuden mahdollistamista palveluista sekä (vii) vastuuta omaisuuden muille aiheuttamista haitoista. (Hayek 1995, 59–64.)

Hayek on toisaalta siinä kiinnostava, että hän kuuluu harvoihin poliittisen filosofian keskustelijoihin, joka eksplisiittisesti puhuu kilpailun hyveellisyyden puolesta, kun yleensä tämä lähinnä oletetaan. Aikamme hengessä on paljon uusliberalistisia piirteitä, josta kasvatustilafilosofiassakin on oltu huolestuneita (esim. Hilpelä 2003; Värrä 2002). Ei ole itsestään selvää, että moraalisubjektiksi kasvu onnistuu entiseen tapaan, jos moraalihorisontin keskiössä on kilpaileminen (Hilpelä 2003; Värrä 2002). Uusliberalismi on kiinnostava kilpailun filosofian kannalta sekä myös siksi, että siinä manifestoituu selvästi sosiaalidarwinistiset tendenssit (Verhaeghe 2014, 77–86), jotka muistuttavat Townsendarin ja Malthusin groteskeja ajattelumalleja eivätkä kestä vertailua esimerkiksi 2000-luvun ihmisoikeusajatteluun.

Sosiaalidarwinismiksi voidaan kutsua ajattelumallia, jossa yhteiskuntapoliittisia kannanottoja tehdään vedoten kyvykkäämpien eloonjäämiseen ja siten lajin parhaimpien yksilöiden lisääntymiseen, mistä seuraa lajin jalostumista. Vastaavasti sosiaalidarwinistien mukaan köyhäinlait, joilla tarjotaan ihmisille minimitoimeentulo, ovat haitallisia, koska ne ovat luonnottomia ja kehittävät ihmislajia huonoon suuntaan. On siis sosiaalidarwinismin mukaan parasta antaa köyhien kuolla kuin auttaa tai suojella heitä. Näin jäljelle jäävät vain parhaat, jotka saavat jatkaa sukuaan. Sääli ja myötätunto häviäjiä kohtaan olisi omiaan vain pitkittämään heikomman aineksen selviytymistä. Siitäkin on siis hyvä luopua ja antaa luonnon hoitaa asia. (Gronow 2006, 143.) Sosiaalidarwinismi voidaan pelkistää kolmeen väitteeseen: (i) yhteiskunnallista ja biologista muutosta ohjaavat samat periaatteet, (ii) tämä muutos on progressiivista, edistyksestä, ja johtaa parempiin yhteiskuntamuotoihin, ja (iii) kehitystä auttavia tekijöitä ei tule rajoittaa, vaan pikemminkin

niitä tulisi tukea. Kaksi ensimmäistä kohtaa koskevat yhteiskunnallisen kehityksen luonnetta, viimeinen on normatiivinen ja poliittinen väite. Käytännön tasolla tällainen sosi-aalidarwinismi merkitsi ”luonnollisen” kilpailun mahdollistamista ja valtiollisten insti-tuutioiden mahdollisimman vähäistä puuttumista vapaan kilpailun toimintaan. Vahvim-pien menestys ja vapaa kilpailu nähdään tämän ajattelutavan valossa yhteiskunnan ko-konaisuudelle suotuisana. (Ylikoski & Kokkonen 2009, 33.)

Kansantaloustieteilijä Kanniainen tuo esiin<sup>32</sup> evolutiivisen kilpailun käsityksen, joka näyttää olevan laajasti jaettu länsimaissa. Kanniainen moittii konfliktien ratkaisemista koskevaa optimismia, koska se sivuuttaa elämän perustavan lainalaisuuden: ”Jokaisen elävän organismin sisään on rakennettu geneettinen käsky lisääntyä”. Tämä johtaa Kan-niainen mukaan kaikkialla luomakunnassa käytyyn kamppailuun niukoista resursseista. Hän jatkaa: ”Biologian mukaan elämän tarkoitus ei ole synnyttää hyvää vaan säilyä. Bio-logisen käskyn toteutuminen johtaa selviytymiskamppailuun muita luontokappaleita vastaan.” Yksi ihminen voi Kanniainen mukaan irtaantua tästä lainalaisuudesta, mutta koko populaatio ei kykene. ”Uskottava sitoutuminen rauhaan puuttuu, koska jokaisessa asustaa opportunistimin geeni.” Sitoutuminen rauhansopimuksiinkaan ei voi tässä ajatte-lussa eliminoida pysyvästi konfliktien perussyytä, sillä sopimus ei ole vakaa tila, tasa-paino, vaan sitoutuminen on vajaata sekä altista opportunistille ja hyväksikäytölle. Kan-niainen kannattaakin kauhun tasapainoa, joka on huonompi vaihtoehto rauhansopimuk-sille mutta kuitenkin tasapaino<sup>33</sup>. Kauhun tasapainon toimivuudesta hän ottaa esimerk-kinä sen, ettei ydinaseita ole käytetty 70 vuoteen. (Kanniainen 2015.)

Yllä kuvattu biologistinen argumentaatio sortuu helposti Ylikosken ja Kokkosen ku-vaamaan freudo-darwinistiseen virhepäätelmään, jossa sekoitetaan toisiinsa evolutiiviset ja psykologiset tarkoitukset. Tästä esimerkkinä taipumus sekoittaa toisiinsa psykologi-nen itsekkyyks ja evolutiivinen itsekkyyks, jotka ovat aivan eri asioita. Psykologinen itsekkyyks ja altruismi liittyvät toimijan motiiveihin, joita voi olla vaikka pyrkimys voittaa kaikki muut tai tuottaa hyvinvointia pyyteettömästi. Evolutiivinen itsekkyyks ja altruismi liittyvät taas siihen, ketä tai mitä tietty käyttäytymistaipumus tai muu ominaisuus todel-lisuudessa hyödyttää. Evolutiivisen hyödyn mitta on aina kelpoisuus, kun taas psykolo-gisiin motiiveihin liittyy tuskin koskaan pohdintaa kelpoisuusvaatimuksista. Itsekkyyks ja altruismi ovat evolutiivisessa tarkastelussa teknisiä termejä, joiden yhteys arkikäsitteisiin ja ihmisen psykologisiin ominaisuuksiin on heikko. Evolutiivisessa itsekkyydessä ja alt-ruismissa on kyse geenien valikoitumisen logiikasta, mihin psykologinen itsekkyyks tai epäitsekkyyks voivat vaikuttaa eri tavoilla ja eri yhdistelminä tilanteista riippuen. (Ylikoski

---

<sup>32</sup> Kyse on mielipidekirjoituksesta HS 15.2.2015

<sup>33</sup> Tasapainotiloista taloustieteessä ks. Kuorikoski & Lehtinen 2013.

& Kokkonen 2009, 24-25.) Edellä tuotiin esiin, kuinka psykologinen itsekkyyks tai aggressiivinen kilpailunhalu voi esimerkiksi haitata ryhmän lisääntymismenestystä ja siten geenien siirtymistä jälkipolville. Eli psykologinen altruismi voi olla evolutiivisesti ”itsekästä” eli luonnonvalintaa ja eliön suvun jatkumista edistävää.

”Biologian mukaan elämän tarkoitus ei ole synnyttää hyvää vaan säilyä” -lause antaa ymmärtää teleologisesti, että biologisen luonnontutkimuksen kautta voitaisiin saavuttaa riittävä käsitys elämän tarkoituksesta, tuosta filosofisesta ikuisuuskysymyksestä. Elämän tutkiminen on biologian ominta alaa, mutta nykyisen tiedekäsityksen valossa on vaikea nähdä, miten se voisi kertoa meille elämän tarkoituksen. ”Biologisen käskyn toteutuminen johtaa selviytymiskamppailuun muita luontokappaleita vastaan” lause antaa ymmärtää deterministisesti, että ihminen olisi jonkinlainen ”itsekkäiden geenien” kilpailuun koodaama toimija korkeintaan rajoitetulla tahdonvapaudella. Kannianen (2015) arvostelee Kantin etiikkaa nojatuolifilosofiasta, jossa ei oteta huomioon evoluutiobiologian lainalaisuuksia. Arvostelua voi kummeksua, sillä siinä tunnutaan lähtevän liikkeelle siitä, että evoluutiobiologia voisi kertoa meille etiikan ydinsisällön, tai ylipäänsä jotain siitä, mikä on eettisesti arvokasta. Ihmis- ja yhteiskuntatieteiden valtavirran puitteissa kuvitelma on vähintäänkin kummallinen. Joidenkin geenien selviäminen tarkoittaa lähinnä sitä, että ne ovat auttaneet sopeutumaan johonkin ympäristöön (Ylikoski & Kokkonen 2009, 114). Ympäristöön voi sopeutua monilla tavoilla, ja sopeutuminen evoluutioteoriassa on aina paikallista, eikä koskaan globaalia tai universaalia paremmuutta (Ylikoski & Kokkonen 2009, 114). Kuitenkin kilpailuajattelussa lähdetään usein liikkeelle sellaisista evoluutiobiologisista lähtökohdista, jossa biologiset lainalaisuudet kertoisivat meille objektiivisesti sen mitä ihminen on, tai millaiseksi ihmisen politiikkaa voidaan muotoilla.

Koko sosiaalidarvinistinen ajatus, että evolutiivinen kehitys on moraalisesti hyvä asia, on lähtökohdissaan epätieteellinen ja ideologinen väite. Jos (ja kun) evoluutio otetaan tosiasiana, niin tähän voidaan soveltaa tunnettua Humen giljotiinia, jonka mukaan tosiasiasta ei voi johtaa arvoja. Evoluution kuva täydentyy koko ajan. Esimerkiksi Lynn Margulis (1999) näkee symbioosin keskeisenä evoluutiota ja lajien kehitystä selittävänä tekijänä. Evoluutiosta lajien kehitystä biologiassa selittävänä teoriana ei seuraa, että ihmisen olisi hyvä jäljitellä sitä yhteiskunnassa, kuten sosiaalidarvinistit ajattelevat. Populaaribiologia virhepäätelmiseen ja ideologisuuteen ei kuitenkaan ole nykyisinkään tavatonta.

Yhdenlainen kilpailun määrittelyyn liittyvä ajatus, jonka rajoittuneisuus edellä tuotiin esiin, koski niukkuutta. Tässä kohtaa on mielenkiintoista huomata, että sekä evoluutioteoria että taloustiede näkevät kilpailun ja taistelun syynä niukkuuden, joka taloustieteessä seuraa ihmisen loputtomista haluista ja tarpeista. Darwinin mukaan resurssien,

kuten ruuan niukkuus, pakottaa eliöt olemassaolon taisteluun (Darwin 2002, 94; Isaksson & Jokisalo 2005a, 190–191). Darwin toteaa malthusilaisesti: ”Koska yksilöitä syntyy enemmän kuin näitä on mahdollista jäädä henkiin, on olemassaolon taistelu välttämätöntä.” Koska populaation tarvitsemat luonnonvarat ovat usein rajallisia, joutuvat samaan populaatioon kuuluvat yksilöt olemassaolon taisteluun keskenään. Toinen olemassaolontaistelun muoto on lajien välinen kilpailu. (Darwin 1859/2002, 94, 108; Mayr 2003, 209, 306; Malthus 1798.)

Sikäli kun evoluutioteoriasta ja sen tulkinnoista on tullut osa modernia maailmankuvaa, on Marglinin (2009) huomio taloustieteen ja modernin maailman perususkomusten yhteneväisyydestä olennainen. Niin taloustiede kuin biologiakin ovat muiden tieteiden tavoin aikansa lapsia, jotka ammentavat aikansa uskomusjärjestelmistä kaikkine vahvuuksineen ja puutteineen. Varsin yhtenäisenä, ja tieteestä arvovaltaansa ammentavana, tämä uskomusjärjestelmä on ollut erittäin vaikutusvaltainen.

## Ansio ja sattuma feodalismista sosiaalidarwinismiin ja liberaaliin demokratiaan

Jo Aristoteles totesi: ”Kaikki myöntävät, että oikeudenmukaisuus ilman lisämääreitä perustuu ansioihin” (Aristoteles 1991, 127). Ansion ajatus on pitkään kuulunut sivilisaatiomme johtaviin periaatteisiin, ja se on ollut keskeinen periaate kilpailun oikeuttamisessa (Caillois 2001, luku 8). Kilpailua pidetään reiluna ja oikeudenmukaisena juuri siksi, että sen ei pitäisi suosia ketään esimerkiksi syntyperän tai varallisuuden perusteella, vaan ainoastaan oma suoritus ja kyvykkyys ratkaisevat.

Meritokratian käsitteen isänä tunnettu Michael Young on kirjoittanut: ”Vuosisatoja yhteiskunta on ollut kahden suuren vastakkaisen periaatteen taistelukenttänä: onko vallinnan perusteena oleva perhe vai ansio.” Aristokratian valta ja feodalismi perustuivat perheeseen. Resurssit, kuten omaisuus, arvonimet, virat ja tuotantovälineet, siirtyivät suvun sisällä sukupolvelta toiselle. Jos feodalismissa syntyperä määräsi, niin demokratiassa ansion periaate ratkaisee. Uusimman ajan alkuna pidetään Youngin *Meritokratian nousu 1870-2033* -teoksessa vuotta 1870, jolloin Englannissa toteutettiin koulu-uudistus ja virkamiehet alettiin valita kilpailukyvyyn perusteella sukulaisuuden sijaan. Youngin mukaan ansio ei ole kuitenkaan vielääkään yksin valikoitumista määräävä tekijä. Synnynnäisillä ja perityillä seikoilla on yhä merkitystä ihmisten asemien rakentumisessa. (Young 1967, 17-27.)

Kun feodalistisessa yhteiskunnassa omaisuuden, arvonimien, virkojen, tuotantovälineiden ja niin edelleen periytyminen nähdään epäreiluna ja epäoikeudenmukaisena sekä

tehottomana, demokratiassa kilpailuperustainen ansion määräytyminen ottaa synnynnäisyyden paikan. Osa liberaalin yksilöllisyyden ajatusta on, että yksilö voi tehdä itsestään vapaasti mitä haluaa, eikä syntyminen tiettyyn säätyyn ole ratkaisevaa. Monet tutkijat ovat kuitenkin huomauttaneet, että vaikka ansion periaate on hyvä periaate, se ei käytännössä aivan toimi. Caillois ei näe sattumaa (alea) ja kilpailullista ansion määräytymistä (agon) niinkään toistensa vastakohtina kuin toisiaan täydentävinä periaatteina. Kilpailuissa ansioituminen ei pysty poistamaan onnekkouden ja sattuman merkitystä. (Caillois 2001, 114.)

Saanko esimerkiksi unelmatyöni, riippuu siitä, kuka muu sattuu samaa työtä juuri sillä hetkellä hakemaan. Sattuvatko työhön valitsijat arvostamaan juuri niitä ominaisuuksia ja meriittejä, joita juuri minulla on, vai jotain muuta? Olenko liian nuori tai vanha, väärää sukupuolta tai puhunko sellaisin käsittein, jotka eivät ole haastattelijan näkemyksen mukaan ajankohtaisia? Vaikka tällaisten asioiden ei tulisi liberaalissa demokratiassa ja tasa-vertaisuuslakien perusteella vaikuttaa, lait eivät voi poistaa erilaisia mieltymyksiä, jotka toimivat myös tietoisuutemme ulkopuolella, alitajunnan tasolla. Laein ei voida pakottaa ihmisten sosiaalisia suhteita toimiviksi ja haastattelutilanteessa yhden haastattelijan ”hyvä tyyppi” voi olla toiselle haastattelijalle jotain muuta. Ansio voidaan muutenkin määrittellä lukemattomin tavoin riippuen ihmisen arvomaailmasta ja poliittisesta suuntautuneisuudesta, vaikka objektiivisuuteen ja tieteelliseen arvoneutraliteettiin pyritäänkin. Onnekkouden ja sattuman merkitystä ei voida poistaa demokraattisessakaan järjestelmässä tai erottaa näiden merkitystä yksilön ansioitumisesta. Kuinka paljon ”oikeassa paikassa oikeaan aikaan” oleminen onkaan määritellyt ihmisten menestymistä ja urapolkua!

Ansioperiaate on ollut siis keskeinen osa murroksessa feodalismista demokraattisempiin ja egalitaarisempiin yhteiskuntiin ja on kiintoisaa, kuinka yhtä ja samaa ansion käsitettä on käytetty sekä Spencerin sosiaalidarvinismissa että liberaalin filosofian perusperiaatteissa. Herbert Spencerillä (1884) ansio (desert ja merit) tarkoitti kykyä hankkia elämän perusedellytyksiä, kuten ruokaa, suojaa ja kykyä paeta vihollisilta. Kun ihminen asetetaan kilpailuun oman lajin edustajien kanssa sekä antagonistisiin suhteisiin toisten lajien edustajien kanssa, hän menestyy ja lisääntyy sen mukaan, kuinka hänen kelpoisuutensa sallii. Jos yksilöä palkitaan hänen keltomuudestaan (inferiority), niin tämä johtaisi keltottoman aineksen lisääntymiseen ja keltollisten lisääntymisen haittaamiseen. Tällä olisi Spencerin mukaan lajia degeneroivaa vaikutusta. (Spencer 1884, ch.3; ks. de Waal 2009.)

Spencerin ajatus siitä, että yksilöä palkitaan hänen keltomuudestaan, on vähintäänkin outo. Leivän antaminen nälkää näkevän perustarpeeseen kuuluu eri kategoriaan palkkion kanssa. Häädänalaisen auttaminen on jotain muuta kuin palkitsemista, ja ansion



käsitteen soveltaminen tässä kontekstissa tuo esiin sen heikkouden halveksunnan, mikä on luonteenomaista monille sosiaalidarvinisteille. Ansion ajatus on kiinni selvästi erilaisista sosiaalisista todellisuuksista, ideologioista ja kulttuureista. Vanhassa hindujen kastijärjestelmässä esimerkiksi ylempään kastiin syntynyt on synnynnäisesti ansioitunut ja paarialuokkaan kuuluva ali-ihminen<sup>34</sup>. Sekä liberaali demokratia ansioineen että hindukonteksti karmoineen näyttävät olettavan, että ihmisen olisi mahdollista erottaa yksilön ansio niistä asioista, jotka riippuvat ylyksilöllisistä tekijöistä. Tämähän ei usein ole mahdollista, ja tiedollinen nöyryys onkin näissä asioissa aina paikallaan.

Spencer ei ollut kasvatukselle irrelevantti radikaali, vaan laajasti vaikutusvaltainen ajattelija, joka julkaisi yhteiskuntapolittisia näkemyksiään ahkerasti ja tarjosi aikansa sivistyneistölle yhtenäisen tieteellisen maailmankuvan (Gronow 2006, 139; Saari & Harni 2016). Spencer julkaisi suomennetunkin kirjan *Kasvatus* (1924), jossa hän näkee kasvatuksen tehtäväksi ”valmistaa ihmistä täydellisesti elämään”. Spencer jakaa tärkeyden mukaan pääluokkiin ne toiminnot, jotka muodostavat ihmiselämän: 1) itsesäilytys, 2) välillinen itsesäilytys hankkimalla elämän tarpeet, 3) lasten kasvatusta ja kurissa pito, 4) hyvän yhteiskunta- ja valtiolaitoksen voimassapito, 5) toiminnot, jotka anastavat elämämme joutohetket mielitekojen ja tunteiden tyydyttämiseen. Näin ollen kasvatusta, joka tekee ihmisen kykeneväksi itsesäilytykseen, on arvoasteikossa ylinnä ja muut tulevat tämän jälkeen. (Spencer 1924, 16-27; Saari & Harni 2016.) Syystä tai toisesta Spencer ei näyttänyt kiihottavan voitonhimon ja kilpailunhalun kasvatukseen (ks. Spencer 1924, luku 4). Spencerillä yhdistyi yhteiskunnallinen ajattelu, biologia ja kasvatusta toisiinsa ja hän ylisti laissez-faire-kapitalismia, mahdollisimman vapaata kilpailua, valtion puuttumattomuutta talouteen sekä yksilöllisyyttä (Isaksson & Jokisalo 2005a, 200; ks. Gronow 2006, 140–141).

Townsendin ja monien aikalaistensa tavoin Spencer suhtautui avoimella halveksunnalla köyhiin. Hän erotti tiukasti julkisen elämän ja yksityisen perhe-elämän toisistaan todeten, että perhe-regiimin sekoittaminen valtio-regiimiin tuottaisi kohtalokkaita seurauksia. Kun vahvat eivät puutu kyvyttömien köyhyyteen, holtittomien hätään ja toimettomien nälkiintymiseen, on kyse Spencerin mukaan kaukonäköisestä hyväntahtoisuudesta. Ihmisen täytyy sopeutuakseen sivistyneeseen sosiaaliseen tilaan hävittää hänen alkukantaisuutensa. (Spencer 1884, luku 3.) Tässä onkin nähtävissä tuonnempana käsiteltävä kolonialistinen ajattelumalli, jossa erotetaan jyrkästi sivistys ja alkukantaisuus muiden dualismien ohella.

Mitä merkitystä Spencerillä on 2000-luvulla? 2000-luvun populistiset liikkeet näyttävät, ettei sosiaalidarwinismi kaikesta julmuudestaan huolimatta ole kuollut ja kuopattu.

---

<sup>34</sup> Tuskin on kärsivälle paljon merkitystä sillä, selitetäänkö hänen kärsimystään omilla ansioilla tässä elämässä vai monissa elämissä (karma)

Sosiaalidarvinistinen populaaribiologia on elossa aikamme uusliberalistisessa ajattelussa ja sen sosiaaliset näkökulmat ääri-individualistisesti sivuuttavassa ansion ajatuksessa (Verhaeghe 2014). Sosiaalidarvinistisia käsityksiä elätellään myös liberaalin demokratian piirissä, ja ne ovat vaarassa sekoittua uusliberalististen ansion ajatusten kanssa. Esimerkiksi Nozick (1988, 167-174) suree, kuinka hyvinvointivaltion kautta ylläpidetyt auttamisjärjestelyt loukkaavat (progressiivisen) veronmaksajan omistusoikeutta omaan palkkaansa.

Elmgren on analysoinut uusliberalistista meritokratiaa<sup>35</sup>. Elmgren puhuu monien taivoin meritokratian myytistä, jonka mukaan luulotellun arvoneutraalit ja reilut proseduurit voisivat määrittää objektiivisesti sen, kuka ansaitsee mitäkin. Meritokratia on myytti siinä mielessä, että ansioitumisen kriteerit kallistuvat aina johonkin ideologiseen suuntaan, jolloin kilpailua voidaan käyttää vallan välineenä. Meritokratian myytin myötä erilaiset dualismit sekä diskriminaatiot, kuten seksismi ja rasismi, on ymmärretty arvoneutraaleiksi tosiasioiksi, joiden puitteissa kilpailumenestystä jaetaan. (Elmgren 2015.) Valloinen länsimainen ihminen (usein kristitty keski-ikäinen mies) on voinut osoittaa ylivoimaisuutensa, kun hän on itse saanut määritellä kilpailun kohteet, kilpaillut taidot ja ominaisuudet sekä vielä kilpailun säännöt. Globaali talouskilpailu ei näin ollen ole kaikkiin osallistujiin nähden tasavertaista ja arvoneutraalia.

Vaikka kilpailullista ansion määräytymistä ei voi demokraattisessakaan kontekstissa erottaa onnekkuudesta, sattumasta ja ympäristötekijöistä, niin Sennetin (2004, 77) mukaan syvällä modernin yhteiskunnan ytimessä on ajatus, että menestyksen ainoana vaatimuksena on yksilöllinen kyvykkyys. Jos ajatellaan vaikkapa ansioitumista maailman talousjärjestelmän yhteydessä, voi kysyä, onko pitkä teollistumisen historia meriitti, kun protektionismin avulla talouttaan kehittäneet valtiot vaativat teollistumisensa alkuvaiheessa olevia valtioita avaamaan talouttaan oletetun tasavertaista kilpailua varten (ks. Rodrik 2016)? Huomio kiinnittyy yleensä vain yksittäisten toimijoiden suorituksiin, mutta paljon kiinnostavampaa on, että kenen, minkä periaatteiden ja millaisten historiallisten oikkujen kautta tulevat laadituiksi ne periaatteet ja säännöt, joilla ansiot erotetaan ansiottomuudesta.

## Yliyksilölliset seikat yksilön menestyksen taustalla

Liberaali-demokraattisen tasa-arvon, tasavertaisuuden ja ansion ajatusten sovittaminen niin sanottuun synnyinsattumaan on keskeinen yhteiskunnallinen ongelma (Caillois

---

<sup>35</sup> Elmgrenin käyttää apunaan Girardotin 2011 julkaistua kirjaa *La Société du mérite – Idéologie méritocratique & violence néolibérale* -kirjaa

2001, 113). Pohjoismaisissa hyvinvointivaltioissa kasvatus- ja koulutusjärjestelmän keskeisenä ajatuksena on ollut juuri tasa-arvo (Ahonen 2003). Ihmisille on pyritty luomaan suhteelliset tasavertaiset lähtökohdat menestykseen riippumatta synnynnäisestä kasvuympäristöstä sekä muista synnynnäisistä piirteistä. Synnyinsattumasta johtuvia eriarvoisuuksia on pyritty kompensoimaan tarjoamalla erityistä tukea sitä tarvitseville (esim. Ahonen 2003; Koski & Nummenmaa 1995). Koulutuksellinen tasa-arvo onkin ollut paitsi olennainen osa pohjoismaista hyvinvointijärjestelmää, myös yksi niistä tekijöistä, jotka ovat PISA-menestyksen myötä tuoneet suomalaiselle koulujärjestelmälle maailmanmainetta (Simola 2015). Vaikka kuinka kompensoisimme erilaisin yhteiskunnallisin vaikutuskeinoin näitä synnyinlahjoina saatuja erilaisuuksia, jotta mahdollisimman monelle halukkaalle avautuisivat ovet sosiaaliseen liikkuvuuteen omien kykyjensä pohjalta, ei synnynnäisen onnekkouden mahdollisuutta onnistuta poistamaan (Caillois 2001, 113). Sosiaalisen ja kulttuurisen pääoman käsitteiden isä, sosiologi Pierre Bourdieu (1930-2002), onkin huomauttanut: ”Koska kyvykkyyseroja ei voida erottaa perityn pääoman mukaisista sosiaalisista eroista, on koulujärjestelmällä taipumus säilyttää olemassa olevat erot” (Bourdieu 1998, 31-32).

Ajatus yksilön ansiosta kuuluu liberaalin filosofian perusolettamuksiin. Tässä kirjassa liberalismilla viitataan yksilön vapautta, autonomiaa ja itsensä toteuttamista arvostavaan filosofiaan, josta on tullut modernissa maailmassa niin laajalti jaettava, että samoja arvoja kannattavat puolueet vasemmalta oikeaan (Saastamoinen 1999). Kilpailullisen ansion kannalta on keskeistä muistaa, että liberaali filosofia kehittyi feodalismia vastustavaksi ajattelumalliksi, joka viitoitti tietä egalitarismiin, yksilönvapauteen, kapitalismiin ja demokratiaan aikana, jolloin ihmistieteet olivat varsin alkeellisesti kehittyneitä. Ihmis- ja yhteiskuntatieteet 1900-luvulla ja 2000-luvulla ovat selventäneet, mitä yksilö tarkoittaa. Yksilön minuus rakentuu kasvatuksen ja sosiaalisen vuorovaikutuksen kautta eikä koskaan irrallaan näistä. Näin sekin, mitä yksilö pitää yksityisimpänä ja omimpana minuuksenaan, on rakentunut yhteisesti jaetun kielen, kulttuurin, uskonnon ja historian kautta (esim. Taylor 1989).

Esimerkiksi Bourdieun mukaan ihminen on sekä sosiaalisesti määrätynyt että yksilöllisesti toimiva. Bourdieu välttää sekä rakennesosiologian determinismin, jossa ihminen olisi pelkkä sosiaalisen rakenteen tuote, että äärimmäisen individualismin, jossa yksilö on sosiaalisista konteksteista irrallinen itsemääräytyvä yksilö tai ”rationaalinen valitsija” (homo economicus). Bourdieun ihmiskäsityksessä ihmisellä on eräänlainen ”käytännöntaju” ja mieltymysten järjestelmä, joka sisältää omaksuttuja havaitsemis- ja jaotteluperiaatteita. Nämä havainto- ja jaotteluperiaatteet ovat kestäviä tiedollisia rakenteita, jotka ovat tulosta objektiivisen sosiaalisen todellisuuden ruumiillistumisesta yksilöön. Habituksen käsite on Bourdieun tunnetuksi tekemä ja se kuvaa juuri käytännöntajua

siitä, mitä annetussa tilanteessa pitää tehdä. Habitusta voidaan kutsua eräänlaiseksi ”pelisilmäksi”, jonka kautta ihminen tietää, mitä tehdä vaihtuvissa tilanteissa eräänlaisen sosiaalisesti omaksutun ”vaistonsa” perusteella. (Bourdieu 1998, 36.)

Kilpailumenestys on liberaali-demokraattisen sivilisaation maailmankuvassa yleistä hokemaa lainatakseni ”vain itsestä kiinni”, vaikka ajatus kuvaa tarkemmin ottaen uusliberalistista ääri-individualismia kuin maltillisempia liberalismiin muunnelmia. ”Kaikki on itsestä kiinni” voidaan ainakin tosiasiaväitteenä hylätä suoralta kädeltä. Jos kaikki olisi itsestä kiinni, niin voisin rakentaa kaupungin ajatuksen voimalla ja pysäyttää yksin ilmastomuutoksen. Lause ei ole silti täysin absurdi erityistilanteissa kannustuksena, jos ei ole vaaraa sen kirjaimellisesta ymmärtämisestä tai kohtuuttomuuksista. (Pulkki 2014a.)

”Vain itsestä kiinni” -ajattelu on hyvä esimerkki siitä, kuinka uusliberaalissa ideologiassa meriitin käsitteestä on tullut Elmgrenin (2015) mukaan totalisoiva käsite: kaikki ennalta elämäämme määrittävät asiat sekä tekojemme ja muiden tekemisten arvaamattomat seuraukset sivuutetaan ja korvataan yksinkertaistavalla ansion logiikalla. Meriitistä on tullut väline, jolla selitetään ja oikeutetaan sosiaalista eriarvoisuutta sekä yksilön menestystä ja epäonnistumista. Kaikki tilanteet voidaan nähdä totalisoivan meriitin käsitteen valossa yksilön vastuun näkökulmasta. Meriitin ideologian kautta voidaankin oikeuttaa sosiaalisia tilanteita, joita muuten kritisoidisiin vääryyksinä. (Elmgren 2015, 156: vrt. Heinilä 1997, 21-24.) Kaiken yksilön osaksi koituvan selittämistä yksilön tahdon ja vastuun näkökulmasta voisi kutsua paitsi totalisoivaksi myös yliautonomisoivaksi. Yliautonomisoinnilla tarkoitan sitä, että yksilön vastuun ja itsehallinnan piiriin ajatellaan sellaisia seikkoja, jotka eivät ole yksilön valinnanmahdollisuuksien piirissä (Pulkki ym. 2015).

Ansiosta voi tulla totalisoiva käsite osittain negatiivisen vapauskäsitteen johdosta. Berlinin kuuluisan erottelun mukaan negatiivinen vapaus on *vapautta jostakin*, vapautta toiminnan ulkoisista rajoituksista. Positiivinen vapaus on *vapautta johonkin*, vapautta saavuttaa hyvän elämän kannalta mielekkäitä asioita kuten terveyttä, tasapainoista kasvua, ravintoa ja yhdessäoloa ystävien kanssa. (Berlin 2001.) Ajattellessa, että kaikilla on samat mahdollisuudet menestykseen, kiinnitetään huomiota vain siihen, että kukaan tai mikään voima ei ole erityisesti estämässä minua. Situationaaliset, kulttuuriset, sosiaaliset, historialliset ja ympäristöön liittyvät tekijät, jotka tekevät menestyksestä todennäköisempää toisille ja vähemmän todennäköisempää toisille, tulevat sivuutetuiksi. Verhaeghe kuvaa erityisesti uusliberaalia meritokratiaa, jonka retorinen voima liittyy paljolti juuri vapauden ajatukseen (Verhaeghe 2014). Uusliberalismi sanoo, ettei kenenkään (negatiiviseen) vapautteen tule kajota eikä kukaan yksilön lisäksi voi määritellä hyvän elämän sisältöjä ja arvoja. Mutta uusliberalistiseen (negatiiviseen) vapauden ajatukseen sisältyy käsityksiä

hyvän elämän sisällöstä, jotka rajoittavat ihmisten positiivisia vapausoikeuksia. Uusliberalismi siis kieltää ulkopuoliset yritykset määritellä hyvää elämää toisen puolesta, mutta tekee niin itse. (Räsänen 2007.)

”Synnyinsattuman”, ”geneettisen arpapelin”, ”Rockefellerin pojanpoika -ongelman” (Hahnel 2012, 33, 111) ja kulttuuripääoman uusintamisen (reproduktio) käsitteet kuvaavat tässä sitä, kuinka väite tasavertaisesta kilpailusta, jossa kaikilla on yhtäläiset mahdollisuudet menestyä synnyinsattumasta riippumatta, on huomattavan monisyinen. Esimerkiksi Bourdieun empiiriseen tutkimukseen perustuvan reproduktion käsitteen avulla voidaan ymmärtää, kuinka ansioperustaisessa meritokratiassa jo olemassa olevia perittyjä eroja kulttuuripääomassa uusinnetaan ja säilytetään (Bourdieu & Passeron 1990, ix-x). Opettajan lapset saavat synnyinlahjana esimerkiksi kyvyn sivistyksen arvostamiseen, itseilmaisuun, kommunikaatioon ja esiintymiseen sen pohjalta, että he sattuvat syntymään perheeseen, joissa näihin kiinnitetään huomiota. Pitkäaikaistyöttömän hitsarin ja lähihoitajan lapsi joutuu työskentelemään enemmän päästäkseen ”samalle viivalle” luokanopettajan lapsen kanssa. Kuinka paljon oma ansio sitten määrittää yksilön menestymistä kilpailuissa, riippuu esimerkiksi siitä, kuinka onnistuneesti koulutus-, terveys- ja sosiaalipolitiikka onnistuvat tasoittamaan ihmisten lähtökohtajeroja.

Ansio on kilpailua oikeuttava periaate, ja juuri yksilön ansioiden kautta tapahtuva resurssien jakautuminen nähdään liberaalissa demokratiassa oikeudenmukaisena. Kilpailun lähtökohtainen tasavertaisuus on modernin ajan tärkeimpiä uskomuksia. Kilpailut voivat toimia toisinaan hyvinkin resurssien jakamisen välineenä, mutta on myös selvää, että käsitys kilpailemisesta ansioitumisen periaatteena on historiallinen ja kulttuurinen ajatustapa eikä sellaisena universaali totuus. Yksilön ansioon liittymätön fyysinen perimä, kasvuympäristö, kasvatus, koulutus, peritty taloudellinen, sosiaalinen ja kulttuurinen pääoma vaikuttavat siihen, millaisia ansioita voimme saavuttaa (esim. Sennet 2004, 101; Caillois 2001, 112, 114, 120; vrt. Hayek 1995, 117–118). Lahjakkainkaan jääkiekkoilija tuskin löytää tietään NHL-liigaan, jos hänen vanhempansa eivät voi ostaa varusteita tai kyydittää tuhansiin harjoituksiin. ”Kaikki” ei ole itsestä kiinni, vaikka ei ole syytä väheksyä myöskään yksilön tahdon sekä tämän kasvatuksen ja oikean suuntaamisen merkitystä.

Näyttelijä Jeff Bridges valaisi 2010 pitämässään Oscar-puheessaan niitä seikkoja, jotka hänen kohdallaan johtivat oman alansa arvostetuimman palkinnon vastaanottamiseen. Ennen *Grazy heart* -elokuvan tekijöiden kiittämistä Bridges käänsi katseensa ylös ja puhui kiitollisuudella ja rakkautella edesmenneistä vanhemmistaan, joiden ansiosta tämä kasvoi show bisnekseen jo pienestä pitäen. Bridges kuvasi koskettavasti vanhempiensa rakkautta esiintymiseen ja kertoi kuinka hänen isänsä istutti tämän lapsena sängylle opettaakseen hänelle näyttelijäntyön perusteet. Ylevän kiitollisuuden vallassa Bridges koki

itsensä Oscar-voittajana omien vanhempiansa jatkeeksi, ja palkinto teki yhtä paljon kunnia hänen vanhemmilleen kuin hänelle itselleenkin. Ilman syntymistä juuri tähän perheeseen on mahdollista, ettei Bridgesistä olisi tullut näyttelijää alun perinkään.

Atomistinen yksilö kokee olevansa yksin ansainnut kaiken, mitä hänellä on, eikä anna Jeff Bridgesin tavoin tunnustusta muille ihmisille omien ansioidensa taustalla. Atomistinen individualismi ei ole vain kova ja epäempaattinen ajatusmalli, vaan myös älyllisesti yksipuolinen. ”Atomistinen individualismi” on ajatustapa, joka kuvaa 1600-luvun yhteiskuntasopimusteoriasta virinnyttä ajatusmallia yksilöllisyydestä. Siinä yksilö on yhteiskuntaan nähden ensisijainen ja yhteiskunnan arvo on yksilölle puhtaan välineellinen (Taylor 1985). Yksilö ei ole mitään velkaa yhteiskunnalle, vaan Tocquevillen sanoja lainaten sulkeutuu ”lopulta kokonaan omaan yksinäiseen sydämeensä”. Tocquevillen ajatusta soveltaen atomistinen individualismi on toisistaan irrallisten ja erillisten ihmisten individualismia, jotka ovat toisilleen etäisiä. (Tocqueville 2006, 495-497.) Toisilleen etäisten ihmisten on vaikea löytää demokraattista yleistä kehittääkseen aidosti yhteiskuntaa. He välttävät keskinäisriippuvaisuutta ja sosiaalisuuteen liittyvää vastavuoroisuutta.

Suurta vaihtelua on toisaalta siinä, milloin jokin ansio on paljon riippuvainen sosiaalisesta ympäristöstä ja milloin vähän, mutta ansiota on joka tapauksessa vaikea nähdä vain yksilön omana asiana. Esimerkiksi auttamisvastuuta kuvatessaan Värri huomauttaa, että ilman pitkäjänteistä, systemaattista ja jatkuvaa avunantoa emme koskaan selviäisi jaloillemme, saatikka aikuiseksi asti (Värri 1997). Opimme tottumuksesta pitämään tiettyjä asioita itsestään selvyyksinä, joista ei tarvitse kiittää, vaikka ilman muiden tekoja omia ansioitammekaan ei pääsisi syntymään. Otamme näin omiksi ansioiksemme asioita, joista voisimme olla kiitollisia toisille ihmisille. Kiittämättömyys ei ole ”maailman palkka”, vaan kiittämättömyys on atomistisen individualismin palkka.

*Ajatus riippuvaisesta alkuperästä*<sup>36</sup> kuuluu buddhalaisen filosofian<sup>37</sup> perusteisiin, ja sen kautta voidaan ymmärtää myös yksilön ansioita atomistista individualismia laajemmin sekä kiitollisemmalla mielenlaadulla. Riippuvaisen alkuperän oppi kuvaa sitä, kuinka asiat ja tapahtumat eivät ole olemassa itsekseen vaan aina suhteessa muihin asioihin.

---

<sup>36</sup> Englanniksi dependent origination, Tiibetin kielellä ten del.

<sup>37</sup> Todettakoon, että puhun nimenomaisesti buddhalaisesta *filosofiasta*, en uskonnosta. Länsimainen tapamme jakaa maailma uskonnon ja tiedon kenttiin on itämaisestä perspektiivistä ongelmallinen, eikä siellä rajata niin tarkan eksklusiivisesti näitä kenttiä toisistaan irralleen. Buddhalaisuuteenkin voidaan suhtautua uskonnollisesti, mutta sitä voidaan myös lähestyä, kuten tässä, elämänfilosofiana sekä psykologiana, johon liittyy länsimaista tiedettä huomattavasti pidempi kontemplatiivisen kokemuksen tutkimushistoria. Esimerkiksi Tenzin Gyatso peräänkuuluttaa uudelle vuosituhannele sekulaaria etiikkaa ja uskonnollista pluralismia (Gyatso 1999, ix-x). Buddhalaisen filosofian käyttäminen ajattelun ja moraalien muotoutumisen tukena on mahdollista yhtä hyvin kristityille ja muslimille kuin hegeliläiselle, markkinaliberalistille tai foucaultlaista ajattelua edustavalle ateistille.

Nykyhetki on suhteessa menneisyyteen ja tulevaan. Voittaja on suhteessa häviäjiin, kelvollisuus kelvottomuuteen ja ansio ansiottomuuteen. Riippuvaisen alkuperän oppi on erityisen kiinnostava sikäli, kun sillä kuvataan ihmisen minuutta ja persoonaa. Ihmisen minuuskin on nimilappu monimutkaisten ja keskinäisriippuvuuksissa olevien suhteiden verkolle, kuten maapallo ja universumi nähdään eläväksi organismiksi, joka koostuu osiensa kokonaisuutta hyödyttävästä yhteistyöstä. Jos kokonaisuuden osa toimii haitallisesti, koko organismi kärsii. Riippuvaisen alkuperän näkökulmasta myös eronteko minun ja muiden välillä näyttäytyy liioittelevalta. Onkin mahdollista oppia laajennetun minuuden käsite ja kokemus, jossa minun intressini ei ole muista erillinen, kuten atomistisessa individualismissa, vaan muiden intresseihin liittynyt. Minun ja muiden intressit ovat keskinäisriippuvaisissa suhteissa toisiinsa ja puhe omasta intressistäni tarkoittaa tässä mielessä sellaista todellisuuskäsitystä, joka on opittu, kuten voidaan oppia myös laajempi ja vähemmän dikotominen eronteko minun ja muiden välillä. (Gyatso 1999, 35-47.)<sup>38</sup>

Jos kilpailuansioita ajatellaan ilman länsimaista ihmiskäsitystä, kulttuuria, historiaa ja rationaalisuutta sekä kilpailuajatteluun liittyviä herooisia passioita (ks. Pulkki 2014a), voidaan nähdä, kuinka minunkin ansioni ovat riippuvaisia lukemattomista sellaisista asioista, jotka eivät ole minun aikaansaannostani. Mutta 1600-luvun moderniin aikaan kurtottavan Euroopan filosofit pitivät tavoitteenaan muotoilla kysymyksensä sellaisin termein, joka teki nämä riippumattomaksi kaikista yhteyksistään (Toulmin 1998, 59). Länsimaiseen kulttuuriin vaikuttaneen käsityksen mukaan ”rationaalisuuden” kriteerit pätevät missä tahansa. Tämä tarkoitti suuntautumista matemaattiseen eksaktiuteen, intellektuaaliseen varmuuteen ja moraaliseen puhtauteen. Suurena tragediana oli 1500-luvun humanistien suvaitsevan skeptisen ja kohtuullisen perinnön hylkääminen ja liian yksilöllinen suuntautuminen luonnontieteellisen ajattelun eksaktiuteen. Stephen Toulminin mukaan koko uudenaikaisuuden (modernin) projekti näyttää ajautuneen karille, jolloin tarvitsemme uudenaikaisen ohjelman tilalle. (Toulmin 1998, 22, 30, 59.)

Tulkitsen Toulminin huolta tässä siten, että läntisen sivilisaation suuntautuminen teknologiaan, talouteen, matemaattiseen todistamiseen ja luonnontieteelliseen varmuuteen on ylikorostunut suhteessa humanistisiin ja humaaneihin arvoihin, tieteisiin ja periaatteisiin. Kiinnostumattomuus ”pehmeisiin” asioihin johtuu ”kovien” asioiden korostumisesta. Kun humanistiset nöyryyden, kiitollisuuden ja empatian arvot sekä prososiaaliset hyveet, jotka ovat sosiaalisen elämän ymmärtämisessä välttämättömiä, eivät korostu,

---

<sup>38</sup> Tenzin Gyatso tunnetaan paremmin Tiibetin buddhalaisuuden johtavana hahmona, Kiinan invaasion vuoksi Tiibetistä Intiaan siirtyneenä Dalai Lamana. Hän ei peräänkuuluta uskonnollista vaan sekulaaria etiikkaa (Gyatso 1999).

voidaan yksilön ansio leikata irti niistä ympäristötekijöistä, jotka vaikuttavat tämän menestykseen ja menestymisen mahdollisuuksiin.

## Vapaa kilpailu ja kilpailu modernin valtion kontekstissa: sääntöjen väistämättömyys

Kilpailusta on tullut yhteiskunnallisesti toivottu asia pikemminkin vapauden ja tasa-arvon sivutuotteena kuin siksi, että se olisi nähty erityisen arvokkaana itsessään. Ajattelumalleja, joissa kilpailu on nähty tärkeäksi vaikkapa luonteenkasvatuksen, kansakunnan tai lajin evolutiivisen kehityksen näkökulmasta (Kohn 1992; Rich & De Vitis 1992) on esitetty ja ylläpidetty, mutta niiden suosio näyttää johtuvan pikemminkin kulttuurisista ja ideologisista syistä kuin siitä, että tukena olisi jokin kilpailun hyödyllisyyttä painottava pedagoginen tai eettinen teoria. Toisaalta kilpailullisen ansioitumisen ajatus on ollut usein liian itsestään selvä tarvitakseen sen kummempia perusteluita. Sitä kautta, että ihmiset on nähty vapaiksi, tasa-arvoisiksi ja teoistaan vastuullisiksi täysi-ikäisiksi ihmisiksi, heillä on nähty oikeus myös resurssien tavoitteluun yhdessä muiden kanssa. Tästä on seurannut kilpailemista. Kilpailu tuli vapauden ja tasa-arvon sivutuotteena modernin maailmankatsomuksen ytimeen ja sellaisena se on ollut osa yhteiskunnallista vapautumisprosessia. (Pulkki 2014a, 69–70.)<sup>39</sup>

Modernit valtiot syntyivät Norbert Eliasın väkivaltaisia kilpailukeinoja (ja passioita) rajoittamalla. Luonnontila yhteiskuntasopimusteoriassa on yleensä ymmärretty täydellisen vapauden tilaksi. Luonnontilan vapaassa kilpailussa valikoituikin toimijoita, joille kasaantui resurssija toisia enemmän. Resurssien kasaantuessa menestyksekkäämmille saattoi muodostua myös entistä suurempia sosiaalisia yksiköitä entistä harvempien käsiin, kun nämä eliminoivat pienempiään ja ottivat näiden resurssit haltuunsa. Valta verotukseen ja väkivaltaan monopolisoitui tietyille auktoriteetille yhdellä alueella, joka saattoi julistautua alueen vallan pitäjäksi. Tässä oli lyhykäisyydessään nykyaikaisten valtioiden syntylogiikka sellaisena, kuin se Norbert Eliasın ajattelun kautta on ymmärrettävissä. Kun valtaa oli kasaantunut väkivallan, ryöstelyn, sodan ja kaupankäynnin seurauksena, niin vasta sen jälkeen valta oli mahdollista ottaa demokraattiseen kontrolliin. (Elias 1982, 104–111; van Krieken 2005; 96–97; Pulkki 2014a, 63.)

*Vapaan kilpailun* ajatus Norbert Eliasın ajattelussa tarkoittaa sellaisten resurssien tavoittelua, jotka eivät vielä ole minkään toimijan sääntelyn alaisuudessa. Tämä muistuttaa

---

<sup>39</sup> 1789 käynnistyneen Ranskan suuren vallankumouksen iskusanaat ”vapaus, veljeys ja tasa-arvo” on nähty keskeisinä siinä prosessissa, jota kautta haluttiin irti feodalismista, säädyllyistä ja synnynnäisistä erioikeuksista kohti egalitarisempaa maailmaa.



hobbeslaista luonnontilaa siinä, että kilpailun säätelijän roolissa ei ole mikään institutio-naalinen toimija. Valtio on Eliasin mukaan paitsi väkivallan ja verotuksen monopoli, se myös luo säännöt hallinnoimalleen alueelle, eikä kilpailu ole koskaan säännöistä riippu-matonta. Säännöt määrittelevät sallitut ja kielletyt resurssien tavoittelun tavat. Vapaassa kilpailussa resursseja voidaan ottaa haltuun voimalla ja väkivallalla, kun sääntöjä tai sään-televiä tahoja, joilla on mahdollisuus luoda toiminnalle ehtoja ja sanktioita, ei vielä ole. (Elias 1982, 112–113; Pulkki 2014a, 64.) Uusliberalistien toive on ollut vapaa kilpailu, mutta uusliberalismikaan ei näytä toivovan vapaata kilpailua siinä mielessä, kun tämä edellä kuvatun perusteella muistuttaa pikemminkin vahvemman oikeutta kuin kilpailua modernissa mielessä. Uusliberalismissakin hyväksytään valtio, joskin minimivaltio kil-pailuviranomaisineen, oikeuslaitoksineen, poliiseineen ja armeijoineen.

Eräs keskeinen kilpailun määritelmällinen piirre on toistaiseksi tuotu esiin vasta sivu-huomautuksin, nimittäin säännöt (esim. Rich & De Vitis 1992, 19). Jonkin toiminnan määrittelemisen kilpailulliseksi edellyttää, että toimintaan liittyy sääntöjä. Laajimmillaan kilpailu on, Eliasin modernin valtion syntyteoriaa koskevaa ajattelua mukaillen, yleisni-mitys kaikelle sosiaalisesti säädellylle resurssien tavoittelulle. Kun on jotain, mitä yhdessä tavoitellaan, mistä voi tulla niukkaa sekä säännöt, jotka määrittelevät sallitut ja kielletyt tavoittelutavat, toiminta voidaan nähdä kilpailuna riippumatta, ajatteleeko toimija itse kilpailevansa vai ei. Usein kilpailusta puhutaankin kuin päälle liimattuna selitysmallina, joka vaikuttaa keinotekoiselta, jos toimija ei itse koe itseään kilpailijaksi. Ylipäänsä mo-dernin valtion pystyttäminen suhteellisen tasa-arvoiselle ja vapaalle perustalle voidaan nähdä kilpailuna sanan epäsuorassa mielessä. Kilpailun viitekehysten rakentamisen suh-teen on kiinnostavaa palata vielä siihen, miten modernien valtioiden kehitys sekä eräät länsimaisen maailmankuvan perusolettamukset ovat kietoutuneet toisiinsa.

## Kapitalistinen globalisaatio Eurooppa-keskeisen kolonialismin perillisenä

1500- ja 1700-luvuilla alkaneiden kahden kolonialismin aallon kautta Eurooppa vei aja-tuksensa valtiosta ympäri maailman. 1500-luvun ensimmäisessä aallossa Espanja ja Por-tugali käyttivät hyödyksi löytämiensä alueiden rikkauksia ja levittivät poliittis-taloudel-lista vaikutusvaltaansa valtaansa ottamiin alueisiin. Myöhemmin mukaan liittyneiden Britannian, Ranskan, Hollannin ja Belgian kanssa Espanja ja Portugali muodostivat ka-pitalistisen järjestelmän maailmantalouteen. Toinen kolonialismin aalto alkoi 1700-lu-vun lopussa samalla, kun Amerikoissa liikehdyttiin itsenäisyyden puolesta (1600-luvulta lähtien). Suurimmat kolonialistivaltiot olivat Britannia, Ranska, Alankomaat, Belgia,

Saksa ja Italia. Esimerkiksi Afrikka jaettiin Berliinin konferenssissa 1884–1885 käyttäen hyväksi motiiveja taloudellisesta voitontavoittelusta kristinuskon levittämiseen (Fouberg & Murphy & Blij 2009, 246–247.)

Nykyisenkaltaista globaalia taloutta ja sen sosiaalisia suhteita edeltänyt kolonialismi johti siihen, että Eurooppa kontrolloi suurta osaa muusta maailmasta ja loi myös oman kulttuurin, maailmankuvan ja ideologiansa pohjalta säännöt kansainväliselle valtioiden järjestelmälle. Tätä tehtiin monista syistä, joista villien ja pakanoiden sivistäminen englannin kielen *civilization* merkityksessä kuului keskeisten syiden joukkoon. Newcompin löytämä vanha sanakirjamääritelmä *civilization* sanalle on länsimaista asennetta kuvaava. Sana *civilization* tarkoittaa Websterin kolmannen uuden kansainvälisen sanakirjan mukaan: “the act of civilizing” especially “the forcing of a particular cultural pattern on a population to whom it is foreign”. Sivilisoituminen on tarkoittanut siis kulttuuristen toimintatapojen pakottamista kansoille, joita ei tätä ennen oltu vielä hallittu ulkoisen vallan toimesta. Ne kansat, joita ei vielä oltu otettu koloniaaliseen hallintaan, saatiin tehdä ”sivistyneiksi” sanan *civilization* yhdessä merkityksessä. (Newcomp 2012.) Markkinatalous ja markkinakilpailuun liittyvät ajattelutavat olivat tässä mielessä myös ”sivilisointia”.

Dani Rodrik kuvaa *Globalisaatioparadoksi* kirjassaan 1600-luvun jälkipuoliskolla tapahtunutta valtiollisen järjestelmän juurtumista Kanadan Hudsonin lahdelta *Hudson Bay Companyn* (HBC) historian kautta. Kyseessä on kauppakomppania, joka on edelleenkin Kanadan suurin vähittäiskauppaliike, jolle Kaarle II myönsi erioikeuskirjan. Tämä yksityisyrittäjä sai yksinoikeuden kaupankäyntiin ja liiketoimintaan kaikilla niillä Hudsonin alueen vesialueilla ja lähialueilla, jotka eivät kuuluneet kristityille ruhtinaille tai valtioille. HBC ei käynyt vain kauppaa, vaan yritys sai omistusoikeuden koko Hudsonin lahden alueeseen. Yritys saattoi ”käydä sotaa, säätää lakeja ja jakaa oikeutta”. Se oli alueen turkiskaupan hintojen sekä alkuperäisasukkaiden kanssa käydyn kaupan ehtojen määrittäjä. Yhtiö laski liikkeelle oman paperirahan ja hallitsi aluetta parisataa vuotta yhtäjaksoisesti. (Rodrik 2016, 26–32.)

Hudson Bay Companyn tarina kuvaa, kuinka länsimaista elämäntapaa, uskomusjärjestelmää ja arvomaailmaa on levitetty kaupankäynnin avulla alkuperäiskansojen pariin tavalla, jossa ei kunnioitettu ihmisoikeuksia, poliittista autonomiaa tai muita nykyaikaisia perusoikeuksia. Tarina kertoo siitä, kuinka sekä kilpailu että liiketoiminta ilman kilpailuakin edellyttää aina toimiakseen infrastruktuurinsa. Kaupankäynti edellyttää esimerkiksi yhteiskunnallista vakautta, rahoitusta, omistusoikeuksia, luottamusta sopimusten pitämiseen, koulutettua työvoimaa, työvoiman uusintamista ja niin edelleen (Rodrik 2016). On kiinnostavaa, että kuninkaan yksityisyrittäjälle antamat erioikeudet ja omis-

tusoikeudet olivat keskeisiä tekijöitä valtiollisen järjestyksen ja sääntöjen mukaisen kilpailun juurruttamisessa alueelle. Kilpailuahan voi olla vain silloin, kun on sääntöjä, ja sääntöjen luoja sekä luomistapa ovat tärkeitä kysymyksiä kilpailun ymmärtämisen kannalta. Modernin kilpailun ja yhteiskunnan synnytti Hudson Bay Companyn tapauksessa kuninkaalta erioikeuden saanut yksityisyritys. Nykyisessä taloudellisessa globalisaatiassa suuryritykset muokkaavat politikoiden sekä kalliisti maksettujen lobbareiden avustuksella niin ikään globaalia toimintaympäristöä. Tällä kertaa ne eivät juuri lupia kysele, sillä niiden mahti ylittää monet kansallisvaltiotkin. Nykyisin maailman kymmenen suurimman yrityksen yhteenlaskettu vuotuinen liikevaihto ylittää 180 valtion yhteenlasketun vuosibudjetin (Oxfam 2017, 3).

Rodrikin esimerkki Hudsonin lahdella toimineesta kauppakomppaniasta kuvasi sitä historiallista kehityskulkua, jonka kautta nykyinen taloudellinen globalisaatio on rakentunut ja jonka kautta kilpailullisia käytäntöjä ja tätä tukevia ajattelumalleja ja kulttuureita on viety uusille alueille. Yhteiskunnat, jotka eivät ennen toimineet anonyymien markkinakilpailun avulla, vaan pikemminkin Polanyin (2009, 93-111) kuvaamien *vastavuoroisuuden, uudelleenjaon ja kotitalousperiaatteiden* varassa, altistettiin kilpailuiksi käsitteellistetyille säännöille ja periaatteille. Kolonialismin levittäytymiselle oli tunnusomaista eurooppalaisten poliittisen ja taloudellisen organisoinnin tapojen levittäminen ei-eurooppalaisille alueille (Fouberg & Murphy & Blij 2009, 246–247).

Eurooppalaisesta valtiosta tuli ympäri maailman omaksuttu konsepti ja edellä huomattiin, kuinka kilpaileminen edellyttää aina jonkinlaista sääntöjen asettajaa, joka määrittelee, millä tavoilla resursseja voidaan tavoitella. Kyse ei ole ollut vain rauhanomaisesta kristinuskon, sivistyksen ja kapitalistisen talouden levittämisestä, vaan postkoloniaalinen teoria korostaa, kuinka kolonialistiset valtiot harjoittivat ihmisten intiimiin minuuksiin asti yltävää valtaa yli ihmisten, yhteiskuntien sekä näiden resurssien. Kokonaisia kansoja otettiin hallintaan sekä voitontavoittelun maksimoinnin välineiksi. Nykyisten raaka-ainevirtojen taustalla olevat suhteet luotiin kolonialismin kaudella ja muodollisen kolonialismin loputtuakin toimii yhä jälkikoloniaaliset valtasuhteet, joita kuvaa räikeä eriarvoisuus. (Fouberg & Murphy & Blij 2009, 247–248; ks. Männistö 2003.) Kyse ei ole vain taloudesta vaan koko yhteiskunnallisesta kehityksestä. Esimerkiksi Lähi-idän konfliktien kierre johtuu varsin yksiselitteisesti eurooppalaisten kolonialismin sekä suurvaltapolitiikan perinnöstä (Multanen 2003, 101). Avoimet konfliktit sijoittuvan yhä erityisesti Afrikkaan ja Aasiaan niille seuduille, joilla eurooppalaiset siirtomaaimperiumit ovat eniten vaikuttaneet (Melasuo 2003, 86).

Jos ajatellaan edellä esitettyä taloudellisen ihmiskuvan ja rationaalisuuden kuvausta, jossa lähdetään liikkeelle ihmisen kilpailullisuudesta, on mielenkiintoista, kuinka Euroopan ja eurooppalaisen elämäntavan, talouden ja kulttuurin ekspansio, josta on seurannut

nykyinen talousglobalisaatio, on lähtenyt liikkeelle eurooppalaisten muita suuremman järjellisyden oletuksesta. *The Colonizer's Model of the World* teoksen julkaisuhetkellä, vuonna 1993, J. M. Blaut piti tällaista ajattelua Euroopan muita suuremmasta järjellisydestä yhä yhtä tärkeänä kuin edeltävienkin tutkijasukupolvien keskuudessa. Oletusta eurooppalaisten muita korkeammasta järjellisydestä voi olla toisaalta vaikea tunnistaa, onhan kyse itsestäänselvyyksistä, joita ei ole tapana kyseenalaistaa. Suurempi älyllisyys voidaan olettaa puhuttaessa vaikka kehityksestä, teknisistä innovaatioista ja muista vastaavista. Blautin mukaan klassiset rotuteoriat, eli rasistiset teoriat, olivat osaltaan juuri rationaalisuusteorioita, joissa valkoinen iho tarkoitti suurempaa rationaalisuutta. (Blaut 1993, 94–95; ks. Isaksson & Jokisalo 2005a.)

1900-luvun alun tieteen tekijät olettivat yleisesti eurooppalaisten ei-eurooppalaisia suuremman älykkyyden. Harvat eurooppalaiset kyseenalaistivat seuraavat ajatuskulut: (i) Eurooppa kehittyi, (ii) Ei-Eurooppa ei kehity tai sen kehitys on hidasta, (iii) Euroopan kehitys perustuu johonkin henkiseen tai rationaaliseen periaatteeseen, (iv) Ei-eurooppalaisen modernisaation ja kehityksen luonnollinen ja normaali kulku perustuu sellaisiin eurooppalaisten ideoiden sulauttamiseen (diffusion), jotka eurooppalaiset hallitsijat, asuttajat, kauppiat ja lähetystyöntekijät tuovat ei-eurooppalaisiin yhteisöihin. Blautin kuvaaman eurosentrisen sekä Euroopan ylemmyyttä korostaman ajattelun keskiössä oli runsaasti pedagogista ajattelua ja valistusfilosofian kehitysoptimismia: 1900-luvun alkuun mennessä, kolonialistisen kauden huipulla, suurin osa Euroopan intellektuelleista uskoi, että kaikki maapallon ihmiset ovat kykeneväisiä edistykseen ja moderniteettiin. Tähän liittyy ihmisjärjen kaksinaisen kehityksen teoria, jossa erotetaan toisistaan aikuisen ja lapsen järjellisyys. Ei-eurooppalaiset nähtiin usein lapsenkaltaisina ja psyykkisesti alikehittyneinä. Eurooppalaisten uskottiin puolestaan voivan levittää järjellisyttä ja moderniteettiä myös lapsenkaltaisiksi uskotuille. (Blaut 1993, 95–96; ks. Isaksson & Jokisalo 2005a.) Jos länsimaista elämäntapaa ja siihen kuuluvaa kilpailua on viety siis ympäri maailman, usein myös väkivaltaisesti, tätä on pidetty kaikkien viimekätisenä etuna. Rudyard Kiplingin runosta tullut käsite ”valkoisen miehen taakka” kuvastaa ajatusta, että kolonialistit oikeuttivat imperialistisia pyrintöjään alistettujen omalla edulla (Lindqvist 2015, 92-94).

## Voiton- ja kilpailunhalun kehitys kilpaurheilun horisontissa

Kilpailunhalu ja voitonhalu ovat käsitteellisesti lähellä toisiaan, ja ne molemmat muisuttavat meitä kolonialisaatioon johtaneesta mentaliteetistä sekä nykyaikaiseen kilpailu-

kykypolitiikkaan liittyvästä vallankäytöstä. Kilpailunhalu tarkoittaa halua kilpailla ja voitonhalu halua voittaa kilpailuissa tai kilpailujen ulkopuolella. Voittamisella tarkoitetaan jonkin saavuttamisen arvoisena pidetyn saavuttamista. Ihminen voi esimerkiksi *voittaa* toisen luottamuksen, jolloin voittaminen on saavuttamisen synonyymi. Kilpailunhalun käsite antaisi ymmärtää, että ihminen haluaa nimenomaan kilpailla ja pitää sitä voittoakin tärkeämpänä. Näin voikin olla, vaikka kilpailua harrastetaan yleensä menestys ja voitto tähtäimessä (Heinilä 1974, 18).

Olympian ideaalit (esim. Nygren 1977) ovat kiinnostavia kilpailuajattelun kehitykselle kasvatuksellisesta näkökulmasta. Olympian ideaaleissa esimerkiksi osallistuminen (olympia)kilpailuihin on tärkeintä. Monet kilpailun yleiset ihanteet ovat saaneet vetovoimaa olympiaurheilun ylevästä ideologiasta ja jännitysnäytelmistä. Kilpaileminen tuntuu paremmalta ajatukselta, kun siihen liitetään olympian yleviä tunteita, ajatuksia ja pyrintöjä pelkän itsekkyyden sijaan. Olympian osallistumisen ihanne ei ole kuitenkaan kasvatuksellisesti olennainen asia. Olympiakilpailut ovat itsemääräämisoikeudesta nauttivien vapaiden aikuisten tapahtumia, joiden varallisuus, saatu tuki, taidot sekä irtautuminen arkisista töistä mahdollistavat osallistuminen. Kasvatuksessa lapset asetetaan kilpailuun tyypillisesti pedagogisen auktoriteetin toimesta. Lapsen kilpailuihin osallistumista ei voi verrata olympian osallistumisen ideaaliin, koska kyseessä ei ole autonominen yksilö. Lapsen tai nuoren pakottaminen sellaiseen kilpailuun, jossa hänellä ei ole edellytyksiä menestykseen, on lapsen itsetuntoa ja omanarvontuntoa perusteettomasti haavoittavaa. Vaikka lapsella olisi edellytyksiä ja haluakin menestyä, kilpailu voi siitä huolimatta aiheuttaa tarpeetonta ahdistusta esimerkiksi itsekunnioituksen heikentymisen ja häpeän muodossa.

Olympian ideaalit (ks. Nygren 1977; Arnold 1997, 35) onkin sijoitettava kulttuurihistorian kontekstiin, jossa kilpailun- ja voitonhalu kuvastavat länsimaiseen kulttuuriin kytkeytyviä ajatuksia ihmisenä olemisesta ja hyveistä. Teollistuva ja modernisoituva Englanti ja sen maata omistava vauras yläluokka olivat keskeisiä modernin kilpaurheilun kehityksessä. Olympiaurheilu on paljon vanhempaa perua kuin urheilukilpailutoiminta, joka lähti liikkeelle 1700-1800-luvun Englannin vauraan omistavan yläluokan vapaa-ajan huvituksista. Englannin yksityiskouluilla sekä Oxfordilla ja Cambridgellä oli keskeinen rooli, kun kasvatettiin brittiläistä imperiumia hallitsevaa eliittiä ”muskulaarisen kristinuskon hengessä”. Maailman johtavan suurvallan englantilaisen sporttisen herrasmiehen ihanne oli haluttu esikuva Manner-Euroopassa ja Amerikan maissa. (Kanerva & Tikander 2012, 11-12; Watson & Weir & Friend 2005; ks. Arnold 1997, 45.) Urheilujatous teki tuloaan englantilaiskartanoiden siimeksestä suomalaisen säätyläistön pariin 1800-luvulta lähtien, ja läpimurto Suomessa tapahtui erityisesti 1800-luvun jälkipuolella (Laine 1992, 101-102, 118).

Urheiluajatuksen läpimurrossa muskulaarisella kristillisyydellä oli keskeinen sijansa niin yleisesti kuin myös siksi, että kilpaurheilu löysi sen myötä tiensä koulumaailmaan. Ajatuksena oli, että urheilu parantaa kuntoa ja rakentaa miehuullista luonnetta, millä on myönteistä vaikutusta kristillisen moraalien ylläpitämiseen. Muskulaarisen kristillisyyden edustajat näkivät aatteen myönteiset vaikutukset itsehillinnän, reiluuden, kunnian, toisen menestystä kadehtimatta arvostavan mielenlaadun, kestävyuden ja rohkeuden kehityksessä. Keskeistä muskulaarisen kristillisyyden aatteen levittämisessä oli siis pyrkimys kasvattaa britti-imperiumille ja sen virkamiehille, yritysjohtajille ja sotilaille ominaista mielenlaatua. Ehkei ole yllättävää, että tällaisista lähtökohdista ponnistaen se tuli edistyneeksi enemmänkin urheiluun kuin kristillisyyteen liittyviä arvoja. (Watson & Weir & Friend 2005.) Sikäli, kun urheilun aate on levinnyt ja noussut yhdessä muskulaarisen kristillisyyden kanssa, ei ole kummeksuttavaa, että urheiluun suhtaudutaan usein uskonnollisuutta muistuttavalla herooisella päätöksellä.

Kilpailuajattelu on tuottanut myös kritiikkiä, kun kilpailuhimo alkoi peitota entistä useammin aatteellisten järjestöjen suosiota 1800-1900-lukujen Suomessa. Kilpaurheilua kannattaneet voittivat urheilun monipuolisuutta korostaneen idealistisen suuntauksen 1800-luvun lopussa. (Laine 1992, 121, 130.) Kilpailua moraalisesti oikeuttavissa tarkasteluissa (esim. Arnold 1997), joissa tyydytään lähinnä kilpailuajattelun uusintamiseen kilpailun juurille menevän arvioimisen sijaan, jäädään yleisen tason huomioihin siitä, että kilpailuajattelu tai urheilukilpailu on saanut kasvatuksessa huonon maineen. Esimerkiksi Arnold (1997, xiv) sanoo yksilöimättä mitään tutkimusta, että aggressio, väkivalta, huijaus ja doping yhdistetään nykyisin urheilukilpailuun, mikä on tuottanut urheilulle arvonalennusta. Nämä eivät urheilun arvoa lisää, mutta urheilu ja muu kilpailu on yhtä kaikki tullut pääosin kyseenalaistamattomaksi ajattelumalliksi.

Tässä kirjassa huomio on ennen kaikkea kilpailuun sekä kilpailun- ja voitonhalun hyveissä ja paheissa sekä moraalisisessa oppimisessa, eikä oppimisessa yleisellä, abstraktilla ja näennäisneutraalilla tasolla. Tutkimuksissa on toisaalta osoitettu, että yhteistoinnallinen oppiminen on individualistista ja kilpailullista oppimista tehokkaampi tapa organisoida oppimista (Johnson & Johnson 1989; Johnson & Johnson & Holubec 1991; Pollari & Koppari 1993; Kohn 1992, 48–49).

## Kilpailun kriteerit ja myytti valtion kilpailukyvyistä

Kilpailua pohtivan kasvattajan on syytä pitää mielessä, että kilpailuissa ei ole mieltä, jos ei ole kriteereitä, joiden kautta voidaan erottaa voittajat ja häviäjät. Juoksukilpailussa menestyksen kriteerinä on aika ja sosiaalisesta statuksesta kilpailtaessa sosiaalinen asema

(tai mielikuva tästä). Talouskilpailussa menestymisen kriteereitä on raha, omistukset, taloudellinen valta ja markkinaosuudet. Valtioiden kilpailujen kohdalla on huomattavasti vaikeampaa löytää edes kohtalaisen laajalti jaettu menestyksen kriteereitä, jotta voitaisiin mielekkäästi puhua kilpailukyvyistä. Voiton ja tappion kriteerien määrittely on kiinni niistä toimijoista, jotka määräävät valtion olemassaolon tarkoitusta ja tehtäviä. Valtioiden kilpailun objektiivisille paremmuus-kriteereille tuskin voidaan saavuttaa globaalia konsensusta, vaan parhaimmassakin tapauksessa kilpailun tai kilpailukyvyyn kriteerit palvelevat joidenkin kansanosien intressejä. Paul Krugman on kirjoittanut valtion kilpailukyvyyn ja valtioiden välisen kilpailun ongelmallisuudesta ja vaarallisuudesta artikkelissaan *Competitiveness: A dangerous obsession* (1994). Artikkelinsa loppukaneettina taloustieteen Nobelilläkin palkittu Krugman (1994, 44) toteaa, että kilpailukyky on itse asiassa varsin merkityksetön sana, kun sitä käytetään valtioista puhuttaessa. Eikä Krugman ei tempaa argumentaatiotaan spekulatiivisesta moraali- tai yhteiskuntafilosofiasta, vaan perustelee väitteensä empiirisesti yritysten ja valtioiden menestymisen erilaisilla kriteereillä<sup>40</sup>.

Yrityksen kilpailukyky on periaatteessa kohtalaisen yksinkertaisesti ymmärrettävissä, ja valtion kilpailukyvyyn tai kilpailujen kriteerien ongelmallisuus voidaan nähdä suhteessa tähän. Jos yritys ei onnistu maksamaan työntekijöille, tavarantoimittajille, osakkeenomittajille ja niin edelleen, se menee konkurssiin. Kun yrityksen tulos on plussan puolella ja omistajat saavat pääomalleen tuottoa, se menestyy ja on kilpailukykyinen. Kun tulos on miinuksella eikä yritys suoriudu velvoitteistaan, se ei menesty eikä ole kilpailukykyinen. Yritys ei voi tehdä määrättömästi tappioita, vaan kilpailukyvytön yritys voidaan julistaa konkurssiin ja sen yritystoiminta voi loppua. Valtiot eivät toisaalta voi lopettaa toimintaansa samalla tavalla, eikä niiden menestymisen kriteerit ole yhtä helposti määriteltävissä. Valtio voi olla tyytyväinen tai tyytymätön taloudelliseen menestykseensä, mutta valtiolla ei ole mitään arvoneutraalisti määriteltävää tulosta, jonka perusteella sen voidaan sanoa onnistuvan tai epäonnistuvan. Valtio ja yritys ovat ratkaisevan erilaisia instituutioita. Valtio voi esimerkiksi luoda ja päättää omasta valuutastaan ja kerätä veroja. Valtion tehtävänä pidetään hyvän elämän mahdollistamista, missä voitto on epäolennainen asia. Krugman selittää, miksi kilpailukyvyyn ajatus on kuitenkin niin suosittu: kun kertoo joukolle liikemiehiä, että valtio on kuin yritys suuressa mittakaavassa, niin nämä tuntevat olonsa kotoisiksi. Aivan kuin politiikan ja valtio-opin perusteet olisi jo omaksuttu. Kilpailukykyajattelu tarjoaa myös jännitystä, retorisia mahdollisuuksia erilaisten poliittisten päämäärien puolustamiseen sekä näennäisen helppoja selitysmalleja. Vaikka ajattelisimme, että kilpailu kuuluu yrityselämään, ei ole erityistä syytä nähdä valtioiden

---

<sup>40</sup> Empiirisestä aineistosta kiinnostunutta pyydän lukijaa kääntymään Krugmanin (1994) kirjoituksen puoleen. Sen verran todettakoon, ettei Krugmanin mukaan kansainvälinen talous ole nollasummapele, jossa yhden menestys on useinkaan toiselta pois, ja jossa kilpaillaan samoista asiakkaista.

kilpailevan keskenään. (Krugman 1994, 31-41.) Puhe kilpailukyvyistä on retoriikkaa, jolla arvokeskustelu voidaan sivuuttaa.

Tämän kirjan eräs keskeinen huomio on siinä, että mitään yhtä lopullista tai objektiivista totuutta oikeista menestyksen kriteereistä on tuskin löydettävissä. Kilpailun kriteeristöihin suhtaudutaan varsin totalisoivasti, kuin kysymyksessä olisi luonnon kertoma objektiivinen totuus. Yksilön näkökulmasta kysymyksessä on ”sosiaalinen todellisuus” (Berger & Luckman 1994), mutta tämä harvoin on absoluuttinen totuus tai kulttuurisista käsityksistä riippumaton totuus. Jos ajatellaan, että todellisuus on yksilölle sosiaalinen luomus, sosiaalisissa prosesseissa totuudeksi määritelty, niin tästä näkökulmasta kilpailun kriteerit ovat yksilölle objektiivista (sosiaalista) todellisuutta Bergerin ja Luckmanin (1994) ajattelemassa mielessä. Kilpailuarvojen ja tiettyjen kilpailukriteerien tullessa yhteisön arvostuksen kohteeksi, näihin voidaan suhtautua objektiivisena (sosiaalisena) totuutena ja suhtautuminen voi olla fanaattista.

Taloudellinen ajattelu määrittää nykyisin politiikkaa ja tässä ajattelussa kouluja pidetään usein myös valtion kilpailukyvyyn avaintekijöinä (vrt. Porter 1991, 669–673). Koulujen kansainväliset PISA-testaukset ja ranking-listaukset ovat OECD:n, eli taloudellisen yhteistyön ja kehityksen järjestön, alkuun panemia. Yhdysvallat kauhistui Neuvostoliiton tieteellis-teknologista kehitystä sen onnistuessa lähettämään ensimmäisen maata kiertävän satelliitin avaruuteen vuonna 1957 (Sputnik-shokki). PISA vertailu on OECD:n omiin lähtökohtiin ja ideologisiin pyrkimyksiin perustuva koulutusta tarkasteleva testi, joka on Aution mukaan kylmän sodan koulutuksellinen jatke. Kylmässä sodassa Neuvostoliittoa vastaan koulutuksesta tuli vain yksi osa sitä taloudellis-teknologista koneistoa, jonka kautta haluttiin todistaa kapitalismin ylemmyys suhteessa kommunistiseen järjestelmään. (Autio 2015.)

Puhe koulutuksen ja kasvatuksen moraalista väistyi laadun, laadunvarmistuksen, erinomaisuuden, tilivelvollisuuden diskursseille ja kasvatukselliset diskurssit taloudellistui-  
vat. Talous ja teknologia olivat määräävässä asemassa tässä ”kilpajuoksussa avaruuteen” ja lasten tasapainoinen kehitys jäi tälle alisteiseksi. (Autio 2015.) Yhdysvaltojen ja Neuvostoliiton välinen kylmän sodan aikainen kilpailu on yksi esimerkki siitä, miten koulujen kilpailun kriteerejä ja koulutusta itseään voidaan arvottaa ja merkityksellistää eri näkökulmista. Tuskin voi liikaa korostaa sitä, kuinka politiikka, talous, teknologia ja sotilaallinen herruus näyttelivät pääosaa lasten ja nuorten hyvinvoinnin ja tasapainoisen kasvun jäädessä sivurooliin. Ihmisen kokonaisvaltaista ja tasapainoista kehitystä ei voi kuitenkaan vangita mittauksen kohteeksi ihmiselle väkivaltaa tekemättä (Wilenius 1987, 59). Kilpailun paineissa myös suomalaista koulutusjärjestelmää ja opetussuunnitelmia voidaan haluta muuttaa vientiyritysten kilpailukykyä oletettavasti paremmin palvelemaan suuntaan (ks. esim. Otala 2002).



## Kilpailun eurosentriset kriteerit ja kolonialistisen ekspansion ajattelumallit

Kilpailun kulttuuristen kriteerien valikoitumisen voidaan sanoa kumpuavan länsimaisesta ja eurosentrisestä arvomaailmasta ja sen perusolettamuksista, joita kolonialismin yhteydessä tarkasteltiin. Eurosentrisessä ajattelussa on kyse senttisen ajattelun yhdestä muodosta, jossa maailmaa hahmotetaan keskustun sekä periferioiden kautta (Martusewicz ym. 2011, 62–78). Keskuksen ominaisuuksiksi nähdään kekseliäisyys, rationaalisuus, abstrakti ajattelu, teoreettinen järkeily, kun periferiaa kuvaa jäljittely, irrationaalisuus, konkreettinen ajattelu sekä käytännöllinen järki. Keskustaa kuvaa lisäksi mieli, kurinalaisuus, aikuisuus, mielenterveys, tiede ja edistys ja periferiaa, jollaiseksi muu maailma nähdään, puolestaan ruumis, spontaanisuus, lapsenomaisuus, hulluus, noituus ja pysähtyneisyys. (Blaut 1993, 17; Martusewicz ym. 2011, 57–78.) Sekä kolonialistinen ajattelu että kilpailuajattelu ottivat lähtökohdakseen aikuisen, modernin, oletetun järjellisen, eurooppalaisen, vapaan, yleensä kristityn miehen, ja on huomautettu, että tämä sulkee ulos suurimman osan maapallon ihmisistä ulkopuolelle. Aikuisten, järjellisten, edistyksellisten, tervemielisten, valkoisten, kristittyjen ja kurinalaisten miesten sääntelemää maailmaa rakennettiin vastapoolinaan muinainen eurooppalainen mies, moderni eurooppalainen lapsi, moderni eurooppalainen nainen sekä ei-eurooppalainen ihminen yleensä (Blaut 1993, 96–100; Martusewicz ym. 2011, 57–78).

Tapahtumien keskipisteessä on voittaja, joka ansaitsee tiensä muiden yläpuolelle edellä mainittujen havainnon ja arvonannon kategorioiden muodostamassa hierarkkisessa ajattelussa. Keskustan sijaan periferiassa häviäjinä, tai menestykseen kyvyttöminä, nähdään nuo lapsenomaiset, järjettömät, ei-kristityt ja ei-kehittyneet villit. Lyhyt silmäys sosiaaliseen mediaan ja blogosfääriin osoittaa, että valkoisen miehen ylemmyyttä koskevat ajattelumallit ovat elossa vielä 2000-luvullakin. Darwin esimerkiksi ei ollut rasisti, mutta hänen maailmankuvansa ei toisaalta juuri poikennut aikalaistensa näkemyksistä, joissa eurooppalaiset nähtiin luomakunnan kruununa ja ylempänä sivistyskansana verrattuna alkukantaisiin ja sivistymättömiin kansoihin (Isaksson & Jokisalo 2005a, 167). Isakssonin ja Jokisalon mukaan Darwin oikeuttikin avoimesti sivistyskansojen 1800-luvulla toteuttamat alkuperäiskansojen kansanmurhat. Vaikka koko rodun ajatus on osoitettu ihmisten kohdalla nykytutkimuksessa epätieteelliseksi käsitteeksi, niin ajatus valkoisen rodun ylivoimaisuudesta verrattuna värillisiin alempiin rotuihin oli angloamerikkalaisessa maailmassa lähes horjumaton siirtomaaimperialismin huippukaudella 1800-luvun lopusta ensimmäisen maailmansodan loppumiseen. Rotuteoria tunkeutui esimerkiksi kilpailuideologian tunnetuimmassa maassa, Yhdysvalloissa, sekä läntisessä Euroo-

passa lähes kaikkien tieteenalojen diskurssiin. Rotudarwinismi, eli ajatus eri rotujen välisestä olemassaolon taistelusta, palveli pääargumenttina kolonialistiselle ekspansiolle. (Isaksson & Jokisalo 2005a, 168, 178-179.)

Sikäli kun eurooppalaista miestä ja hänen ominaisuuksiaan etuoikeuttava ajattelumalli oli 1900-luvulla valtavirtaa oppineidenkin parissa, ei ole yllättävää, että myös kasvatustieteen klassikkoajattelija, psykologi Jean Piaget, lähti vuoteen 1971 saakka liikkeelle eurosentrisestä primitiivisen mielen doktriinista. Primitiivisen mielen doktriinissa lapsuus samaistetaan primitiivisyyteen, joka on ei-eurooppalaisen, sivistymättömän ja ei-kristillisen ihmisen kuvaus. Blautin arvion mukaan melkein kaikki Piaget'n työn jatkajat tekivät samat länsimaisen ihmisen suurempaan älyllisyyteen ja kognitiiviseen kyvykkyyteen liittyvät oletukset tutkiessaan esimerkiksi ei-läntisten (afrikkalaisten) ja läntisten ihmisten kognitiivisen kyvykkyyden eroja. Tieteenfilosofiaa ja -teoriaa tuntevalle ei ole kummallista, että ei-eurooppalaiset ihmiset näyttäytyvät heikompina tutkimustuloksissa, jos kulttuurieroja ei osattu ottaa riittävästi huomioon tutkimusasetelmia laadittaessa. Vasta 1990-luvulle tultaessa kulttuuristen ajattelumallien vaikutus on otettu paremmin huomioon esimerkiksi kulttuureita vertailevassa psykologiassa, vaikka näiden rinnalla rasiset käsitukset ja eurosentriset oletukset jatkavat eloaa. (Blaut 1993, 96–100; ks. Isaksson & Jokisalo 2005a.)

Avainkysymys kilpailun kriteerejä pohdittaessa on siinä, kuka määrittelee mittapuita, joiden kautta tehdään erontekoa menestyksen ja ei-menestyksen välillä? Millä perusteella ihminen saa tunnustusta tai jää sitä ilman? Tai kysymys kuuluu pikemminkin, millaisia historiallisia polkuja ja kulttuurisia kehitysteitä asioista tulee siinä mielessä arvostettuja, että niistä halutaan kilpailla. Edellä esitetty läntisen ihmisen ylemmyyttä ja suurempaa järjellisyttä ja kyvykkyyttä koskeva kuvaus on pidettävä mielessä, sillä nykyinen taloudellinen globalisaatio ei rakentunut vain 1900-luvun liberaalin demokratian aikakaudella, vaan olennaisesti sitä edeltävinä kolonialismin vuosisatoina. Tärkeintä on nähdä, että kilpailuvoittojen ja tappioiden kriteerit eivät tule meille arvoneutraalista luonnosta vaan länsimaalaisesta arvomaailmasta.

Eräs länsimaiselle ajattelumaailmalle luonteenomainen piirre, joka heijastuu luonnollisesti myös kasvatuksen ja koulutuksen maailmaan, on toisten ihmisten ylemmiksi ja toisten alemmiksi määrittely<sup>41</sup>. Tällaista voidaan kutsua Martusewiczia (ym. 2011) mukaillen hierarkkiseksi ajatteluksi, johon liittyy myös edelläkin esiteltyjä perusdualismeja (keskusta-marginaali jne.). Kuten ekofeminismissä on havaittu, mies asettuu, toisinaan alitajuisestikin toimivassa arvoasteikossamme, naisen yläpuolelle. Kyse on perusdualismeista, jotka ohjaavat maailmasta tekemiämme tulkintoja, olettamuksia ja suhteita. Hierarkkisissa perusdualismeissa kulttuuri on luontoa ylempänä, samoin kuin järki tunnetta,

---

<sup>41</sup> En väitä tällaista toisaalta vain länsimaille tyypilliseksi.

mieli kehoa, aktiivisuus passiivisuutta, sivilisaatio sivistymätöntä ja niin edelleen. Hierarkkisten dualismien ensimmäisillä pareilla on enemmän arvoa kuin jälkimmäisillä. Dualismit toimivat kulttuurisesti latautuneina arvohierarkioina, joiden kautta maailmaa arvotetaan vähempi- ja suurempiarvoisiksi. (Martusewicz ym. 2011, 57–58.)

Samalla tavalla ihmisiä arvotetaan erilaisten hierarkkisten ja dualististen ajattelumallien mukaan ylemmiksi ja alemmiksi, voittajiksi ja häviäjiksi, menestyneiksi ja menestymättömiksi, onnistujiksi ja epäonnistujiksi. Eko-oikeudenmukaisuuskasvatuksessa (*Eco-Justice education*, Martusewicz ym. 2011) puretaan juuri tällaisia hierarkkisia dualismeja ja autetaan oivaltamaan niihin kietoutuneita kulttuurisia itsestäänselvyksiä ja juurimetaforia. Esimerkiksi ihmisen (tai kulttuurin) ylemyys suhteessa luontoon on tarkoittanut sitä, että luonnolle ei anneta itseisarvoa, vaan luonto on välineellistetty raaka-ainevarastoksi, josta voimme ottaa välittämättä muiden eliöiden hyvinvoinnista ja luonnon itseuudistamiskyvystä (Martusewicz ym. 2011). Tässä kohdin kilpailun ongelmien analyysillä voidaankin nähdä olevan suora yhteys ympäristökasvatukseen, sillä ihmisen ylemyyspyrinnöt suhteessa toisiin ihmisiin ovat kytköksissä ajatukseen ihmisen herruudesta luonnon yli. Esimerkiksi 2000-luvun urheiluselostuksen tapaan dramatisoiduissa luontodokumenteissa juhlistetaan usein estoitta petojen nopeutta ja voimaa uhraamatta ajatustakaan saaliin kärsimykselle (Relander 2004). Sitä ei tarvita, koska heikkoutta kilpailuajattelun puitteissa ei arvosteta.

Länsimaisen tieteen perustanlaskijoihin lukeutuva Francis Bacon (1561–1623) näki luonnon naisena, joka tiedemiehen oli valloitettava. Tiedemiehen tuli metodisesti sekä systemaattisesti riisua äiti luonto ja paljastaa tämän salaisuudet tunkeutumalla hänen syliinsä ja pakottamalla hänet täydelliseen alistumiseen. Maailman arvostetuin tiedeakatemia *Royal Society* perustettiin paljolti Baconin maskuliinisen ajattelun innoittamana. (von Wright 1987, 62.) Ylemmyyttä tavoitteleva ihminen voikin nähdä melkein koko elämänsä sarjana tilanteita, joissa etsiä mahdollisuuksia kiivetä muiden yläpuolelle. Tuhotut metsät, kuolleet eliöt, alistetut kulttuurit, vallatut kansat ja muut häviöön alistamisen sivutuotteet on usein hyväksytty länsimaisten itsestäänselvyksien – kehityksen, edistyksen ja kilpailun – nimissä.

## Persoonaton ja anonyymi kilpailu kilpailullisessa narratiivissa

Edellä on todettu, että taloudellista kilpailua ei nähdä ongelmallisena, koska se on epäsuoraa samojen resurssien tavoittelua, joka ei suuntaudu ketään vastaan vaan näkymättömän käden kautta kaikkien yhteiseksi hyödyksi. Hayekin mukaan markkinakilpailu on reilua ja oikeudenmukaista juuri siitä syystä, että se ei kohdistakaan vaikutuksiaan kehenkään

erityiseen, vaan on anonyymi, kaikille samalla lailla toimiva voima (Hayek 2002; 1998; 1995). Kilpailu on Hayekin mukaan yhteensopiva suurimman mahdollisimman vapauden kanssa, koska se pakottaa meitä vain epäpersoonallisella tavalla (Hayek 2002). Kritisoiessa kilpailua siitä, että siinä tuotetaan tarkoituksellisesti häviäjiä ja voittajia, niin keskustelussa esitetään todennäköisesti huomautus merkantilistisen nollasummapelin ajatuksen vanhentuneisuudesta. Kilpailussa kaikki voittavat kuin näkymättömän käden vaikutuksesta, kun ihmisen itsekkyyks ja ahneus kanavoituvat taloudelliseksi hyödyksi. Jos tätä ajattelumallia sovelletaan vaikkapa arvostuskilpailuun, niin kaikki voittavat siinä mielessä, että kilpailun oletetaan motivoivan kaikkia parempiin suorituksiin. Kaikki muut vaikutukset sivuutetaan.

Tässä kirjassa määritellyllä tavalla kilpailuissa on kuitenkin aina sekä voittajia että häviäjiä, ja myös kriteereitä, joilla nämä voidaan erottaa toisistaan. Eikä kilpailu motivoi kaikkia samalla tavalla, vaan voi myös vähentää toimintamotivaatiota ei-kilpailullisesti motivoituvilta ihmisiltä. Timo Klemola toteaa, että ”kilpailu saa aina merkityksensä voitosta. Kilpailu, jossa ei ole voittajaa, on ristiriita” (Klemola 1998, 55). Vaikka Klemolan fenomenologisen tarkastelun konteksti on liikunta, se sopii myös yleisempään kilpailun tarkasteluun, sillä niin liikunnassa kuin yleisestikin. ”Voitto on olemassa voittona toisista, samoin häviö häviönä toisille. Vain yksi voittaa, yksilö tai joukkue, muut häviävät”. (Klemola 1998, 55.)

Simmel tuo *Sociology of competition* esseensä loppuksi esiin, kuinka kilpailuun liitetty anonyymisuus ja persoonattomuus voi olla sekin syvällisellä tavalla ongelmallista. Kilpailu voi olla Simmelin mukaan julmaa siitä syystä, että epäsuorassa tapauksessa kilpailijat toimivat lähinnä objektiivisten paremmuus-kriteerien puitteissa henkilökohtaisia kiistoja välitellen. Julmuus ei tule Simmelin mukaan suorasta vahingonilosta, vaan juuri siitä, että kaikki subjektiiviset vaikutteet on poissuljettu kilpailun piiristä. Tällainen ihmisen subjektiveeteille välipitämätön asenne, joka on ominaista logiikalle, laeille ja rahajärjestelmälle, voi saada hyvänkin ihmisen toimimaan karkeasti ja tyyli, vaikka hän ei itse kokisi tekevänsä mitään väärää. (Simmel 2008, 976-977.)

Sen perusteella, mitä edellä on puhuttu kolonialismin, imperialismin ja taloudellisen globalisaation historiasta sekä eurosentrisestä ajattelusta, kilpailuajattelu voidaan nähdä keinona, jolla länsimainen ihminen on voinut määritellä itsensä muita ylemmäksi ja ansaitsevamaksi omien havainnon ja arvonnannon kategorioittensa puitteissa. Kilpailu perustuu kulttuurisesti spesifeihin ajattelutapoihin ja käsitteisiin ja esimerkiksi Hayekin uusliberalistinen kilpailu näyttää vastaavan paljolti sitä Spencerin ja Townsendarin kilpailua, jossa heikot joutuvat kuolla pois ja vain vahvat säilyvät. Meidän on annettava Hayekin mukaan ”markkinaprosessien määrätä se, mitä ansaitaan” (Hayek 1998, 162, 212).

Hayek on ääritapaus kilpailuajattelijoiden joukossa ja vielä äärimmäisemmäksi voisi päästä lähinnä suoraa vahvemman oikeutta vaatimalla. Mutta missä menee raja vahvimman oikeuden ja minimivaltion minimaalisesti säätelemän kilpailun välillä? Bourdieu ei ole täysin väärässä puhuessaan uusliberalismin viitaten markkinoiden laista vahvemman lakina (Bourdieu 1999, 56; Verhaeghe 2014, 75-77). Vahvimman oikeus tai valta eivät toimi 2000-luvulla niinkään suoran fyysisen väkivallan avulla kuin sisäistettyjen ajattelumallien, ”minätekniikoiden” (Foucault 1988), kautta. Ihmistä voidaan hallita vapaudessa, kun ihminen hallitsee itseään ilman ulkoista pakkoa sisäistämällä ajattelumalleja, asenteita, tuntemistapoja ja tahtoa, sekä toimimalla näiden mukaisesti. Valta ja vapaus eivät ole foucault’laisessa analyysissä vastakohtia tai toisiaan poissulkevia käsitteitä. Valta ei ole vain repressiivistä ja pakottavaa, vaan olennaisesti subjekteja tuottavaa, siis myös kasvatuksellista. (Saari 2011, 64-65; Foucault 1988; Foucault 1999.)

On totta, että taloudellinen kilpailu on paljolti epäsuoraa kilpailua ja varsin harmittonta, jos puhutaan kilpailusta lähinnä valinnanvapauden mielessä, jossa on rinnakkaisia samalla ”kentällä” toimivia toimijoita. Joskus kyse voi olla Simmelin kuvaamasta julmuudesta ja joskus vain siitä, että ihmiset ahertavat työssään ajattelematta juuri toisten voittamista tai tarkoituksellista pyrkimystä tähän. Se, että talouselämää halutaan ymmärtää kilpailullisena toimintana, ei edellytä, että jokainen taloudellisessa toiminnassa mukanaolija ajattelee pyrkivänsä voittamaan toisia ihmisiä tai yrityksiä. Kilpailuselitys voikin olla päälle liimattu, jos ihmiset eivät koe subjektiivisesti kilpailevansa mutta heidät asetetaan objektiiviseen kilpailukehykseen tästä riippumatta.

Aikamme kertomukset (tai narratiivit), jollainen kilpailullinen maailmanselityskin on, muokkaavat sitä, keitä meistä tulee. Ihmisen identiteetti ei ole arvoneutraaleista aineksista yksilön vapaasti valitsema kokonaisuus, vaan se on sidottu aikamme sosiaaliin normeihin ja arvoihin. Emme synny identiteetillä varustettuina – kaukana siitä – mutta synnymme erilaisilla kyvyillä ja taipumuksilla varustettuina. Se, mitä ja ketä meistä tulee, kehittyi vuorovaikutuksessa toisten ihmisten, ympäristön ja kulttuurin kanssa. Tämä vuorovaikutus elämämme ajan, eikä minuutemme ole koskaan valmis. Identiteettimme on syvimmissä mielessä myös eettinen kysymys, sillä aikamme narratiiveihin liittyvät maailmanselitykset rakentuvat osaksi meitä ja meidän luonnettamme. (Verhaeghe 2012, 26-34.)

Anonyymi ja persoonattoman epäsuorakin kilpailu, jossa hädin tuskin olemme tietoisia siitä, että olemme kilpailussa, voi muuttua osaksi meitä, jolloin tietoisuus kilpailemisestamme lisääntyy ja voimme tehdä valintoja yhä enemmän kilpailumenestyksen sekä tappioiden karttamisen vuoksi. Esimerkiksi opettaja voi varoa jakamasta kokemusta ja opetusmateriaalejaan kollegalle, jos opettajien tuloksia monitoroidaan standardisoiduin testein ja opettajan tulospalkka on kiinni siitä, että oppimistulokset ovat muita parempia.

Kilpailussakin on kyse lukemattomista tavoista käyttää valtaa, joka foucault’laisessa mielessä tuottaa subjektiviteetteja, toimijoita, tilanteita ja toiminta-alueita ja on läsnä kaikkialla, missä ihmisiäkin on (Saari 2011, 65). Kilpailu nähdään seurauksena vapaudesta, mutta voi kysyä kenen vapaudesta ja mihin?

## Kilpailu vapautena

Kilpailun käsitettä käytetään lähes synonyymisesti vapauden kanssa, mikä tekee kilpailua koskevasta keskustelusta hämmäntävää (Pulkki 2014a). Kilpailua kritisoivan voidaan kuvitella kritisoivan vapautta tai erilaisten vaihtoehtojen tarjoamista, kun tarkoitus on (tässä) esimerkiksi kritisoida ihmisten ylemmyyspyyteitä ja siihen liittyvää moraalista oppimista. Kilpailu vapautena tarkoittaa, että toimijat ovat kilpailuissa, kun yhteiskunnassa vallitsee laajat oikeudet ja vapaudet, joiden kautta yksilöille tarjotaan valinnanvaihtoehtoja. Kilpailu taloudellisessa mielessä ei siis välttämättä edellytä tarkoituksellista toisten voittamisen pyrintöä tai tietoisuutta siitä, että kilpailu olisi käynnissä.

Isaiah Berlinin (2001, 36) vapauden analyysi on kiinnostava kilpailun ymmärtämisen kannalta: "Rajattoman vapauden salliminen susille tietää kuitenkin lampaille kuolemaa; vahvoille ja eteville suotu täysi vapaus loukkaa heikkojen ja vähälahjaisten oikeutta kunnolliseen elämään". Toisaalta Berlin on todennut: "Voidaan joutua kaventamaan vapautta [...] jotta saadaan tilaa yhteiskunnan turvaverkostolle, jotta voidaan ruokkia nälkäiset, vaatetta alastomat, antaa suoja kodittomille, jättää tilaa muiden vapaudelle, noudattaa oikeutta tai rehtiyttä." (Berlin 2001, 36.) Tavallisen hyvinvointivaltiota suvaitsevan sosiaaliliberalistin vapaus ei ole susien vapautta, kun taas uusliberalisti Hayekin *Kohtaloikas ylimieli* -teos vilisee lauseita, kuten "ei edes kaikilla elävillä ihmisillä ole moraalista oikeutta tulla säilytetyksi" (Hayek 1998, 212). Siinä on suuria eroja, millaisesta vapaudesta/kilpailusta puhutaan ja miten tämä puhe motivoituu.<sup>42</sup>

Vapaus on yksi ihmiskunnan henkisen kehityksen kannalta tärkeimpiä arvoja ja siksi on hyvä ymmärtää, että se voidaan tulkita eri tavoin erilaisten poliittisten ja taloudellisten tarkoituserien ajamiseksi. Yksilön vapaus ja taloudellinen vapaus eivät ole välttämättä samoja asioita. Taloudellinen vapaus kapitalismin puitteissa liittyy historiallisesti ja kulttuurisesti rakentuneisiin käsityksiin taloudesta. Taloustieteessä on omat kulttuurisesti ja historiallisesti rakentuneet olettamuksensa rajattomista haluista, jotka ovat ontologisesti tarpeiden kaltaisia. Uusklassinen taloustiede esimerkiksi ottaa markkinakilpai-

---

<sup>42</sup> Kaikkia vapauden ja kilpailun merkityksiä ei yhdessä työssä ole mahdollista tuoda kohtuudella esiin, eikä se ole tämän kirjan tavoite.

lun lähtökohdaksi ja pitää sitä lähtökohtaisesti parhaimpana taloudellisena järjestyksenä. Yksilön vapaus on aina riippuvaista niistä sosiaalisista järjestelyistä, joiden puitteisiin hän syntyy. Kysymys siitä, millainen yhteiskunnallinen järjestely olisi ihmistä kokonaisuutena parhaiten kehittävä, on valtava – sitä ei yhdessä kirjassa voi ratkaista. Sen verran voidaan otaksua, että siihen liittyy minimaalisesti väkivaltaa ja tuhoa sekä runsaasti jakamista, yhteistyötä, konfliktien välttämistä, ystävällisyyttä, hyvántahtoisuutta ja niin edelleen.

Jotta tästä kirjasta ei tehtäisi virheellisiä tulkintoja, on todettava, ettei kilpailun kasvatuksellinen kritiikki tee puutteellista kilpailua ja liiallista keskittymistä vaikkapa ruuan vähittäiskaupassa ongelmattomaksi. Kilpailua vapauden merkityksessä tarvitaan. Vapautta ei toisaalta tarvitse käyttää intentionaaliseen kilpailemiseen ja toisten voittamisen pyrintöön.<sup>43</sup> Tässä luvussa keskeisenä ongelmana on ollut epäsuoran, anonyymien ja persoonattoman taloudellisen kilpailun suhde intentionaaliseen kilpailuun, johon liittyy pyrkimys voittaa toisia, kuten kilpailu tässä kirjassa ymmärretään. Thorstein Veblenin 1800-luvun lopulla julkaistu klassikkoteos *Joutilas luokea* on kiinnostava sen osoittamisessa, kuinka taloudellinen epäsuora, anonyymi ja persoonaton kilpailu ei ole pelkkää rationaalisten ja rauhanomaisten intressien valtakuntaa. Tästä syystä toisinaan puhutaankin taloudellisesta sodasta (economic war, Group of Lisbon 1995, 93-99; Perkins 2016).

## Rahamotiivi ja kateutta herättävä vertailu Thorstein Veblenillä<sup>44</sup>

Thorstein Veblen (1857-1929) tarkoitti rahamotiivilla ihmisten tarvetta vertailla rahamääräisiä saavutuksiaan toisten ihmisten vastaaviin. Vertailu onkin kilpailun keskeinen piirre. Rahamotiivin yleistyessä taloudessa tuotantomotiivi väistyy taka-alalle. Tuotantomotiivi on laaja halu tai tahtotila saada aikaan jotain omaa yhteisöä hyödyttävää. Mutta rahamotiivi on syrjäyttänyt aikamme kapitalismissa tuotantomotiivia vielä enemmän kuin Veblenin tutkimuksen julkaisuhetkellä vuonna 1899. Rahasta on tullut itseisarvo, eikä pelkkä vaihdon väline. Veblenin mukaan kapitalistinen yrittäjä ajattelee entistä vähemmän yleistä yhteiskunnallista hyötyä ja yhteiskunnallisesti haitallisestakin toiminnasta voi tulla tavoiteltavaa, jos siitä saa rahamääräisesti kannattavia palkkioita. Osakeyhtiön synty oli siinä mielessä keskeistä, että omistajuuden ja tuotannon eriytyminen

---

<sup>43</sup> Käsillä oleva kirja ei ole myöskään taloustieteellinen tutkimus, vaikka taloutta on tarkasteltu kilpailullisen maailmanselityksen ymmärtämiseksi. Jätän lukijan oman mielenkiinnon varaan yksityiskohtaisen talousteoreettisen ja matemaattisiin perusteluihin tutustumisen (ks. Keen 2002; High 2001)

<sup>44</sup> Sosiologi ja taloustieteilijä Thorsten Veblen kuuluu kilpailun ongelmien ymmärtämisen kannalta tärkeimpiin lähteisiin esimerkiksi Polanyin, Marglinin ja Eliasian kanssa.

tarkoittaa tuotannon siirtymistä entistä enemmän rahoittajien ja omistajien alati kasvavien tuotto-odotuksien piiriin. Valmistajahenkeä korvaa myyntimieshenki ja markkinoinnista ja saneeraajista tulee yritykselle insinöörejä, valmistajia ja suunnittelijoita tärkeämpiä toimijoita. (Ahokas & Holappa 2014, 96-106; Veblen 2002.) Samankaltaista rahamotiivin yleistymistä on tapahtunut esimerkiksi 2000-luvun yliopistolaitoksessa, kun raha sekä vertailuun perustuvat suoritusmotiivit ovat korvanneet yliopiston ydintehtäviä.

Veblen kuvaa *Joutilas luokka* kirjassaan, kuinka barbaarisen kulttuurin korkeimmissa vaiheissa esimerkiksi feodaalijajan Japanissa ja Euroopassa muodostuu joutilasluokka, joka pitää tiukasti kiinni luokkaeroista. Joutilas luokka nimitys tulee siitä, että se ei osallistu työhön arkisen elämän tarpeiden tyydyttämiseksi. Joutilalla luokalla on varaa irtautua perustarpeiden tyydytyksestä sellaisiin toimiin, josta voi saada arvostusta, valtaa ja kunniaa. Kysymykseen tulevat tällöin sodat, hallinto, uskonnolliset menot ja urheilu. Joutilasluokka syntyi siirryttäessä ”alkukantaisesta villeydestä barbariaan tai täsmällisemmin ilmaistuna siirryttäessä sopuisasta kauttaaltaan sotaisaan elämäntapaan”. Joutilaan luokan synty edellytti kahta asiaa: 1) Yhteisön elämäntavan tuli olla saalistava eli toisin sanoen sotiva tai suurriistaa metsästävä tai molempia. Joutilasluokan oli totuttava näin aiheuttamaan vahinkoa muille juonittelemalla ja voimakeinoilla. 2) Elannon hankkimisen oli oltava suhteellisen helppoa, jolloin huomattava osa yhteisöstä saattoi vapautua säännöllisestä työrutiinista perustarpeiden tyydyttämisen parissa. Juuri tämä oli ratkaiseva ero: joutilas luokka rakensi identiteettinsä vieroksumalla tuotannollista työtä, jolloin se on voinut keskittyä urotöihin, kunniakkaisiin ja jaloihin mainetekoihin. Eräs käsillä olevan kirjan kannalta merkittävä huomio on siinä, että itsekorostuksesta ja itsetehostuksesta tulee hyväksytyjä sosiaalisia motiiveita, joita saavutettiin valloittamalla, väkivallalla ja metsästämillä. Ero rauhanomaisen ja tässä kuvatun saalistavan kulttuurivaiheen välillä on henkinen ja saalistava kulttuurivaihe saavutetaan silloin, kun taistelu on alkanut hallita elämäkatsomusta. (Veblen 2002, 17-25.)

*Kateutta herättävä vertailu* ei kuvaa Veblenille moraalista paheksuntaa, vaan on tekninen termi, joka kuvaa ihmisten keskinäistä *vertailua*, jossa ihmisiä luokitellaan ja arvioidaan heidän suhteellisen arvonsa perusteella. Kateutta herättävä vertailu on toisin sanoen ”arviointiprosessi, jossa mitataan ihmisen arvoa”. Keräämällä muita enemmän omaisuutta, valtaa, voitonmerkkejä, jollaisena voi toimia melkein mikä tahansa, kuten arvosanat, ansioluettelo, terveys, fyysinen vetovoima, yksilö voi luoda menestysidentiteettiä sekä saavuttaa sosiaalisesti menestyksestä statusta. Varallisuuskilpailu on Veblenin mukaan ”sekä laaja-alaisin että voimakkain ihmistä vaurauden kasaamiseen ajavista vaikuttimista”.



Omaisuus toimii joutilaille luokalle menestyksellisen taistelun voitonmerkkinä ja erityisesti raha on korvannut saalistavista urotöistä saatuja voitonmerkkejä yleisesti hyväksytyinä menestyksen merkkeinä. (Veblen 2002, 2 luku.)

Veblen auttaa ymmärtämään, että kilpailu voi toimia rauhanomaisissa ja demokraattisissa puitteissa sekä epäsuorissa kilpailuissa ilman, että elämäntapamme olisi täysin rauhanomainen. Jos oletamme ihmiselle loppumattomat halut, joilla ei ole merkittävää eroa tarpeisiin, ihmiset sosiaalistuvat tähän käsitykseen, mistä voi rakentua voitonhaluinen minuus ja itsekorostuksellinen ego, jota kunnioitetaan tämän menestyksestä. Vaikka kyse ei ole siitä, että ihminen välttämättä haluaisi herättää kateutta, vaan pikemminkin harrastaa itsekorostusta, ihminen voi oppia itsekkyyden, ahneuden, röyhkeyden ja jopa julmuuden hyväksyttäväksi kilpailukeinoiksi. Julmuus tarkoittaa välinpitämättömyyttä toisen kärsimykselle ja toimintaa toisen kärsimyksistä välittämättä. Onkin vaikea kuvitella kilpailua, jossa toisen kärsimys olisi huomion keskiössä. Kilpailuissa keskitytään omiin suorituksiin. Vaikka valtio ei olisi nähnyt sotia vuosisatoihin, kilpailun yhä määrittäessä yleistä elämänasennetta se ei ole saavuttanut täyttä rauhaakaan. Sotaisat ja väkivaltaisetkin motiivit voivat tulla esiin taloudellisessa statuskilpailussa ja siinä, mitä Veblen on tunnetusti kutsunut ”kerskakulutukseksi”. (Pulkki 2014a; Veblen 2002.)

Veblenin kuvaus ”joutilaasta luokasta” on erityisen osuvaa 2000-luvulla, kun rahoitussektori ja spekulatiivinen talous, joka ei tyydytä ihmisten perustarpeita, peittää Rodrikin mukaan alleen ihmisten absoluuttisten tarpeiden tyydytykseen osallistuvan reaali-talouden (Rodrik 2016, 10, 132). Jos taloudellinen toiminta koostuu valtaosin spekulatiivisen talouden peleistä, niin ihmisten kilpailu ei johdu ainakaan pääosin siitä, että välttämättömät resurssit olisivat (vielä) absoluuttisesti niukkoja, vaan ihmisten itsekorostukselliset tarpeet tekevät niistä suhteellisesti niukkoja. Voitaisiin puhua vieraantuneesta taloudesta, joka ei ole realiteeteissa. On toisaalta monia tapoja luokitella, mistä taloudessa on kysymys ja esimerkiksi *ekologinen taloustiede* perustuu siihen olettamukseen, että luonto on kaiken taloudellisen toiminnan perusta (Joutsenvirta ym. 2016, 31) – käsitys, jonka jaan tässä kirjassa. Ihmisen tarpeisiin ja luonnon elinvoimaan perustuvaa taloutta on kutsuttu pysyväksi ja todelliseksi taloudeksi erotuksena valtavirran talouskäsityksestä, joka perustuu keinotekoiseen niukkuusajatteluun (Joutsenvirta ym. 2016, 30; ks. Ikerd 2007, 128-131).

## Yhteenvetoa kilpailusta kasvatusfilosofisena ilmiönä

Olen pyrkinyt osoittamaan tässä kirjan ensimmäisessä luvussa, kuinka jokainen kilpailua määrittävä käsite, kuten niukkuus, halu, tarve, intressi, vapaus, rationaalisuus ja resurssi,

on ongelmallinen. Filosofisen analyysin kautta on ollut mahdollista osoittaa, että kilpailun määritelmä on länsimaiseen historiaan ja kulttuuriin kytkeytyvien käsityksien kehäpäätelmä, jota pidetään virheellisesti universaalina totuutena ihmisenä olemisesta, taloudesta ja yhteiskunnasta. Näin suljetaan pois tähän kuvaan sopimattomia havaintoja esimerkiksi ihmisluontoon kuuluvasta empatiasta ja yhteistyökyvystä. Kilpailullista maailmanselitystä perustellaan implisiittisesti tai eksplisiittisesti evoluutioteorialla vaivautumatta selvittämään, mikä tämän päivän käsitys evoluutiosta ja ihmisluonnosta oikeastaan on (ks. de Waal 2009).

Kilpailu perustuu harhakäsityksiin, kun se on määritelty niukkojen resurssien ja loppumattomien halujen ja tarpeiden kautta. Kilpailuksi tunnistettavaa toimintaa esiintyy runsaasti, mutta kilpailu määritellään ja sitä oikeutetaan moraalisesti, tiedollisesti, ideologisesti ja kulttuurisesti sitoutuneiden oletuksien ja osatotuuksien avulla. Kilpailu nähdään välttämättömänä osana ihmisluontoa ottamatta huomioon, että yksilö tai yhteisö voi harrastaa itsekasvatusta ja kasvatusta. Tätä kautta voidaan painottaa enemmän yhteistyötä ja solidaarisuutta kuin kilpailemista ja siten kasvattaa myös pro- ja ekososiaalisesti hyveellisiä ihmisiä. Ajatus kilpailullisesta ihmisluonnosta on tieteenfilosofisesti helppo sivuuttaa, sillä ihmisluonto on Ylikosken ja Kokkosen (2009) mukaan jo lähtökohdissaan ”erittäin ladattu ei-tieteellinen käsite”. Ottamatta kantaa kilpailullisten tai yhteistyötä painottavien arvojen välille, voidaan ihmisluonnon käsite sinänsä huomata epämääräiseksi: yksi asia nähdään arvottavasti luonnollisena ja toinen luonnottomana. Kirjansa *Evoluutio ja ihmisluonto* lopussa tutkijat toteavatkin, että ihmisluonto on tieteellisesti hyödytön käsite, josta olisi syytä luopua. (Ylikoski ja Kokkonen 2009, 395–401.)

Kilpailun aikakausi alkoi noin 500 vuotta sitten, kun eurooppalaiset alkoivat etsiä uusia maailmoja ja laajentaa vaikutuspiiriään. Tätä kautta globaali maailma aukesi ja myös globaalit kilpailu arvot saattoivat muotoutua. Koloniaalinen ja imperialistinen hallinta loi perusteet nykyiselle taloudelliselle globalisaatiolle ja kilpailulliselle vuorovaikutukselle, ja 1800-luvun rasiset ja sosiaalidarvinistiset virtaukset oikeuttivat röyhkeää vallankäyttöä ja riistoa. *Limits to competition* kirjan kirjoittaneen Lissabonin ryhmän (1995) mukaan ihmiskunnalla on nyt niin paljon tuhovoimaa verrattuna kilpailun aikakauden alkuun, että emme voi toistaa samaa valloitusten sekä luonnon, yhteiskuntien ja ihmisten hallinnan mentaliteettia seuraavaa viittä sataa vuotta. Olemmeko yksilöinä, organisaatioina ja valtioina valmiita heikentämään valloittamisen ja hallinnan logiikkaa ja edistämään yhteistyön ja solidaarisuuden henkeä? (Group of Lisbon 1995, 142.)

Kilpailuajattelun kyseenalaistaminen edellyttää jokaisen kilpailua määrittävän käsitteen analyysia sekä ymmärrystä siitä historiasta, millaisten polkujen kautta olemme tulleet omaksuneeksi nykyisen kilpailuajattelun. Historiaa ja tulevaisuudentutkimusta tunteva tietää, että historia voi edetä monia polkuja lukemattomien sattumusten ja kohtalon

oikkujen kautta. Historia on voittajien kirjoittamaa, ja voittajilla on tapana oikeuttaa oma näkemyksensä maailmasta ja sivuuttaa omaan maailmankuvaansa sopimattomat katso-  
mustavat tai se, mitä voittajat eivät kulttuurisista rajoitteistaan käsin ymmärrä. Dewey (2008, luku 16) on tunnetusti kritisoinut tapaa, jolla esimerkiksi kouluopetuksessa keskitytään sotaan, väkivaltaan ja näihin liittyvään historiaan. Sosiaali- ja taloushistoria, joka keskittyy maanläheisemmin ihmisten arkiseen elämään, on jäänyt mahtipontisen valta-  
politiikan, sotien ja väkivallan varjoon (Dewey 2008).

Yhdysvaltain keskuspankin entinen johtaja Alan Greenspan totesi vuonna 2007: ”Kiitos globalisoitumisen, on Yhdysvaltain poliittiset päätökset iloksemme korvattu suurelta osin markkinoiden maailmanlaajuisella vaikutuksella.” Greenspan ei välitä ke-  
nestä tulee presidentti, koska ”markkinavoimat hallitsevat maailmaa”. Jorma Sipilän mu-  
kaan ”demokratian voimattomuus finanssitalouden ohjailussa on yksi syy, miksi Euroop-  
passakin on alettu haikailla diktaattoreita”. (Sipilä 2017.) Jos päätösten reunaehdot mää-  
rittävät muut tahot kuin kansalaiset tai poliitikot, on suurin osa talouspoliittisesta vallasta  
luovutettu demokratian ulkopuolelle (Eskelinen & Sorsa 2011, 8). Kahdeksan yksilön  
hallitessa puolta maailman omaisuudesta (Oxfam 2017) on puhuttava myös kapitalis-  
mista ja siihen liittyvistä valtasuhteista, sillä kapitalismi muuttaa ihmistä ja luontoa. Mutta  
uusklassisen taloustieteen mukaan markkinavaihtoon ei pitäisi liittyä mitään politiikkaa  
(Eskelinen & Sorsa 2011, 34). Olemmeko siis pattitilanteessa?

Haasteista huolimatta toivoa on. Internetin aikakaudella totuus löytää tiensä yleiseen  
tietoisuuteen vähittäin, eikä tätä prosessia voi pysäyttää, kun se kerran on alkanut. Kas-  
vatus hyveisiin on sitä ruohonjuuritason työtä, mikä on itsessään arvokasta ja myös uu-  
denlaisen elämäntavan ja luontosuhteen perusteita rakentavaa. On lisäksi olemassa vaihto-  
toehtoisia tarpeen tyydytyksen tapoja hahmottelevaa tutkimusta koskien hyveitä (Eske-  
linen & Sorsa 2011), rahan näennäistä neutraliteettia (Ahokas & Holappa 2014), vaihto-  
ehtoista raha-järjestelmää pohtivaa raha-aktivismia (Iivarinen 2015), globalisaation,  
markkinoiden ja demokratian suhteen tarkastelua (Rodrik 2016), yhteistyötä painottavaa  
osallisuustaloutta (Hahnel 2012), kokonaisvaltaista ja ekologisista realiteeteista lähtevää  
talousnäkemystä (Joutsenvirta ym. 2016), valtavirran taloustieteen kritiikkiä (Marglin  
2009; Keen 2002), talouskasvukritiikkiä (Latousche 2010), ihmisen perustarpeisiin kes-  
kittyvää maataloustiedettä (Ikerd 2007; Berry 1987) sekä ajatus luonnontaloudesta, jossa  
niin ihminen kuin muutkin elävät olennot nähdään tarpeitaan tyydyttävinä olentoina,  
joiden edut kietoutuvat toisiinsa (Shiva 1999). Monet ihmistieteilijät kavahtavat taloutta,  
koska siihen liittyy oma matematisoitu erityiskielensä sekä maalaisjärjellä vaikeasti ym-  
märrettäviä olettamuksia. Ihmisen ja luonnon välinen aineenvaihdunta, josta taloudes-  
sakin on kysymys, koskettaa kuitenkin meitä kaikkia. Ekologinen suunnanmuutos edel-  
lyttää uudenlaista talouselämää ja hyveellistä suuntautumista. Talous ei ole, eikä se ole

koskaan ollut, irrallaan arvoista ja moraalista, ja myös siihen on kohdistettava hyve-eettistä tutkimusta (Eskelinen & Sorsa 2011). Ihmisen sivilisaatio voi tuhoutua paheista, kuten se voi selviytyä ihmisen hyveiden ansiosta.

Mikä lopulta on koulun, valtion tai yksilön tulos, jota sen pitäisi tuottaa ja josta sen pitäisi kilpailla? Koulun, valtion tai yksilön keskeisten piirteiden pelkistäminen joksikin mitattavaksi tulokseksi on älyllisesti hankalaa ellei mahdotonta (Wilenius 1987, 59). Yksilön keskeisten piirteiden valikointi tulosvertailuun on toisaalta yksilön autenttista erityislaatua ja yksilöllisyyttä huonosti kunnioittavaa (ks. Taylor 1995; Biesta 2006). Tämän kirjan keskeisimpiä viestejä onkin se, että kasvattajan on tehtävä aina pedagogisesti perusteltuja valintoja siitä, tapahtuvatko esimerkiksi leikit ja oppiminen kilpailullisissa, yhteistyötä painottavissa vai yksinäisissä puitteissa. Kasvatus on väistämätön näköala kilpailua ajateltaessa. Niukkuus, halut, tarpeet, vapaus, intressit, rationaalisuus ja resurssit eivät tipu syliimme taivaasta sellaisinaan, vaan kasvatuksessa ja sosialisatiossa opimme erilaisia tulkintoja näistä.

Kysymys on pedagogisesta vastuusta (esim. Värri 2018), jossa ei ole kyse vähemmästä kuin tasapainoisen kasvun mahdollisuuksista. Hyvä kasvatus edellyttää selvää käsitystä niistä hyveistä, joita hyvään elämään tarvitaan. 2000-luvulla on käynyt entistä selvemmäksi, että ihmisen hyveellisyys tulee kohdistua, ei vain ihmisiin, vaan myös muihin eläviin olentoihin. Tässä luvussa osoitin, että kilpailullinen maailmanselitys perustuu kulttuurisidonnaisiin käsityksiin, joista on tehty virheellisesti universaaleja oletuksia luonnosta, ihmisen luonnosta ja ihmisten yhteiselämästä. Kilpailullisessa maailmanselityksessä pedagoginen vastuu kilpailusta helposti väistetään ja tyydytään pelkkään kilpailuyhteiskunnan väistämättömäksi nähtyyn sosialisatioon, jolloin perinteiset hyveet voivat väistyä uusien kilpailullisten hyveiden tieltä.

# HYVÄNTAHTOISUUS JA ITSEKESKEISYYDESTÄ VAPAUTUMINEN

Lähden tarkastelemaan kilpailun kasvatuksellisia ongelmia hyve-etiikan kannalta ensiksi hyvántahtoisuudesta käsin. Kaikkialla maailmassa hyvántahtoisuusarvot ovat ihmisten tärkeimpiä arvoja (Helkama 2009, 124) ja hyvyys kuuluu myös klassisiin sivistyksen ideaaleihin totuuden ja kauneuden kanssa (Wilenius 1982, 22; Ojanen 2000a). Kilpailuyhteiskunnassa hyvántahtoisuus sekä tämän tasapainoinen kehitys on vaarassa rappeutua ilman asianmukaisia kasvuvirikkeitä. Tässä luvussa hyvántahtoisuudesta puhutaan ihan-  
netapauksessa inhimillisen kehityksen kautta laajenevana asiana. Lapsi on luonnostaan hyvántahtoisuuteen taipuvainen huomattessaan, että kaikki sitä lähestyvät ovat halukkaita häntä auttamaan, ja tottuessaan näin myönteiseen ajatukseen ihmisistä (Rousseau 1905, 406).

Mestari Ekhartin mukaan sekä hyve että pahe löytyvät tahdon alueelta (Ekhart 2009, 47). Erik Ahlmanin mukaan ”eetillistä on ainoastaan siellä, missä on olemassa tahto” ja ”kaikki tahto on aina jotain eetillistä”. Hyvántahtoisuus kuuluu erityisesti tahdon alaan, mutta se ei ole Ahlmanin kuvaamassa kehittyneessä arvotajunnassa irrallaan tuntemisesta, tietämisestä ja aistitoiminnasta. (Ahlman 1929, 19; Ahlman 1982; Wilenius 1982, 22-29.) Hyvántahtoinen ihminen on auttavainen, ystävällinen ja empaattinen. Kypsan tunne-elämän sekä tiedollis-järjellisen kehityksen ja oppimisen kautta esimerkiksi auttavaisuutta ja empaattisuutta voidaan käyttää vaikuttavammin hyvää tekeviin asioihin.

Lähden liikkeelle siitä, että hyvántahtoisuus on kasvatuksen tärkein päämäärä, johon muut hyveet, kuten auttavaisuus ja ystävällisyys perustuvat (ks. Helkama 2009, 54-55, 124). Aristoteelisessa keskitien etiikan tarkastelussa hyvántahtoisuuden vastakohtana on pahantahtoisuus ja keskiväli näiden kahden välillä on välinpitämättömyys. Välinpitämättömällä yksilöllä tahto on heikko niin hyvään kuin pahaankin. Vaikka välinpitämätönkin ihminen on taipuvainen pikemminkin hyvántahtoisuuteen kuin pahantahtoisuuteen, hän on altis kehittymään myös päinvastaiseen suuntaan, jos ympäristössä on tähän kasvuvirikkeitä. Hänestä voi tulla negatiivinen sanan varsinaisessa pahantahtoisuutta tarkoittavassa mielessä. Kasvatus hyvántahtoiseksi tarkoittaakin sellaisen ympäristön ja kasvuvirikkeiden luomista, jossa ihminen oppii arvostamaan ”hyvántahtoisuusarvoja” (Helkama 2009, 53), kuten avuliaisuutta, rehellisyyttä, vastuuntuntoa ja anteeksiantavai-

suutta. Jos hyväntahtoisuus otetaan itsestään selvänä kasvatuksessa, tästä voi seurata esimerkiksi passiivisuutta ja määrätiedottomuutta kasvuvirikkeiden ja kasvatusympäristöjen luomisessa. Lapsi voidaan asettaa television kaupallisen viihteen eteen, bisnesmiehet valjastavat koulujärjestelmämme maineen voitontavoitteluun ja lapsista yritetään tehdä IT-ammattilaisia vientiyrityksille. Jos kasvun suunnasta ei ole selvää käsitystä, myös kehitys moraalisesti arveluttavaan suuntaan on avoinna.

Kilpailuttavassa kasvatuksessa on riskinä, että kasvatamme ihmisiä, joiden hyväntahtoisuus ei ole erityisen vahva osa moraalisubjektiviteettia. Ihmisestä voi tulla paitsi toisten hyvinvoinnille välinpitämätön, myös tunnekylmä, suorastaan epäystävällinen, röyhkeä ja julma. Arvostamme tietämistä ja taitamista, mutta hyväntahtoisuus otetaan helposti itsestään selvyytensä, jopa ylellisyytensä, johon ei ole ankarassa globaalissa talouskilpailussa varaa (Nussbaum 2011). Pestalozzi on lausunut, että ”aikakausi saattaa olla voimakkaasti edistynyt totuuden tuntemisessa ja siitä huolimatta jäädä jälkeen hyvän tahtomisessa” (Foersterin, 1909, 9 mukaan). Länsimainen sivilisaatio on edistynyt älyllisessä ja tiedollisesti erikoistuneessa kasvatuksessa (esim. Dewey 1957, 33), teknologiassa, tuotannossa ja taloudessa varsin pitkälle, mutta perusjännite lisääntyvän tuhovoiman ja tämän edellyttämän vastuullisuuden lisääntymisen välillä on yhä ajankohtainen (ks. Group of Lisbon 1995, 142). Kun ihmisen valta luonnon yli kasvaa, on tärkeää, että valtaa ei käytetä vain itsekkäisiin tarkoituksiin muista piittaamatta. Ihmisellä voi olla hyvä tahto, kun se on eheä ja itsekkyyden siteistä vapaa (Ekhart 2009, 47-55).

Adornon *Kasvatus Auschwitzin jälkeen* (1995, 223) -kirjoituksessa sanotaan kasvatuksen tärkeimmäksi tehtäväksi estää Auschwitzin uusiutuminen. Mutta Adorno ei ”halua saarnata rakkautta”, sillä saarnauksen kohteilla ei ole sellaista luonteenrakennetta, joka olisi vastaanottavainen tällaiselle. Vanhempia, jotka ovat itse tunnekylmän yhteiskunnan tai kasvatuksen tuotteita, ei noin vain saa kehottamalla lämminhenkisiksi. (Adorno 1995, 239.) Rakkaus on Frommin (1994) sanoin vaikea taito ja sellaisena arvokas pyrkimys. Rakkaus on osa hyväntahtoisuuden kokonaiskuvaa ja motivationaalista perustaa ja toisinaan puhutaankin ”pedagogisesta rakkaudesta” (esim. Skinnari 2004). Hyväntahtoisuus on rakkautta vaatimattomampi tavoite. Ennen kilpailun ja hyväntahtoisuuden lähempää tarkastelua, pohdin hyveiden yhteiskuntafilosofista kontekstia kahden yhteiskuntafilosofian pääsuuntauksen, liberalismiin ja kommunitarismiin, valossa.

## Hyve-etiikan ongelma, liberalismi ja kommunitarismi

Kysymys siitä, miten hyveet pitäisi ymmärtää, riippuvat paljolti omaksutusta yhteiskuntafilosofisesta näkökannasta. Liberalismi tarkoittaa monta asiaa, joista yksi on taloudellinen liberalismi, toinen arvoliberalismi ja kolmas yhteiskuntafilosofinen katsomuskanta (ja niin edelleen). Liberalismin käsite tulee latinan *liber*-sanasta, joka tarkoittaa vapaata, itsenäistä ja vapaasyntyistä orjan vastakohtana. Tarkastelumme kannalta on huomionarvoista, että liberalismissa (ja vielä enemmän uusliberalismissa) suhtautuminen valtion määrittämiin arvopäämääriin, siis hyveisiin, on jokseenkin vaivautunutta. Liberalismissa yksilö määrittää itse omat arvopäämääränsä (näennäisesti) ilman yhteisönsä vaikutusta. Kommunitarismi tulee taas latinan yhteisöä tarkoittavista *communitas*- ja *communis*-sanoista, jotka tarkoittavat yhteistä, yleistä, yhteyttä ja yhteishenkeä. Kommunitarismista on heti alkuun todettava, että sillä ei ole tekemistä sen enempää vasemmistolaisuuden kuin oikeistolaisuudenkaan kanssa. Yhteisöjen merkitystä voidaan painottaa moninlaisista näkökulmista, joista esimerkiksi ekologinen näkökulma on tässä kiinnostava.<sup>45</sup> (Hilpelä 2007, 643, 650-652; ks. Pulkki ym. 2015.)

Olemme MacIntyren mukaan keskellä moraalista katastrofia, jossa melkein kaikki välineet katastrofimme tunnistamiseen on menetetty. Aikamme moraalit on MacIntyren mukaan sekalainen kokoelma yhteismitattomia fragmentteja vanhoista moraalitraditioista. Elämme valistuksen jälkeistä moraaliteorian aikaa, minkä osoituksena on vaikeus, lähes mahdottomuus, käydä moraalista keskustelua ylipäänsä. Yritys järjelliseen moraalikeskusteluun leimataan toisinaan pelkkien preferenssien ja tunteiden ilmaisuksi, emotivismiksi. Myös arvokeskustelu nähdään toisinaan rationaalisuuden ulkopuolisena alueena. Valistuksen jälkeinen filosofia ja moraaliteoria on yrittänyt tarkastella moraalialueellaan ajasta, paikasta ja yhteisöstä. (Hallamaa 1994, 205-209; MacIntyre 2004.) Kun moraaliset hyveet liittyvät MacIntyren mukaan aina aikaan, paikkaan ja yhteisöön, niin valistuksen jälkeinen moraalifilosofia abstrakteine sääntöineen ja periaatteineen ei ole päässyt puusta pitkälle. Hyve määrittyykin aina suhteessa inhimillisiin käytäntöihin, joihin liittyy yhteisön käsitykset ihmisyydestä, hyvästä elämästä ja yhteiskunnasta. *Käytäntöjen näkökulmasta hyve on sääntöä tärkeämpi asia*<sup>46</sup>. MacIntyren mukaan on kysyttävä pikemminkin, mitkä piirteet tekevät ihmisestä hyvän, kuin pohdittava sääntöjä ja periaatteita, joita pitäisi kulloinkin noudattaa. Traditiot ja käytännöt korvaavatkin MacIntyren hyveetiikassa universaalit periaatteet ja säännöt. Kyse ei ole järjettömästä moraalista, vaan

---

<sup>45</sup> Kommunitarismin käsite syntyi vuonna 1982, kun Michael Sandel arvosteli tricle down -teoriastaan tunnettua Rawlsia (Hilpelä 2007).

<sup>46</sup> Korostus omani.

sen sijaan traditiot osoittavat elinvoimaisuutensa pystyessään antamaan tyydyttäviä ratkaisuja aiempien traditioiden ongelmiin. (Sihvola 2004, 9-12; MacIntyre 2004.)

MacIntyre (2004) on liberaalin individualismin kriitikko, sillä tästä näkökulmasta hyveet näyttäytyvät historiasta, yhteisöstä ja kulttuurista irrallisen yksilön valintoina, huomioimatta näiden valintojen ja koko yksilön minuuden kulttuurista ja historiallista ehdollistumista. Vapaus kuuluu tärkeimpiin arvoihin, mikä liitetään modernissa ajassa liberalismiin, mutta Lockellekin (1995, 93) oli selvää, ettei se tarkoita ”jokaisen ihmisen vapautta tehdä mitä tahtoo”. 1900-2000-lukujen vauraista teollisuusmaista on kuitenkin jäänyt tällainen vaikutelma vapaudesta. Kommunitaristit, kuten Charles Taylor (s. 1931), ovat arvostelleet liberalismiin joitakin tulkintoja, kuten pehmeää relativismia, jonka viitekehyksessä suhtautuminen sosiaalisesti jaettuun hyveisiin on välttävää. Itsensä toteuttamisen individualismiin liittyvässä pehmeässä relativismissä katsotaan, ettei minikään eettisen periaatteen puolustaminen ole sopivaa (Taylor 1995, 48), jolloin on vaikea myöskään nähdä, miten hyväntahtoisuutta voitaisiin määrittellä kasvatushyveeksi. Miten puolustaa tai edistää hyväntahtoisuutta sanan syvimmissä mielessä, kun toisen maailmansodan jälkeistä aikaa leimaa haluttomuus puhua ihanteista ja aatteista (Ojanen 2000b, 36-37)?

Kommunitarismi syntyi liberalismiin kritiikistä, korjausliikkeeksi yltöpäiselle individualismille, sillä individualismin pimeänä puolena on itsekeskeisyys: ”kukin keskittyy vain omaan yksilölliseen elämäänsä. Muihin ihmisiin ja yhteiskuntaan suhtaudutaan välinpitämättömästi.” Tämä on Hilpelän mukaan kohtalokasta poliittiselle järjestelmälle. Kommunitaristista filosofiaa yhdistääkin huoli atomisoituneesta ja vinoutuneesta individualismista. Kommunitaristit kritisoivat liberaalia ajattelua siitä, että yksilöt nähdään toisistaan erillisinä, riippumattomina, sitoutumattomina ja omaa etuaan ajavina irrallaan historiasta ja yhteiskunnasta. Varsinaista poliittista ohjelmaa kommunitaristeilla ei ole, mutta yhteisinä painotuksina on yhteisöllisyys, yhteisvastuu, luottamus ja paikallisuus. (Hilpelä 2007 650-652.) Kommunitarismissa esimerkiksi ihmisen minuus nähdään sekä yksilöllisenä että historiallisesti ja sosiaalisesti kehkeytyvänä asiana, subjektiviteettina (Taylor 1989). Myös hyveet, kuten hyväntahtoisuus, määrittyvät aina yhteisön kulttuurin ja historian puitteissa.

Bioregionalismi<sup>47</sup> on esimerkki kommunitarismin suuntauksesta, jossa nähdään ekologisesti parhaaksi, että yhteisön elämän perustarpeet tyydytetään mahdollisimman paljon lähialueilta<sup>48</sup>. Yhteisö ei ole vain ihmisten yhteisö, vaan ihmisen tarve toimentuloon

---

<sup>47</sup> Bioregionalismin käsite tulee sanoista bio (elämä) ja regio (regere, hallita aluetta) (Rantanen 2016; Snyder 2010).

<sup>48</sup> Lähiruokatrendiä voidaan pitää bioregionalistisen ajattelun ilmentymänä. Myös erilaiset aikapankit, paikallisvaluutat ja muut paikallistalouden ilmentymät voidaan nähdä liittyvän bioregionalismiin.



sekä monet muutkin tarpeet (ravinto, ilma, vesi jne.) ovat samoja muiden eliöiden kanssa (Shiva 1999). Bioregionalismin hengessä ekologisten ongelmien ratkaisu edellyttääkin *yhteishengen* rakentamista elollisten olentojen yhteisön kesken. Erilliset atomistiset subjektit, jotka eivät välitä itseään suuremmista merkitysnäkökentistä, tuottavat vastuutonta käytöstä. Bioregionalismi ei korosta ihmisyhteiskunnan ja luonnon erottelua, vaan keskittyy päinvastoin näiden symbioottisen suhteen luomiseen (Rantanen 2016; ks. Margulis 1999). Kun ihmisten ja muiden elävien olentojen yhteisö toimii keskinäisriippuvaisuutensa tiedostaen ja paikallisesti, niin ihmisten tuottamien ongelman kokoluokka pysyy todennäköisemmin hallinnassa (Rantanen 2016; Snyder 2010).

Aiemmin tässä kirjassa sivuttu hegeliläisyys kuuluu kommunitarismiin piiriin. Vapauden käsite ymmärretään kommunitarismissa Berlinin (2001) jaottelua käyttäen pikemminkin positiivisena vapautena *johonkin* (esimerkiksi koulutukseen, terveydenhuoltoon) kuin hobbeslaisena negatiivisena vapautena *jostakin* (toisista ihmisistä, käytännöistä ja instituutioista toimintani rajoittajana). On muistettava, että vapaus on inhimillisen kasvun keskeisimpiä edellytyksiä ja myös tuotoksia<sup>49</sup>. Kommunitarismia ja liberalismia ymmärrettäessä on pidettävä mielessä, että vapaus tapahtuu aina joissakin yhteiskunnallisissa, historiallisissa, sosiaalisissa, kulttuurisissa, maantieteellisissä, biologisissa, fyysisissä ja henkisissä puitteissa ja suhteessa näihin. (Pulkki ym. 2015.) Sikäli kuin tietomme on rajallista, on luultavaa, että emme edes ymmärrä vielä kunnolla sitä, mitkä kaikki asiat luovat puitteita vapaudellemme. Liberalismi-kommunitarismi vastakkainasettelu ei merkitse valintaa vapauden ja epävapauden välillä. Kyse on vapauden tulkintaeroista, vapauden eri merkityksistä eri tilanteissa ja konteksteissa. (Räsänen 2007.) Kaikenlainen sympatia diktaattoreille tai muille epävapauden muodoille olisi *communis ja communitas* sanojen merkitysten, yhteisen, yhteyden ja yhteishengen, vastakohta<sup>50</sup>.

Liberalistikin hyväksyy yleensä, että sikäli, kun meillä on esimerkiksi valtiollisia kasvatus- ja koulutusinstituutioita, lakeja tai sääntöjä, meillä on oltava käsityksiä toivottavasta ihmisyydestä ja tulevaisuudesta. Yhteisyyden, yhteisvastuun, yhteyden ja muiden kommunitarististen arvojen hankaus on poliittisten taisteluiden arkipäivää liberalistisen vapauden, yksityisyyden ja valtion puuttumattomuuden ihanteiden välillä. Riippumatta siitä, millaiset arvot ja käytännöt missäkin kysymyksissä milloinkin painottuvat, yhteisöjen ja yhteiskuntien on määriteltävä sitä hyvää, mitä ne yhteiseltä elämältään tahtovat. Kasvatus pehmeän relativismin puitteissa tuskin on mahdollista sanan varsinaisessa mielessä, kuten mahdollista ei ole kasvatus puhtaan tieteellisesti määritelyjen kasvatusta-

---

<sup>49</sup> Tähän liittyy Immanuel Kantin muotoilema pedagoginen paradoksi, jonka mukaan kasvatus vapaudeksi edellyttää pakkoa. Miten kasvattaa vapautta pakolla?

<sup>50</sup> Diktaattori toimii monologisesti eikä dialogisesti Buberin tarkoittamassa mielessä. Esim. Värri 1997.

voitteiden pohjalta (positivismi) – kasvun tavoitteita kun ei voi tieteellisen arvoneutraalisti määrittellä. Kasvatusta onkin mahdotonta ajatella missään mielekkäässä merkityksessä ilman kasvatuspäämääriä (Wilenius 1987, 22-23), jotka ovat hyveitä sanan varsinaisessa mielessä.

Ilman perusteltuja käsityksiä kasvatuksen päämääristä kasvatuksen tavoitteeksi voi tulla ajattelemattomia ja perustelemattomia fraaseja hyvin perusteltujen kasvatuspäämäärien tilalle. Wilenius ottaa esimerkin fraasista ”kasvatus itsenäisyyteen”, josta ei löydy siltaa todellisuuteen. (Wilenius 1987, 23-28.) Tätä kirjoittaessani vastaavia fraaseja on esimerkiksi digioppiminen, opetusteknologia ja mobiilioppiminen. Altistuessamme ledvalonäytöistä välkkyvään laulukilpailujen, kokkisotien, selviytymistaisteluiden ja kau-neuskilpailujen jatkuvalla vyörylle, loputtomista urheilutuloksista ja talouden tunnusluvuista puhumattakaan, on kilpailukin helppo vain todeta ja myöntää keskeiseksi osaksi elämää. Ilman hyvin pohdittuja kasvatustavoitteita sekä tahtoa toimia pitkäjännitteisesti tavoitteiden suuntaan, voimme pikemminkin alistua vallitsevan todellisuuden edessä kuin pyrkiä aktiivisesti pedagogisten tavoitteiden suuntaan. Vallitsevaan hegemoniaan tai hypeen osallistuminen on helpompaa kuin syvähenkinen ajatustyö.

Tässä väitöskirjassa ja sen hyveajattelussa korostuu yhteisön käymä demokraattinen keskustelu (Nussbaum 2011) hyvän elämän ja hyvän kasvatuksen päämääristä, sillä tätä kautta voidaan ehkäistä pehmeää relativismia sekä egoismiin luisumista. ”Hyvä” on sana, jolla on monia kulttuurisesti sitoutuneita ja kielellisiä merkityksiä (von Wright 2001) ja hyväntahtoisuus määrittyy hyvän käsitteen sisällön kautta. Hyveen ajatus edellyttää poliittisen yhteisön, joka arvostaa määrittelemiään hyviä asioita hyveinä; liberaalissa individualismissa, jossa yksilö määrittelee hyvänsä itse, tällainen yhteisö on hankala (MacIntyre 2004, 186). Vaikka joitakin kasvatuksen, sairaaloiden ja hyväntekeväisyysjärjestöjen yhteisiä tavoitteita hyväksytään liberalisminkin puitteissa, sellaista aristoteelista yhteisöä, joka ottaisi kantaa siihen, mikä on sinänsä hyvää ihmiselle, ei ole nähtävissä. MacIntyren mukaan ei olekaan ihme, jos esimerkiksi ystävyys ei ole enää laaja-alaisemmin omaan yhteisöön kohdistuvaa, vaan se on työnnetty yksityiselämän alueelle laimennettuna versiona siitä, mitä se joskus oli. Aristoteelisesta näkökulmasta moderni liberalistinen yhteiskunta näyttää vain kokoelmalta ei-minkään kansalaisia, jotka ovat liittyneet yhteen (hobbeslaisesti) turvallisuuden vuoksi. Heidän ystävyytensä on korkeintaan heidän yhteiseen etuun perustuvaa. (MacIntyre 2004, 186-187.)

Liberalismi-kommunitarismi keskustelu pyrkii tasapainon löytämiseen erilaisten asioiden välillä. Liberalistisessa yhteiskunnassa on vaikea määrittellä hyväntahtoisuutta tavalla, johon lähes kaikki sitoutuisivat ja voi kysyä, onko tämä, tai missä määrin, tarpeen? Melkein kaikki ihmiset ymmärtävät suurin piirtein, mitä hyväntahtoisuus tietyssä kieliyhteisössä tarkoittaa. Kommunitarismi tarjoaa tähän parempia lähtökohtia, koska yhteisön

nähdään joka tapauksessa määrittävän yksilön identiteettiä, moraalialia, kieltä ja ymmärrystä itsestä ja maailmasta (esim. Taylor 1989).

Tässä kirjassa painotan demokraattista prosessia ja yhteisöjä hyvien määrittelyssä sekä perenniaalista etiikkaa, jossa tietyt hyveet, kuten hyväntahtoisuus, nauttivat arvostusta eri ajoissa ja paikoissa. Lisäksi näen, että luonto ja ekosysteemit luovat rajoja ihmisen toiminnalle. Ekosysteemien kestävyys ei ole rajaton ja ihmisen hyväntahtoisuus tai pahantahtoisuus kostaatuu ennen pitkää pilaantuneiden elämän edellytysten muodossa. En halua toisaalta sitoa hyvän tai hyväntahtoisuuden käsitteitä mihinkään tiukkaan ja pysyvään käsitteverkkoon, vaikka tässä luonnehdinkin eräänlaista teoriaa hyväntahtoisuudesta. Wilenius puhuukin osuvasti käsitteiden huokoisesta luonnehtimisesta, sillä se tekee enemmän oikeutta todellisuudelle (Wilenius 1987, 10). Seuraavassa esitän teoreettista tarkastelua siitä, mistä hyväntahtoisuudessa ja sen kehityksessä on kyse.

## Hyväntahtoisuus, yksinäisen sydämen avaaminen ja minuuden vihertyminen

Välinpitämättömyys toisten ihmisten merkitysnäkökentille ja hyvinvoinnille ovat syitä siihen, miksi esimerkiksi Taylor (1995, 36, 41, 139) on huolissaan liberaalista individualismista, jota hän on kuvannut muun muassa Tocquevillen avulla. Alexis de Tocquevillen (1805-1859) mukaan egoismin synnyttää sokea vaisto ja individualismin erehtyväinen arvostelukyky. Individualismin ”lähde on sekä hengen puutteissa että sydämen paheissa”. Tocqueville jatkaa: ”Egoismi tukahduttaa kaikkien hyveiden siemenen, kun taas individualismi tukahduttaa aluksi vain yhteishengen.” Ajan oloon individualismi tuhoaa Tocquevillen mukaan muutkin hyveet ja sulautuu lopulta egoismiin. Tocquevillen mukaan demokratiassakin ihminen voi vetäytyä entistä enemmän itseensä, mikä saa hänet ”sulkeutumaan lopulta kokonaan omaan yksinäiseen sydämeensä”. (Tocqueville 2006, 495-496.)

Vuoden 1932 kasvatusalan sanakirjassa kuvataan, että hyväntahtoisen ihmisen ”mielenlaatu huokuu myötätuntoa ja ystävällisyyttä kaikille tahoille”. Samassa kirjassa hyväntahtoisuus on niin syvällä ihmisessä olevaa, että se ei rajoitu vain sanoihin, vaan se pyrkii tulemaan ilmi myös teoissa. Hyväntahtoisuus voi tulla ilmi teoissa, kun siihen liittyy myös psykologista näkemyksellisyyttä toisten tarpeiden ja toiveiden tunnistamisessa sekä omien vastaavien yhteensovittamisessa toisten toiveisiin ja tarpeisiin. (Virkkunen 1932, 424.) Hyväntahtoinen ihminen osaa esimerkiksi vilpittömästi iloita toisen menestyksestä ja haluaa toisille suurinta onnellisuutta. Kaunamielisyys, kateus, viha ja muut paheet eivät löydä tarttumispintaa hyväntahtoisen ihmisen tietoisuudesta.

Jos egoistinen ihminen pitäytyy omassa ”yksinäisessä sydämessään” eikä sitä helposti muille avaa, niin hyväntahtoisuuden kehitys nähdään tässä päinvastaisena. Syväekologi Joanna Macy kuvaa kirjassaan *Maailman rakastajana ja minuutena* eräänlaista minuuden vihertymistä, joka voidaan nähdä tässä hyväntahtoisuuden kehittämisen näkökulmasta. Minuuden vihertymisessä on kyse ensinnäkin minuuden metaforisuuden, ohimenevyyden ja kulttuurisuuden tajuamisesta. Vihertyvä minuus tiedostaa oman minuutensa konstruktiivisuuden eikä näe sitä absoluuttisena. Näin minuuden hypoteettiset reviirit, jotka saavat meidät takertumaan omaan minuuteemme ja sen kuviteltuihin intresseihin, voidaan ylittää. Nähdessään asioita vähemmän sidottuna omaan kulttuurisesti rakentuneeseen minuuteensa, ihminen voi saavuttaa minän, joka kattaa muutkin olennot kuin oman itsen, jopa kaiken elämän. Tällainen ajattelu mahdollistaa jonkinlaisen laajennetun minuuden, jossa ihminen ei näe omia ja muiden intresseitä erillisinä ja vastakkaisina. (Macy 2009, 183-184; Gyatso 1999, 46-47; Naess 1988.)

Macy ja myös Arne Naess on saanut vaikutteita buddhalaisesta filosofiasta<sup>51</sup>, jossa minuus nähdään eräänlaisena nimilappuna monimutkaiselle keskinäisriippuvaisten ilmiöiden verkostolle (Gyatso 1999, luku 3). Macyn kirjan nimi *Maailma rakastajana ja minuutena* tarkoittaa juuri sellaista minuutta, jossa maailmasuhde on hyväntahtoinen ja rakastava. Ihminen ei välttämättä suhtaudu maailmaan rakkautensa kohteena, vaan pikeminkin kokee maailman olevan osa itseään. Atomistinen individualismi on Macyn syväekologisen filosofian näkökulmasta itsen ja muiden tai itsen ja maailman eroa liioitteleva. Ajatus atomistisesta yksilöstä, joka ei ole mitään velkaa millekään suuremmalle kokonaisuudelle (Taylor 1995), ei ole yhteensopiva vihertyneen minuuden kanssa. (Gyatso 1999, 46-47; Macy 2009; Naess 1988.)

Atomismi ei tuota välttämättä niinkään suoranaista pahantahtoisuutta kuin välinpitämättömyyttä, pelkoa ja heikkoa välittämisen kykyä. Heikko tahto hyvään tarkoittaa usein myös passiivisuutta pahan suhteen. Tavalliset ihmiset, jotka eivät olleet aina erityisen pahantahtoisia, saattoivat viehtyä esimerkiksi natsien propagandasta ja osallistua tuhoavaan toimintaan, kun moraalinen kompassi hyväntahtoisuuden suuntaan ei ollut vahva. Pieni pahantahtoinen ihmisryhmä saa tunnetusti paljon haittaa aikaiseksi, jos hyvät ihmiset epäonnistuvat tämän estämisessä. Vaikkapa koulukiusaamista voi ennaltaeh-

---

<sup>51</sup> Korostettakoon vielä, että kyseessä on tässä *filosofia*, ei uskonto. Länsimaisen tiedon ja uskon historiallinen erottaminen omille erillisille alueilleen on seurausta länsimaisesta kulttuurihistoriasta, jossa kirkko taisi teli maallista tiedettä vastaan vallasta. Kirkko hävisi, mutta saavutti todellisuuden kahtiajaon, dualismin, tiedon ja uskon alueille. Ongelmana tässä on, että vuorovaikutus näiden kahden alueen välillä on jäänyt heikoksi. Jo perinteinen tiedon määritelmä -- tieto on perusteltu tosi uskomus -- edellyttää uskoa. Tietoa ja uskoa ei voi erottaa toisistaan niin totaalaisesti, kuin uskon ja tiedon maailmojen rauhaisa rinnakkaiselo vaatisi. (ks. Skolimowski 1984.)

käistä vilpittömään hyväntahtoisuuteen suuntautuvalla kasvatuksella. Seuraavaksi selvennän hyväntahtoisuuden käsitettä itsekkyyden ja epäitsekkyyden suhteen tarkastelun kautta.

## Oman edun tavoittelun ja epäitsekkyyden väärä dikotomia

Puhuessani hyväntahtoisuudesta poikkean Frommin tavoin Calvinin ja Lutherin teologiasta, jossa oman edun tavoittelun sekä epäitsekkyyden välillä on dikotominen vastakohta-asetelma (Fromm 1986, 118-131). Ajatukset puhtaasta epäitsekkyydestä, jossa oman edun tavoittelu on syntiä, sekä ajatus itsekkyydestä, jossa minun tulisi ajatella vain omaa etuani, ovat Frommin mielestä vinoutuneita molemmat. Juuri tämä vinoutuminen on johtanut siihen, että ihmiset ovat olleet minuudessaan revittyjä kahden periaatteen välille. Frommin viesti on, että modernin ihmisen *minuuden integraatio*<sup>52</sup> ja tasapainoinen kehitys on jäänyt puutteelliseksi, kun oman edun tavoittelun sekä epäitsekkyyden välille ei ole löydetty tasapainoista suhdetta. Tämä on jättänyt myös perustarpeitaan kohtuullisesti tyydyttävän ihmisen hedelmättömään syyllisyyteen. Modernissa maailmassa kasvatusta epäitsekkyyteen on yhä vallalla. Samaan aikaan kasvatusta oman edun ajamiseen ja kilpailemiseen nostaa päätään. Yhtäältä pitää olla epäitsekkäs, mutta toisaalta kilpailuissa ja taloudessa itsekkäs. Jos Calvinin ja Lutherin doktriineissa oman edun tavoittelu on syntiä ja pahaa, modernin maailman talouselämässä se tuottaa taloudellista kokonaishyvää. Oman edun tavoittelu synnillisyyden yksipuoleisuuden johdosta Stirner ja Nietzsche ovat ajatelleet epäitsekkyyttä heikkoutena ja itsekkyyttä vahvuutena. Frommin mukaan ongelmana ei ole niinkään se, että Calvin ja Luther tai toisaalta Stirner ja Nietzsche olisivat oikeassa tai väärässä, vaan se, että koko vastakohta-asetelma on epämielekkäs. Oman edun tavoittelu ja epäitsekkyyys eivät ole vastakohtia. (Fromm 1986, 118-131; Pulkki 2016.)

Tasapainoinen kehitys ja minuuden integraatio tulee mahdolliseksi silloin, kun epäitsekkyyden ja itsekkyyden ajatukset saadaan tasapainoisiin suhteisiin keskenään. Yhtäältä epäitsekkyyys ja toisten rakastaminen, ja toisaalta itsekkyyys ja itsen rakastaminen eivät ole vastakohtia, vaan toisiaan edellyttäviä asioita. Kyky rakastaa itseään on tarpeellinen, jotta voimme rakastaa muita ihmisiä. Itserakkaus on toisaalta eri asia kuin itsensä rakastaminen. Frommin mukaan itserakkaus ja itsensä rakastaminen ovat itse asiassa vastakohtia. Itserakas ihminen ei osaa aidosti rakastaa itseään, vaan suhtautuu itseensä epäterveesti, jopa vihamielisesti. (Fromm 1986, 126-131; Taylor 1995, 64; Pulkki 2016.) Hyväntahtoisuuden kehitys ei edellytä täydellistä omasta edusta piittaamatonta epäitsekkyyttä,

---

<sup>52</sup> Korostus omani.

koska tämä tarkoittaisi rakkaudetonta suhdetta itseän. Hyväntahtoisuus voi kehittyä vihertyvässä minuudessa silloin, kun ajatukset omasta edusta sekä toisten eduista etsivät tasapainoa, johon kuuluvat myös muut elolliset olennot ihmisen lisäksi. Kyse on siitä, että osaamme sovittaa omaa etuamme muiden olentojen hyvinvoinnin kanssa yhteen entistä monisyisemmin. Filosofinen ajattelu, kehittynyt arvotajunta sekä empatia ovat tässä tärkeitä.

Niin ympäristöfilosofiassa kuin buddhalaisessakin filosofiassa ajatus yksilön erillisyydestä nähdään keskeiseksi ongelmaksi (esim. Macy 2009; Naess 1988; Gyatso 1999). Buddhalaisessa psykologiassa ihmisen henkinen kärsimys johtuu kolmesta ihmismielelle ominaisesta kielteisestä ominaisuudesta tai ”myrkystä”. *Ensimmäinen* mielen kielteinen ominaisuus on perustietämättömyydestämme johtuva harhautunut näkemys, joka johtaa siihen, että pidämme todellisena sellaista, mitä ei ole olemassa. Tietämättömyyden harhasta seuraa *toinen* kärsimyksemme perusta ja tuskaa tuottava mielen perusominaisuus: samaistuva takertuminen. Samaistuminen saa meidät kiinnittymään haluttuihin esineisiin, asioihin ja ominaisuuksiin. Haluamme olla vaikkapa voittajia, arvostettuja ja kunnioitettuja. Ihailumme luo kuvan, johon takerrumme ja jäämme kiinni. *Kolmas* mieleemme kielteinen perusominaisuus on vihaksi kehittyvä torjuminen, inho tai vastenmielisyys. Torjuva luotaan työntäminen näkee kohteensa vastenmielisyyden läpi ja suodattaa pois niin neutraalit kuin houkuttelevatkin ominaisuudet. Vihasta seuraa taas hyökkäävyyttä. Näiden kolmen mieleemme kielteisen ominaisuuden kautta luomme kärsimystä elämäämme ja ympäristöömme sekä epäpuhtauksia omaan mieleemme. (Wallace 2004, 51-52.) Nämä mielen myrkyt voivat haitata ihmisen hyväntahtoisuuden tasapainoista kehitystä.

Esimerkiksi John Ikerd on puhunut entistä valistuneemman ja laajemman intressin<sup>53</sup> ajatuksesta tavalla, jossa Frommin kuvaama itsekkyyden ja epäitsekkyyden väärä dikotomia voidaan ylittää. Ihmiset ovat niin Ikerdin kuin Lauri Rauhalankin tarkoittamassa mielessä henkisiä olentoja, joiden elämä saa merkitystä ja mielekkyyttä siitä, että toimimme eettisesti oikein. Maataloustieteilijä Ikerd on huolissaan tässäkin teoksessa käsitellystä taloudellisesta ihmiskäsityksestä ja rationaalisuudesta ja hahmottelee moniulotteisempaa ihmiskuvaa. Monissa filosofioissa ihmisyyteen liitetään ainakin kolme ulottuvuutta: keho, mieli ja sielu. Taloustiede on keskittynyt vain fyysiseen, henkilökohtaiseen ja materiaaliseen. Tässä yhteydessä Ikerd puhuu taloustieteestä uskontona. Näkemällä ihminen henkisenä ja sielullisena olentona Ikerd perustelee kolmea kestävyuden kulmakiveä: taloudellista kestävyyttä, sosiaalista vastuuta ja ekologista integriteettiä. Ikerdin mukaan maalaisjärkemme (common sense) kertoo meille, että maailma ei rajoitu siihen,

---

<sup>53</sup> Ikerdin käsite on ”more enlightened self-interest”. Enlightenment käsite on kiinnostava, sillä se voidaan suomentaa valistukseksi tai valaistumiseksi.

mitä voidaan nähdä, kuulla, koskettaa ja haistaa. (Ikerd 2007, 2007, 84-90; ks. Rauhala 1986; ks. Varela & Shear 1999; ks. Steiner 1987.)

## Kehittynyt arvotajunta ja erottelemattoman hyväntahtoisuuden ihanne<sup>54</sup>

Ken Wilber puhuu integraalisessa filosofiassaan ”ykyseystietoisuudesta” tavalla, joka kuvaa myös hyväntahtoisuuden kehitystä siten, kuin se on tässä ymmärretty. Ykyseystietoisuus kuuluu perenniaaliseen filosofiaan ja se on keskeistä ainakin hindulaisuudessa, buddhalaisuudessa, taolaisuudessa, kristillisyydessä, islaminuskossa ja juutalaisuudessa. Kyse on siitä, että identiteetin tunteemme ulottuu mielen ja kehon rajojen ulkopuolelle: ”kyseessä on koko maailmankaikkeuteen ulottuva rakastava yhteys”. (Wilber 2011, 19.) Esimerkiksi Klemolan (2005) meditaation fenomenologiset tutkimukset osoittavat, kuinka tajuntamme voi laajeta kontemplatiivisten harjoitusten kautta. Ykyseystietoisuuden pääseminen on toisille helpompaa kuin toisille ja ihmisen mahdollisuudet tähän ovat vaihtelevia. Toisen ihmisen tietoisuus voi laajentua ”kosmiseen tietoisuuteen” (Wilber 2011, 19) asti helpommin ja toisten vaikeammin. Keskeistä ei ole se, että kaikki eivät tätä vielä koe vaan se, että tällainen näköala on olemassa. Olen osoittanut Dahlinin ja Värin kanssa laatimassani tutkimuksessa, että Merleau-Pontyn filosofian kautta voidaan myös länsimaisessa ja sekulaarissa pedagogiikassa ymmärtää ihmisen ja muiden elävien olentojen kaltaisuutta ja yhteyttä (Pulkki & Dahlin & Värri 2016). Tajunnan omien intressien ja empatian laajentaminen omasta ”yksinäisestä sydäimestä” on pedagoginen mahdollisuus (ks. Macy 2009, 154-157).

Erik Ahlmanin (1892-1952) ajattelu auttaa ymmärtämään, millaisia tajunnallisia kykyjä hyväntahtoisuuteen ja minuuden vihertymiseen liittyy. Kyse ei ole pelkästään tahdosta, vaan hyväntahtoisuuteen liittyy kehittyneessä muodossaan myös syvähenkinen ymmärrys toisen ihmisen tarpeista. (Ahlman 1982; ks. Wilenius 1982, 22-29.) Ahlmanin kehittyneen arvotajunnan ja sitä kautta kehittyneen hyväntahtoisuuden ymmärtämiseksi on selitettävä ensinnäkin ajatusta varsinaisesta minästä. *Varsinaista minää* nimitetään joskus todelliseksi minäksi, syvimmäksi minäksi, minuuden ytimeksi ja itseydeksi. Varsinaisen minän vastinparina on arkinen käyttövälinemme, minuus tai ego, joka motivoituu

---

<sup>54</sup> Käsitkseni hyväntahtoisuudesta on rakentunut eri lähteistä, kuten Wilberin integraalisesta filosofiasta, jonka taustalla on muun muassa buddhalaista filosofiaa ja hindufilosofiaa. Länsimaisella filosofialla, kuten fenomenologialla ja syväekologialla on myös roolinsa hyväntahtoisuuden ymmärryksessäni. Tämän kirjan kirjoittamisen jälkeen löysin syväekologi Arne Naessin (1988) tekstin *Self realization: An ecological approach to being in the world*, mikä vastaa tässä kirjassa esitettyä käsitystä ekologisesta ja laajenevasta minuudesta sekä laajenevasta identifikaatiosta.

oman edun tavoittelusta, persoonallisuudellemme ominaisista haluista, toiveista, päähänpistoista, maailmankuvasta ja niin edelleen. Tätä voidaan kutsua myös epävarsinaiseksi minäksi sikäli, kun tämä ei ole kunnolla integroitunut yhteen varsinaisen minän kanssa. Epävarsinainen minä on ulkokohtaisempi ja näkyvämpi, kun varsinainen minä on sisäisempi, syvämpi, näkymättömämpi, sekä myös jollain tapaa todellisempi. Epävarsinainen minä ei ole moraalisisessa mielessä löytänyt itseään, mutta varsinainen minä on. Tämä tarkoittaa itsekasvatustyötä, jonka kautta varsinainen minä on ollut ylipäänsä etsinnän kohteena. (Ahlman 1982, 91-113.) Ahlmanin *arvotajunta* on varsinaiseen minään liittyvä käsite. Arvotajunta on sitä kehittyneempi;

- 1) mitä epäpersoonallisempi ja egoistisesta minästä vapautuneempi se on,
- 2) mitä hienompia arvoeroja se kykenee havaitsemaan,
- 3) mitä vakavimmin se suhtautuu arvostamiseen ja arvostettavaan objektiin,
- 4) mitä laajemmissa yhteyksissä se näkee arvostettavan objektin,
- 5) mitä aidompaa ja totuudellisempaa arvostus on
- 6) mitä tyyneämmässä mielessä arvostaminen tapahtuu. (Ahlman 1982, 115–122.)

Tämä kehittyneen arvotajunnan kuvaus maalaa eteemme näkymän, jossa itseensä atomistisesti kietoutunut minä, ego, avautuu maailmalle ja kokee olevansa maailman osa suhteellisuudentajuisella ja viisaalla tavalla. Hyväntahtoisuus, jossa oman edun tavoittelu laajenee käsittämään entistä laajemman oliojoukon, on hyvin kehittyneen arvotajunnan ominaisuus. Sitä ei pikkumainen omaneduntavoittelu vaivaa, eikä se aseta paljoa painoa persoonallisille voitoille ja tappioille. Hyväntahtoisuus tapahtuu tyyneessä harkinnassa, mikä auttaa ymmärtämään syy-seuraus-suhteita. Jos arvomaailmassa vallitsee kyynisyyttä hyväntahtoisuutta kohtaan, niin hyväntahtoisuuden idut eivät saa tarvittavia kasvuvirikkeitä. Hyväntahtoisuuden kehityksen kannalta on ongelmallista, jos hyvän ajatellaan toteutuvan pikemminkin ihmisen itsekkään toiminnan tarkoituksettomana sivutuotteena kuin tarkoituksellisen hyväntahtoisuuden kautta. Kapitalismi lähtee liikkeelle heikosti kehittyneestä ja ei-tasapainoisesta minuudesta. Ei ole ihme, että tämä on johtanut massiivisiin ekososiaalisiin ongelmiin. Tarkoitus ei ole väheksyä myöskään tarkoitamattoman hyvän vaikutuksia, vaan lähinnä todeta, että hyväntahtoisuus voi olla myös suoraan vaikuttava voima kehittyneen arvotajunnan osana. Tällaisella voi olla ajan oloon suorastaan vallankumouksellinen vaikutus. Kyyninen premissi, jonka mukaan edistämme hyvää parhaiten itsekkään toimintamme sivutuotteena, perustuu kohtuuttomaan yleistyksen: ei kaikki hyväntahtoisuus ole naiivia ja syy-seuraus-suhteita ymmärtämätöntä. Sikäli kun hyväntahtoisuus on naiivia ja realiteeteista vierasta, syy voi olla myös liian tieto-



ja taitopainotteisessa kasvatuksessa, jossa hyväntahtoisuus ja empatia eivät integroidu toimivaksi persoonan osaksi.

Tässä kirjassa hyväntahtoisuuden korkein muoto on *erottelematon hyväntahtoisuus*, jossa yksilö ei enää näe merkittävää eroa siinä, kehen hyväntahtoisuus kohdistuu. ”Mielenlaatu huokuu myötätuntoa ja ystävällisyyttä kaikille tahoille” (Virkkunen 1932, 424). Eettisyys on viime kädessä tahdon asia, tahdon sivistystä (Wilenius 1982, 28). Parhaimmillaan se ”säteilee” erotiikkaa joka puolelle. Se perustuu varsinaisen minän ykseystietytyyteen, eikä se horju egoististen mielitekojen mukaisesti. Itsekkäät motiivit eivät löydä tarttumapintaa kehittyneestä arvotajunnasta, jossa ”korkeammat tunteet” (Wilenius 1982, 19) ja arvot ovat muodostuneet totumuksiksi ja maailmankuvaksi. Tajunta avautuu maailmalle ja sen ymmärryskyky kasvaa ja takertuminen oman minän omaksumiin muuttuviin ja ajallisiin käsityksiin vähenee. Kehittyneempi arvotajunta ei tuomitse niin herkästi muuttuvien ja ajallisten käsitysten perusteella, varoo tuomitsemista ylimalkaan. Ihmisen ollessa kauempana varsinaisesta minästään saatamme tuomita herkemmin ja keveämmin perustein riippuen omasta mielihyvästä ja –pahastamme. Tajunnan avaruuden laajentumisessa huomaamme omien tarpeiden ja halujemme suhteellisuuden ja osaamme paremmin suhteuttaa niitä toisten vastaaviin. Itseen takertumisen ja samaistumisen väheneminen mahdollistaa todellisuuden havaitsemisen omanedun tavoittelua laajemmista näkökulmista (esim. Beck 2007). Hyväntahtoisuuden ala voi laajeta kattamaan entistä enemmän asioita. Oman hyvän tavoittelun sijaan voimme tavoitella toisten hyvää, muiden eliöiden hyvää, oman kansakunnan hyvää, ihmiskunnan hyvää, eläinkunnan ja eliöiden hyvää ja lopulta kaikkien kaikkea hyvää.

Hyve-etiikassa eettisiä arvostuksia, hyveitä, voidaan tarkastella luonnehahmojen kautta. Luonnehahmot ovat sosiaalisten roolien erityisiä tyyppisiä, jotka rajoittavat sen omaksuneiden ihmisten persoonia (MacIntyre 2004, 47). Ehkä lähimpänä tässä kuvatun eettisen ideaalin luonnehahmoa olisi pyhimys, pyhä ihminen.<sup>55</sup> Kärsimys on itseisarvoinen paha tällaiselle ihmiselle ja onnellisuus tuntevien olentojen yhteinen pyrkimys. Hyväntahtoisuuden alan laajetessa tarve tuomita vähenee ja kyky hyväksyä entistä enemmän erilaisuutta ja toiseutta lisääntyy. Hyväksymisen ja tuomitsemisesta luopumisen psykologinen ja eettinen merkitys tulee esiin esimerkiksi Zen-filosofiassa sekä myös mindfulness-filosofiassa ja -psykologiassa.

---

<sup>55</sup> Ongelmana vain, että sekulaarisessa ja materialistisessa maailmankuvassa aistinelimet tällaisen luonnehahmon havaitsemiseen ja arvostamiseen ovat jokseenkin surkastuneet. Pyhimyksen luonnehahmo on jaettu laajalti eri uskonnoissa.

## Valikoiva myötätunto

Nussbaumin valikoivan myötätunnon kuvaus voidaan nähdä tässä siitä perspektiivistä, jossa kilpaileminen rasittaa hyvántahtoisuuden kehitystä ja oppimista. Aluksi huomattakoon, että valikoiva myötätunto on ihmiselle pikemminkin psykologisesti ja sosiologisesti tavanomaista kuin erityistä moraalista tuomiota aiheuttavaa. Nussbaumin mukaan valikoiva myötätunto voi kohdistua itsen, läheisiin, perheisiin, omaan kansallisuuteen, suosikkijoukkueeseen ja niin edelleen. Olennaista on, että se rajoittuu kapeaan ryhmään ja siihen liittyy ulossulkevuutta. (Nussbaum 2011, 128–129.) Nussbaumin ajatus valikoivasta myötätunnosta on yhteensopiva edellä hyvántahdosta teoretisoidun kuvan kanssa. Nussbaum (2011, 128) puhuu osuvasti *sisäisen katseen avartamisesta*.

Jos hyvántahtoisuus avautuu kohti maailmaa ja sen olentoja, kilpailussa suunta on jokseenkin päinvastainen. Lähinnä joukkuekilpailu virittää tässä määriteltyyn hyvántahtoisuuden kehitykseen, mutta rajoittuu omaan joukkueeseen ja on siten valikoivaa myötätuntoa. Vastapuolen kohtelu on itsekästä ja välinpitämätöntä vastustajaksi koettujen hyvinvoinnille. Hyvántahtoisuuden kehityksen rajana joukkuekilpailuissa onkin vastakainasettelu meidän ja heidän välillä. Meille halutaan hyvää, mutta toiselle joukkueelle ei, jos tämä on edellytys omalle menestykselle. Koska häviäjien katsotaan ansainneen asemansa, heidän ei ajatella tarvitsevan myötätuntoa. Kyse ei ole niinkään pahantahtoisuudesta, jota sitäkin esiintyy, vaan välinpitämättömyydestä. Edellä huomattiin, että välinpitämättömyydestä on lyhempi matka pahantahtoisuuteen kuin hyvántahtoisuudesta.

Yksilökilpailuissa tilanne on ongelmallisempi. Nussbaum puhuu nuorille ihanteeksi tarjotusta yksinäisen ratsastajan ideaalista, joka pärjää ilman kenenkään apua (Nussbaum 2011, 55). Kyseessä on edellä mainittu ja länsimaissa tunnettu autonominen, järjellinen ja rohkea subjekti (ks. Kant 2007; Pulkki ym. 2015). (Yksilö)kilpailussa ihmisen on määrä pärjätä omillaan, ilman toisten apua. Avun pyytäminen olisi epäonnistumista itsenäisessä suorituksessa. Kun yksilökilpailuissa kilpailija on omillaan, hänellä ei ole sosiaalista ryhmää, jonka hyvinvoinnin ja menestyksen hän näkisi kuuluvan oman etunsa piiriin. Oman edun piiri on kapean atomistinen. Se pitää Tocquevillen kuvauksen mukaan sisällään vain oman välittömän hyödyn. Myötätuntoa ei ole rajattu vain tiettyyn ryhmään, vaan ainoastaan omaan itsen. Tällainen nähdään taloudellisesti järkevänä ja sille on nimitysikin: intressi (ks. Hirschman 1981).

Nussbaum näkee taidekasvatuksen olevan tärkeä sellaisen myötätunnon kehityksessä, johon ei liity inhon ja häpeän vahingollista dynamiikkaa. Taidekasvatus voi auttaa ihmisen luovan mielikuvituksen sekä mielikuvituksellisen myötätunnon kasvattamisessa. Taiteen kautta opimme samaistumaan toisten ihmisten erilaisiin näkökulmiin ja avartamaan sisäistä katsettamme. (Nussbaum 2011.) Sosiologiassa hyvin tunnettu me vastaan

he -eronteko antaa myös aiheita sisäisen katsemme avartamiseen ja vastakkaisuuksien kyseenalaistamiseen. Baumanin mukaan ”me” ja ”he” eivät viittaa ainoastaan kahteen erilliseen ihmisjoukkoon vaan eroon kahden toisistaan poikkeavan asenteen välillä – ”henkisen kiintymyksen ja antipatian väliseen eroon, luottamuksen ja epäluottamuksen, turvallisuuden ja pelon sekä yhteistyöhalun ja riidanhalun väliseen eroon”. Vastakkaisuus onkin työkalu, jota ihminen käyttää piirtääkseen maailmankuvaansa. Kyse ei ole vain siitä, keneen kohdistamme myötätuntoa ja hyväntahtoisuutta, vaan tavasta rakentaa identiteettiä ja minuutta käyttämällä ”meidän” ja ”heidän” tai sisäryhmän ja ulkoryhmän välistä erontekoa ja vastakkaisuutta. (Bauman 1997, 53–54.)

Amartya Sen kuvaa *Identiteetti ja väkivalta* -kirjassaan kuinka väkivaltaan yllytetään ja lostamalla väistämättömyyden tunnetta väitetyin ainutlaatuisesta identiteetistä, ”meistä”. Me nähdään täysin erilaisina ja ainutlaatuisina verrattuna *heihin*. Identiteetin ainutlaatuisuutta korostamalla voidaan lietsoa ryhmien välille eripuraa ja yhteenottoja. Jos Ihmissyyteen liittyvät moninaiset jaottelut yhdistetään oletetun hallitsevaksi luokitusysteemiksi, niin yhteinen ihmisyytemme on uhattuna. Ainoastaan yhden perusteen pohjalta jaoteltu (esimerkiksi länsi-itä) maailma lietsoo Senin mukaan paljon enemmän eripuraa kuin monimuotoisten ja vaihtelevista kategorioista koostuva universumi. (Sen 2009, 11–12.) Kilpailuun liittyvä totalisointi onkin kiinnostavaa juuri identiteetin sekä meidän ja heidän välisen erottelun kannalta. Kun jokin resurssi, kuten raha, josta ei voi olla sivumennen sanoen niukkuutta rahapoliittisesti suvereenissa valtiossa, (Järvensivu 2016) nähdään uhanalaiseksi, voidaan viha suunnata maahanmuuttajiin<sup>56</sup>.

Eräs esimerkki meidän ja heidän välisestä vastakkainasettelusta sekä valikoivasta myötätunnosta tulee amerikkalaisen jalkapallon kontekstista. Kotijoukkueiden häviöiden tuottama mielipaha ja vihamielisyys näkyi 10 % nousuna häviäjajoukkueen kotikunnan väkivaltatilastossa, jossa seurataan vaimoihin ja tyttöystäviin kohdistuneita pahoinpitelyitä. Erityisesti kotijoukkueen yllätystappiot koettiin raskaasti, koska väkivallan lisäys oli näissä tilanteissa huomattavinta. (Card & Dahl 2011.) Jos meidän ja heidän vastakkainasettelu penkkiurheilussa tuottaa väkivaltaisia passioita, niin ei ole ihme, jos postkoloniaalinen globaali talouskin niin tekee. Sotia on käyty ihmiselämälle välttämättömistä resursseista, kuten vedestä (Käkönen 1995, 60–73; Homer-Dixon 1999, 13) ja myös vähäisemmistäkin asioista, kuten ideologioista, uskonnoista ja muista pikkumaisista kiistoista. Kilpailu ei ole vain intressien, vaan mitä suuremmassa määrin myös intohimojen valtakuntaa. Esimerkiksi Yhdysvaltain FEDin pitkäaikainen johtaja Alan

---

<sup>56</sup> Useimmilla mittareilla menestyvässä Suomessakin rasistinen vihapuhe, jopa väkivalta rehottaa 2000-luvun Suomessa. Syynä tähän on osaltaan kilpailun ja kilpailuajattelun kautta luodut vastakkainasettelut. Yleinen väite, että maahanmuuttajat vievät suomalaisten työpaikat on väärä. Yritysjohtajat ja omistajat vievät tuotantoa ulkomaille voitontavoittelun vuoksi, eivät maahanmuuttajat.

Greenspan on myöntänyt, että USA hyökkäsi Irakiin suurelta osin öljyn vuoksi (Beaumont & Walters 2007). Kilpailu ei ainoastaan rauhoita, vaan myös luo vastakkainasetteluita ja konflikteja sekä valikoivaa ja ulos sulkevaa myötätuntoa. Näin sodastakin voitulla keino tavoitella niukkoja resursseja.

Vaikka joukkuekilpailu voi opettaa auttavaisuutta, ystävyyttä ja hyväntahtoisuutta omia kohtaan, niin siinä, kuten yksilökilpailussakin, vastustajaan voidaan suhtautua aggressiivisesti. Aggressiivisuus on suotavampaa kohdistaa ryhmän ulkopuolisiin henkilöihin, heihin, kuin omaan ryhmään, meihin (esim. Bauman 1997; Sen 2009; Glover 2003). Kasvatuksen kannalta on huomattava, että luomalla kilpailuja ihmisten ja joukkojen välille, luomme juuri valikointikriteerejä hyväntahtoisuudelle ja myötätunnolle ja siten valikoivaa hyväntahtoisuutta. Lasten joukkueurheilusta esimerkiksi opitaan eräänlaista sosiaalisuutta ja auttamista sekä muita hyveitä oman joukkueen piirissä mutta toisaalta myös kielteistä suhdetta vastustajiin. Valmentajat voivat kutsua vastustajia halventavilla ja väheksyvillä nimillä ja lietsoa jopa vihaa vastustajia kohtaan. ”Maskuliinisuuden mytologiassa” ja militaristisessa miesihanteessa on vielä runsaasti sodan ja väkivallan ihannoitua, eikä kyse ole pelkästään marginaali-ilmiöstä (Jokinen 2000, 186).

”Vastavuoroinen apu, suoja ja ystävyys” kuuluvat sisäryhmän elämän näkymättömiin sääntöihin (Bauman 1997, 56). Mutta ”he”, jotka yrittävät riistää meiltä jotain, saavat korkeintaan viileän neutraalia kohtelua, joskus myös suoranaisia pahantahdon toivoksia. Moraalipsykologiaakin tutkinut Nussbaum puhuu myötätunnon epäämiseen liittyvistä moraalista tuhoavista tunteista, kuten halveksunnasta, inhosta ja häpeästä, mikä tarkoittaa juuri myötätuntoisen samaistumisen tukahduttamista ja sivuuttamista. Vihollisista tai vastustajista luodaan sellaisia irvikuvia, joihin samaistuminen on lähes mahdotonta. (Nussbaum 2011, 52–56; Glover 2003.) Etnosentrismi ja rasismi perustuvat juuri erilaisten stereotyyppisten ja omaa kulttuuria ihannoivien puolueellisten käsitysten ylläpitämiseen ja näihin identifioitumiseen.

## Positiivisuutta ilman hyväntahtoisuutta ja pelurimentaliteettiä

Positiivisuus on eräs hyväntahtoisuuden hyveen muunnelma, jota pidetään 2000-luvun kilpailuyhteiskunnissa suuressa arvossa. Mitä positiivisuus oikeastaan tarkoittaa? Ensimmäisellä silmäyksellä kyse näyttäisi olevan ytimeltään hyväntahtoisuudesta, johon liittyy reippautta, ystävällisyyttä, sosiaalisuutta, iloisuutta ja myönteistä asennetta. Toinen silmäys herättää jo jotakin varauksia, kuten positiivisuuden ihanteen ja todellisuuden toisistaan erillä pitämisen tarpeen. Positiivisuus on hyväntahtoisuudeksi ymmärrettynä tärkein kas-

vatuspäämäärä, mutta väitän, ettei positiivisuus ole kilpailuyhteiskunnan kontekstissa synonyymi hyväntahtoisuudelle. Miten niin? Positiivisuus tarkoittaa kilpailuyhteiskunnassa pikemminkin myönteistä imagoa, johon liittyy iloisuutta, reippautta, sosiaalisuutta ja myönteistä asennetta yleensä, kuin valikoimatonta hyväntahtoisuutta tai myötätuntoa. Kilpailuyhteiskunnassa painottuu suoritusten objektiiviset ja mitattavat indikaattorit ja vaarana on samaistaa yhtäältä hyväntahtoisuus ja toisaalta hymyilevät kasvot ja tapa sanoa kyllä. On selvää, että ihminen voi luoda itsestään positiivista kuvaa itsekkäistä syistä ja myös ilman vilpitöntä hyväntahtoisuutta.

Kun sana ”ei” korvataan yksinkertaisesti sanalla ”kyllä”, ollaan ongelmien ytimessä. Liikumme elämän virrassa, jossa sanomme todellisuudelle implisiittisesti kyllä, sillä tämä on rakennettu sisään ihmisenä olemisen tapaan. Ei on Airaksisen mukaan kielen tärkein sana. Ilman sitä ihminen menettää inhimillisyytensä, kyvyn asettaa rajat itselleen ja todellisuudelle. Jos positiivisuus ymmärretään sanassa kyllä pitäytymisenä ja sanan ei karttamisena, on inhimillisen ajattelun asema puutteellinen. Sanomme lähes kaikelle kyllä ja sanasta ei tule taakka. (Airaksinen 1999, 15-17.) Positiivisuus voikin saada kulttuurisen aseman, jonka nojalla pelkäämme negatiivisen ihmisen leimaa sanaa ei käyttäessämme. Aito positiivisuus on hyväntahtoisuuden synonyymi, mutta kilpailuyhteiskunnassa tuntuu olevan tärkeämpää, että sanomme kyllä todellisuudelle. Nietzschen ylhäistä herramoraalin muistuttavalla tavalla positiivinen ihminen sanoo kyllä itselleen ja omille toiveilleen ilman huolta toisten jalkoihin tallaamisesta (Nietzsche 2007). Julkea itsekorostus ei ole herramoraalissa pahe. Mutta kyllä ei tarkoita kilpailukontekstissa kykyä omien arvojen asettamiseen kuten Nietzsche. Se tarkoittaa pikemminkin olemassa olevan ”mykkää hyväksymistä”, kuten Airaksinen (1999, 17) kuvaa sopeutumista vallitsevaan tilanteeseen ja ympäristöön.

Aapo Riihimäki on puhunut tässä esiin tuotua positiivisen ihmisen luonnehahmoa kuvaavalla tavalla ”pelurityypistä”, jolle ylevämielisyys on vain menestyksen haitta. ”Pelin jatkuminen edellyttää, että älykkyys ja lahjakkuus yhä enemmän säilytyvät oveluudeksi, omanvoitonpyynniksi ja opportunistiksi”. Peluri tietää pelin hengen: on oltava myönteinen ja sanottava kyllä, sillä kukaan ei jaksaa kuunnella kaunaista vastarannan kiiskiä, ilonpilaaja-skeptikkoa tai varovaisuusperiaatteen saarnaajaa. Bourdieuta muistuttavalla tavalla Riihimäki kuvaa, kuinka pelurityyppi kerää sosiaalipäämaa käyttäen sellaisia keinoja, joista koituu sosiaalikuljannuksia. Kuljannukset peluri siirtää mielellään huonompiosaisten rasitteeksi. (Riihimäki 2009, 153.) Ei peluri alhaisuuksiinkaan mielellään suostu, mutta toisaalta kilpailutilanne määrittää ne realiteetit, joihin on sopeuduttava. Moraali määräytyy kilpailuympäristöstä.

Pelurin toiminta perustuu vaistomaiseen bourdieulaisten sosiaalisten maailman ”kenttien” tunnistamiseen ja ”pelisilmään”. Bourdieun ”kenttä” kuvaa sosiaalisen todellisuuden aluetta, jossa vallitsevat omat arvostuksen kategoriat, pääoman muodot, sisäänpääsyn säännöt, ajattelutavat ja oma maailmankuvansa (Bourdieu 1998). Peluri luovii joustavasti kenttien sosiaalisissa todellisuuksissa ja verkostoituu helposti. Kenttien lainalaisuudet nopeasti oppiva peluri nauttii pelin jännityksestä ja hakeutuu vaistomaisesti maalintekopaikoille. Yliopistomaailmassa hän haistelee uusimpia akateemisia muotivirtauksia ja sovittaa toimintansa niihin. Jos pelurin menestys liike-elämässä vaatii veronkiertoa, pelurin moraalit toimii joustavasti ja ennakkoluulottomasti. Jos pelurin menestys urheilussa vaatii dopingia, jota muutkin oletettavasti käyttävät, se tulee muutta mutkitta harjoitusohjelmaan mukaan, vaikka se julkisesti kiistetäänkin kentän sääntöjen mukaan.

Tässä kuvattua positiivisuutta, joka ei ole motivoitunutta niinkään hyväntahtoisuudesta kuin oman edun tavoittelusta, voidaan kutsua vilpilliseksi tai petolliseksi positiivisuudeksi. Ensiksi on huomattava, että kyse on vilpillisyyden asteista. Harva ihminen on joko täysin hyväntahtoinen tai läpeensä paha. Pelurimoraaliin liittyvää vilpillistä positiivisuutta voidaan erottaa ainakin kaksi eri lajia. *Ensimmäinen* harmittomammassa muodossa vilpillisyys on pikemminkin sitä, mitä antiikin filosofiassa kutsuttiin akasiaksi eli tahdon heikkoutta. Hyväntahtoisuutta on, mutta tahtoa toteuttaa sitä on kovin vähän, tai omaneduntavoittelu menee toisinaan hyväntahtoisuuden vaatimusten edelle. Sosiaalinen peluri voi esimerkiksi kunnioittaa kilpailun sääntöjä, mutta samalla tuntee vetoa menestykseen siinä määrin, että käyttää avautuvat mahdollisuudet menestyä sääntöjä rikkoen, jos kiinni jäämisen riski on pieni. *Toiseksi*, vakavammassa vilpillisen positiivisuuden muodossa kyse on petollisuudesta, jossa sekä sääntöjen mukaan pelaaminen että sääntörikkomukset ja tarkoituksella aiheutettu kärsimys ovat osa laskelmoitua kilpailustrategiaa. Kyse on siis suoranaisesta pahantahtoisuudesta, johon viheliäisimmässä muodossaan liittyy vielä vahingoniloa.

## Sosiaalisuus, temperamentti ja aggressio

Sosiaalisuudesta, joka nähdään usein positiivisuuden keskeisenä piirteenä, ei voi tehdä yksioikoisia päätelmiä siitä, onko henkilöllä hyvät sosiaaliset taidot tai korkeatasoinen moraalit. Sosiaalinen ihminen voi esimerkiksi suhtautua verkostoitumiseen pelurin lipevällä joustavuudella ja opportunistisilla, mikä tarkoittaa periaatteista piittaamatonta oman edun tavoittelua. Kilpailukykyyn ja nykyaikaiseen talouselämään liitetty puhe verkostoitumisen tärkeydestä onkin Keltikangas-Järvisen mukaan ”kuin suora lainaus narisistin puheenvuorosta 1960-luvun oppikirjasta”. 60-luvulla sosiaalinen ihminen nähtiin

sellaiseksi, joka ei korosta itseään eikä loukkaa muita. 2000-luvulla taas vierastetaan moraalista ja etiikasta puhumista ylipäänsä ja moraaliset kysymykset kääntyvät persoonallisuuskysymyksiksi. Keltikangas-Järvisen mukaan ”sosiaalisuuden sijaan tulisi puhua velvollisuuden tai vastuunotosta”. Turhan usein huonoa käytöstä sallitaan menestyksen ja tuloksellisuuden vuoksi. Huono käytös nähdään persoonallisuuden piirteenä, jota ei tule moralisoida. (Keltikangas-Järvinen 2010, 21-27.)

Kilpailuyhteiskunnassa onkin vaarana sekoittaa vilpitiön hyväntahtoisuus ja omaan etuun lipevästi suuntautuva manipulatiivinen ja performatiivinen positiivisuus, jossa positiivisuus liitetään yksilön menestykseen. Robert Hare huomauttaa psykopatiaa koskevan kirjansa esipuheen aluksi, että narsistisesta persoonallisuushäiriöstä kärsivä psykopaatti osaa hurmata, manipuloida ja raivata tiensä haluamaansa suuntaan armoa antamatta ja ilman syyllisyyttä tai omantunnon kolkuttelua (Hare 2004, 9). Psykopaattisen narsistin pinnallinen hurmaavuus ja valloittavuus paljastuvat ajan oloon valheeksi, jolloin hän on jo poistunut paikalta (Hare 2004). Narsistinen persoonallisuushäiriö tai psykopatia on ääriesimerkki siitä, mitä positiivisen imagon suojissa voi tapahtua, jos tuijotamme lähinnä ihmisen iloista ilmettä ja sosiaalisuutta, emmekä ihmisen todellisia moraalisia motiiveja. Varela on kritisoinut modernia moraalifilosofiaa tietämiseen ja moraalisesti oikean teon tunnistamisen sääntöihin keskittyvästä *know-what* asenteesta, kun aito moraalisuus on sisäistetty kyky, *know-how* (Varela 1999). Eettisesti arvokkaan ja oikean teon ja sovellettavan moraalisen säännön tietäminen ei johda välttämättä eettisesti oikeaan toimintaan. Myös hyve-etiikassa on kritisoitu modernin moraalifilosofian säännöissä ja periaatteissa pitäytymistä. MacIntyren mukaan on pohdittava pikemminkin mikä (hyve) tekee ihmisestä hyvän kuin mitä periaatetta on kulloinkin noudatettava (Sihvola 2004, 11-12). Kyse ei ole vain yksilöistä ja persoonallisuudesta.

Mutta kilpailuyhteisunta palkitsee ja rankaisee erilaisia persoonallisuuksia riippumatta näiden eettisyydestä ja viisaudesta. Esimerkiksi ulospäinsuuntautuneelle ja sosiaaliselle persoonallisuudelle kilpaileminen ja yksityistenkin asioiden julkisen mittauksen, vertailun ja arvottamisen kohteeksi ottaminen voi olla luontevaa, mutta ujolle kauhistuttavaa. Kasvatussosiologiassa tiedetään koulujärjestelmän toiminta valikointikoneistona, jossa tietyt temperamentin ja persoonallisuuden piirteet ovat pääomaa ja toiset eivät. Ujous temperamentin piirteenä ei kuitenkaan tarkoita, etteikö ihminen olisi sosiaalinen tai omaisi hyviä sosiaalisia taitoja tai korkeaa moraalialia (Keltikangas-Järvinen 2010, 41-43). Ujot ottavat tutkitusti aikaisemmin vastuuta teoistaan kuin aktiiviset lapset. He ovat empaattisia eivätkä koskaan röyhkeitä. Keltikangas-Järvinen on huomannut, että kilpailuyhteiskunnan arvomaailma on mennyt perille, kun opettajiksi ja lastentarhanopettajiksi opiskelijat vastasivat kyselyssä tyypillisesti, että haasteellisimpia oppilaita ovat ”liian em-

paattiset lapset, koska heillä tulee olemaan myöhemmin vaikeuksia”, kuten eräs opiskelija kirjoitti. 70-80-lukujen kiinnostus aggressiivisuuden hillitsemiseen on vaihtunut 2000-lukujen vanhempainilloissa ja päiväkodeissa vahvaan itsetuntoon ja pärjäämiseen. Nykyisin ujoutta pidetään jopa aggressiivisuutta suurempana kasvatuksellisenä ongelmana. (Keltikangas-Järvinen 2010, 44, 74-75.)

Kilpailuissa aggressiivinen tahto ja itsensä piiskaaminen on tuttua (Jokisaari & Pulkki 2017), mutta kääntöpuolena tässä aggressiivisessa mentaliteetissa on Bertrand Russelin huomaama liiallinen tahdon viljely aistien ja älyn kustannuksella (Russel 1952, 43). Aggressio on Keltikangas-Järvisen (2010, 72) mukaan ihmisessä olevaa voimaa tai energiaa, käyttäytymisen motiivi tai syy, mutta aggression kanavointi ja seuraukset riippuvat kulttuurisesta viitekehystä ja yksilön kypsyydestä. Kilpailua joskus perustellaan keinona päästellä ”ulos höyryjä”, mutta nykytutkimus on osoittanut, että meillä ei ole synnynnäistä aggressiivisuutta, jota tulisi purkaa kuin räjähdysvaarassa olevaa höyrykattilaa. Päinvastoin esimerkiksi rajua jääkiekkoa pelaamalla kiihtymys vain kasvaa. Ainoa aggressiivisuuden vähentämisen keino on poistaa sen syy. Kilpailu synnyttää aggressiivisuutta, ei pura sitä. (Keltikangas-Järvinen 2010, 72-73, 255.)

Kilpailuyhteiskunta hyväksyy aggressiivisuutta sääntöjen puitteissa, jopa ihailee tällaista. Mutta samaan aikaan kilpailijalta vaaditaan positiivisuutta, jonka iloisen reipas ja rohkea ”tekemisen meininki” korvaa aitoa hyväntahtoisuutta. Positiivisuus voi myös olla eräänlainen psykologinen puolustusmekanismi, defensi, jonka avulla voidaan sulkea tietoisuudesta kilpailuyhteiskunnan häiritseviä piirteitä. Jos esimerkiksi ihminen on omaksunut liberaalin opin siitä, että kaikki ovat kilpailuissa lähtökohtaisesti samalla viivalla, hän voi korostaa tahdonvoimaa, pitkäjännitteisyyttä ja autonomiaa menestyksen käyttövoimana. Hän voi kannustaa ihmisiä oman elämänsä sankareiksi torjuen mielestään sen, että kaikki emme synny tasavertaisen sosiaalisen, kulttuurisen, taloudellisen, fyysisen ja esteettisen pääoman ympäristöihin. Emme kaikki opi suhtautumaan maailmaan suurena pelikenttänä, jossa on voittajia ja häviäjiä, ja jossa toisten hyvinvointi ei ole kiinnostavaa, koska nämä eivät menesty kilpailuissa. Jos positiivisuudesta tulee ihmiselle defenssimekanismi, niin sitä voidaan käyttää paradoksaalisen aggressiivisella tavalla. Säädellessä minuuden tasapainoa sana ei saatetaa kieltää vimmaisella suvaitsemattomuudella, sillä se voi paljastaa kilpailun pinnallisen viehätysvoiman harhaisuuden. Seuraavaksi tarkastelen paitsi defensseihimmekin liittyvää neuroottisuutta ja neuroottista kilpailullisuutta, myös uskoa ja rakkautta moraalisisessa kehityksessämme.



## Usko, rakkaus ja neuroottisuus

Rakkaus ja usko ovat siveellisen elämämme perusta. Pestalozzi (1746–1827) puhuu nykypsykologian perusluottamusta muistuttavalla tavalla, kuinka vauvaikäinen lapsi, joka saa kasvaa tarpeiden tyydytyksen kannalta turvallisessa, huolehtivassa ja rakastavassa ympäristössä, oppii myös siveellisen (=moraalisen) elämän ituja. Kasvattajan huolenpito pitää lasta rauhallisena ja tyytyväisenä, kun tyydytyksen puute tekee tämän levottomaksi. Laiminlyödyllä lapsella, jonka kasvuympäristöstä puuttuu rakkaudellisuus ja tarpeisiin vastaaminen, voi (perus)luottamus jäädä puutteelliseksi. Vaikeassa hädässä elänyt lapsi oppii Pestalozzin mukaan luottamuksen sijaan itsekkyyttä, kun ihmisen eläimelliset vaistot joutuvat korvaamaan inhimillistä huolenpitoa. Kun lapsen aistillisista ja ruumiillisista tarpeista huolehditaan varhain ja reagoidaan lapsen hätään, lapsi oppii luottamusta. Rakkaus ja usko kasvattajaa kohtaan kehittyvät inhimilliseksi rakkaudeksi ja inhimilliseksi uskoksi, joka laajenee muihin perheenjäseniin sekä luottamukseen näitä kohtaan. ”Siten ihmisen lapsi kohoaa äitinsä johtamana luonnonmukaisesti aistillisesta uskosta ja aistillisesta rakkaudesta inhimilliseen rakkauteen ja inhimilliseen uskoon.” (Pestalozzi 1933, 16–21.)

Kohoaminen entistä valikoimattomampaan hyväntahtoisuuteen, rakkauteen ja inhimilliseen uskoon voi jäädä tapahtumatta, jos ihminen sosiaalistetaan varomattomasti ja liian aikaisessa vaiheessa kilpailukäytäntöihin. Kilpailuissa toivottu itsekkyyys yhdistettynä muuten ihanteellisena pidettyyn epäitsekkyyteen voi tuottaa kognitiivisia dissonansseja ja epävakaa elämänorientaatiota. Ilman vahvaa moraalista kompassia voidaan oppia lipevää pelurimentaliteettia. Erityisen haitallista on, jos lapsen vilpitön hyväntahtoisuus tukahdutetaan ja turmellaan kyynisyyden raavalla voimalla ja yllytetään omaksumaan vaihtoehtoisia käsityksiä todellisuudesta. Lapset kehittyvät yksilölliseen tahtiin, ja tämän kehityksen tai taitojen ja tietojen vertailu näennäisen objektiivisilla kriteereillä voi olla lapsen yksilöllisyyttä ja omatahtisuutta heikosti kunnioittavaa. Jos lapsi laitetaan pienestä pitäen kilpailuihin, joissa hän ei menesty, voidaan tästä päätellä lahjattomuus kilpailuissa asioissa. Lapsen usko itseensä ja hyvään voidaan rikkoa ja luoda edellytyksiä kyynisyydelle ja kovuudelle, jopa julmuudelle ja pahuudelle.

Yllä olevan Pestalozzin ajattelun voi ymmärtää siten, että perustarpeiden puutteellinen tyydytys suuntaa lapsen tai nuoren energiaa arvotajunnan kehityksestä pelkkään tarpeentyydytykseen. Jos lapsi tai nuori ei voi luottaa esimerkiksi siihen, että hänet hyväksytään omana ainutlaatuisena persoonanaan, vaan hän joutuu ansaitsemaan hyväksyntää kilpailuissa, hän voi jäädä kiinni emotionaalisten perustarpeiden tyydytykseen, mistä voi seurata egon pönkittämistä. Ihmisen eettisen tahdon viriämisessä on kyse siitä, että ihminen kykenee ylittämään pelkän henkilökohtaisen tarpeentyydytyksen näkökulman

(Ahlman 1982, 132). Eettinen tahto, mikä voidaan ymmärtää myös hyväntahtoisuutena, tulee kehittyessään epäpersoonallisemmaksi, jolloin ihmisen partikulaarisesti muodostuneen minuuden makuasiat, ”preferenssit”, vaikuttavat vähemmän kuin ajattomat ja epäpersoonalliset henkiset arvot, joita voidaan kutsua myös perenniaalisiksi arvoiksi (Ahlman 1982, 132).

Kilpailun epistemologian omaksunut kasvattaja, jonka mukaan ihmisen arvo todistetaan kilpailuissa tapahtuvissa objektiivisissa vertailuissa, voi aiheuttaa sen, että lapsi tai nuori jää kiinni eräänlaiseen oman arvonsa todistamisen kehään. Joko tästä seuraa kilpailullista neuroottisuutta (Horney 1964, luku 11; ks. Saastamoinen 2010) tai ”minuusavaruudessa” (Ropo 1999) ihmisen oma arvo ei jäsenny tasapainoisella tavalla suhteessa minuuden kokonaisuuteen. Tunnustuksetta jätetty ihminen kärsii aidosta psyykkisestä vahingosta ja minäkäsityksen vääristymisestä, jos yhteiskunta heijastaa ihmisestä rajoitetun tai alentavan kuvan (Taylor 1994, 25). Ihmisten tunnustuksetta jättäminen voi olla myös psyykkistä vahinkoa tekevä haitan aiheuttamisen ja sorron muoto, josta voi seurata sisäistetty käsitys omasta alemmuudesta ja arvottomuudesta. Tunnustus on toisin sanoen välttämätön inhimillinen tarve, jonka laiminlyönnistä voi seurata muun muassa rampauttavaa itsevihaa. (Taylor 1994, 25-26.) Lapsen kilpailuttaminen liian nuorena, väärällä tavalla ja väärissä asioissa voi johtaa esimerkiksi neuroottiseen pelokkuuteen ja ahdistukseen. Neuroosien synnyn taustalla on aidon inhimillisen lämmön ja kiintymyssuhteiden puuttumista (Horney 1964, 80). Kilpailun epistemologian omaksunut kasvattaja voi suhtautua lapseen tai nuoreen kylmästi ja puhtaan älyperäisesti ajatellen kilpailun objektiivisten vertailujen kehittävän lapsen todellisuudentajua ja älykkyyttä sekä muita kilpailullisia hyveitä. Heikko kilpailumenestys nähdään ansaituksi ja lapsen toivo-vaan kovettavan itsensä pettymyksiensä aiheuttamalta mielipahalta.

Neurooseille on yhteistä tietty reagoinnin jäykkyys sekä omien potentiaalien ja suoritusten eroavuus. Lisäksi neurooseille on yhteistä ahdistus sekä tätä varten rakennetut defenssimekanismit (Horney 1964, 22-23). Arvotajunta voi jäädä kehittymättä, kun oman edun tavoittelusta tulee joustamatonta eikä Ihminen osaa reagoida tilanteiden vaatimalla tavalla. Kilpailumenestyksen puutteesta tulleet pettymykset rakentuvat ikään kuin muuriksi ihmisen omalle menestykselle. Kilpailullisessa neuroottisuudessa ihminen jää Horneyn mukaan kiinni jatkuvaan itsensä vertailuun. Vertailu jää päälle niissäkin tilanteissa, jossa ei pitäisi olla kilpailusta kyse, jolloin tästä tulee ihmisen persoonaa sävyttävä tottumus. Elämä on kuin kilparata, jossa tulee koko ajan huolehtia siitä, että olen muita edellä. Neuroottinen kilpailullisuus eroaa tavallisesta kilpailullisuudesta siinä, että ihminen haluaa olla koko ajan poikkeuksellinen ja uniikki. Kunnianhimo ylittää kohtuuden ja siihen liittyy kaikkivoipuusfantasioita. Neuroottinen kilpailullisuus eroaa tavallisesta myös siinä, että sen ambitioihin liittyy kätkeytyä vihamielisyyttä. Vihamielisyys ei liity

Horneyn mukaan vain neuroottisuuteen, jossa se on huomattavinta. Individualistisessa ja kilpailullisessa kulttuurissa aggressiivinen ja vihamielinen aspekti on melkein kulttuurinen tapa. (Horney 1964, 188-197.)

Horneyn kuvaus neuroosista ja sen synnystä auttaa meitä ymmärtämään nykypäivän kilpailuyhteiskuntaa ja sen vaikutuksia meidän ihmisenä olemiselle ja tämän kehitykselle.<sup>57</sup> Jos omanarvontuntomme on ehdottoman hyväksynnän ja rakkauden sijaan sidottu kilpailumenestyksen pyrintöön, on ihmisen kehitykseen tarvittavia voimavaroja sidottu perustarpeiden tyydytykseen. Kyse ei ole välttämättä siitä, että kasvattaja tunnistaisi tunnekielisen ja haitallisen kohtelunsa, vaan hän saattaa pitää sitä ”vain luonnollisena” tapana kasvattaa lasta ja nuorta kurinalaisuuteen kilpailun maailmaan. Kasvattaja voi olla itse oppinut neuroottiseksi oman koulu- ja kilpailusosialisaationsa kautta, jolloin kilpailun osaa maailmankuvassa ei välttämättä osata kyseenalaistaa. Toisaalta lapsi voi ilman sanallisia ilmauksiakin oppia, että kilpailu on tärkeää ja että se on ainoa tapa tulla aidosti hyväksytyksi.

Lapsi tai nuori, joka ei ole saanut rakastavaa hyväksyntää persoonalleen, vaan on joutunut ansaitsemaan tätä kilpailuissa, voikin jäädä kiinni oman edun tavoitteluunsa, joskus neuroottisuuteen asti. Oma minä, jonka minuusvaruuden eri alueet jäävät toisistaan erillisiksi ja irrallisiksi, tuottaa myös enemmän pelkoja kuin tasapainoisesti integroitunut ja perusturvallinen minuus. Pelko taas tuottaa tunnetusti vihaa, jonka tarkoitus on puolustaa minuuden koossa pysymistä. Toisaalta ilman rakastavaa hyväksyntää jääminen on antanut panoksensa siihen, että asioista tulee niukkoja kilpailun kohteita. Hyvätahtoisuudella ja ehdottomalla rakkaudella kohdeltu ihminen ei jää yhtä todennäköisesti eksistentiaalisesti tyhjän päälle tunnustusta haalimaan. Kylmää kohtelua ja kilpailuttamista runsaasti kokenut ihminen tulkitsee herkemmin ihmisenä olemista ja maailmaa kilpailun kannalta. Hyvätahtoinen ja pelkän oman egon ja sen tarpeiden tyydytyksestä eteenpäin kehittynyt minuus, joka osaa nähdä ja ottaa huomioon itseään suurempia merkitysnäkökenttiä, voi jättää vapaaehtoisen kilpailemisen paikkoja käyttämättä.

## Yhteenvetoa hyvätahtoisuuden ja kilpailun suhteesta

Tässä luvussa olen luonnostellut teoriaa hyvätahtoisuudesta ja sen kehityksestä. Kehittyneen arvotajunnan hyvätahtoisuus ymmärtää keskinäisriippuvuuksia sekä yhteisiä hyvinvoinnin edellytyksiä eri lajien välillä. Kehittynyt arvotajunta ymmärtää myös keskinäisriippuvuuksista seuraavia vastuuta ja velvoitteita sekä myös rajoitteita omalle va-

---

<sup>57</sup> Neuroottisuus ymmärretään nykypsykologiassa normaaliksi persoonan piirteeksi muiden joukossa

paudellemme. Kehittynyt arvotajunta ymmärtää jo lähtökohdissaan, ettei ole viisasta haluta asioita, jotka ovat ekosysteemille haitaksi. Oma hyvinvointimme on väistämättömästi kietoutunut muiden eliöiden hyvinvointiin. Atomistinen eristyminen maailmasta on lyhytnäköinen ja puutteellinen näkökanta. Omat hyveet ja paheemme voidaan nähdä maapallon ja sen biosfäärin horisontissa, kaikkien elävien olentojen yhteisön kontekstissa.

Liberaaliin atomistiseen subjektiin ja Tocquevillen lauseeseen viitaten puhuin yksinäisen sydämen avaamisesta muidenkin elävien olentojen hyvinvoinnille, siitä välittämiseksi. Jos käsky rakastaa lähimmäistä kuin itseään on vaatimuksena liian ankara, kuten Freud (1972, 73) sanoo, niin kasvatusta hyvänä tavoitteena on realistisempi tavoite tai välietappi tätä haastetta kohti. Se on rakkauden alkuedellytys ja ehto, jota ilman on vaikea kuvitella hyvää elämää. Vaikka hyvänä tavoitteena voimme kehittyä entistä erotteluttomampaan suuntaan, se ei tarkoita täydellistä välinpitämättömyyttä omasta edustamme sekä oman perheemme, ystävien ja naapurien eduista. Oman edun ja epäitsekkyuden väärän dikotomian purkamisen kautta voimmekin löytää kohtuudellisempaa omien ja muiden etujen yhteen sovittamista, yhteistyötä ja jakamista, kun emme takerru niin tiukasti oman edun periaatteeseen täydellisen epäitsekkyuden periaatteen vastareaktiona.

Hyvänä tavoitteena kasvatusta ja yksinäisen sydämen avaaminen tarkoittavat yhdestä näkökulmasta minuuden vihertymistä, millä viitataan ekologisen tietoisuuden ja välittämisen lisääntymiseen. Kilpailuissa ihminen tavoittelee omaa etuaan, mikä opettaa näkemään maailmaa erityisesti oman, toisista ihmisistä irrallisen edun kannalta. Pääasia on, että minä pärjään. Hyvänä tavoitteena ei helposti laajene koskemaan entistä valikoimattomammin erilaisten elävien olentojen hyvinvointia (oma minä mukaan lukien). Ahlmanilaisen arvotajunnan erilaiset ulottuvuudet eivät saa virikkeitä kehitykseensä siten, kuin näitä olisi mahdollista tukea ja auttaa kasvatuksessa. Itsekkyuden ja epäitsekkyuden kietoutuminen osaksi tasapainoista minuutta on hankalaa, kun kilpailuissa opimme tavoittelevaan lähinnä omaa etuamme ja näkemään häviöstä aiheutuvat kärsimykset häviäjän omana syynä ja vikana. Kilpailuissa opitaan pelaamaan epävirallisten ja virallisten sääntöjen ja näiden valvomisen puitteissa. Mutta pelurimoraali ja kilpailun moraali ilman pelurimentaliteettiäkin voi jäädä ulkokohtaiseksi, jos emme sisimmässämme halua toimia oikein. Voimme suhtautua kilpailuun positiivisella reippaudella, jota kuvastaa Laura Lindstedin sanat ”tyhjältä tsemppihengestä” (Yle 2015) aidon ”sydämen sivistyksen” (Ojanen 2000b) sijaan.

Minuuden vihertyminen ja hyvänä tavoitteena kasvatusta laajeneminen ei ole poliittinen ideologia vaan maapallolla elämisen edellytys. Kyse ei ole pelkästä tunteesta tai tahdosta vaan kokonaispersoonallisesta suhtautumistavasta ja viisaudesta. Tästä syystä edellä puhuttiin

juuri arvotajunnasta. Tässä luvussa tarkasteltiin myös hyväntahtoisuuden esteitä, jollaisena kapitalismin kyyninen premissi voidaan nähdä. Toiminta itsekkäästi ja ahneesti talouselämässä tuottaa toimintamme tarkoittamattomana sivutuotteena kansantaloudellista kokonaisuhyvää näkymättömän käden doktriinin mukaan. Hyvä seuraa mutkan kautta itsekkyydestämme ja ahneudestamme, jolloin ahneutta ja itsekkyyttä pidetään taloudellisina hyveinä. Tämän kirjan keskeinen väite on kuitenkin, että ihmisen hyväntahtoisuuden tukahduttamiseen ja väheksymiseen liittyy sellaista kyynisyyttä ja epäuskoa, jolla voidaan vakavasti haitata esimerkiksi lasten ja nuorten moraalista hyväntahtoisuudessa kehittymistä. Hyväntahtoisuuden kehitykseen on kiinnitettävä tulevaisuudessa entistä enemmän huomiota kasvatuksessa, eikä antauduttava valtion fiktiivisen ”kilpailukyvyyn” (Krugman 1994) ajatuksen armoille, jolloin näennäisen demokraattisten yhteisöjen päätöksiä tehdään ihmisten ja elämän hyvinvoinnin sijaan kansainvälisen suurpääoman ehdoilla.

Ihmisen alati kasvava valta luonnon ja muiden ihmisten yli edellyttää lisääntyvää vastuullisuutta, missä keskeistä on ennen kaikkea hyväntahtoisuuden kultivointi. Se on perusta monille muille hyveille ja koko ihmisen eettiselle orientaatiolle. Ilman sitä välinpitämättömyyden tai pahantahtoisuuden kehitystä on hankala estää. Tämän kirjan yksi keskeisistä huomioista on siinä, että itsekkyydestä ja ahneudesta tarkoittamatta seuranneet taloudelliset hyödyt eivät tule tulevaisuudessa olemaan riittäviä oikeuttaakseen sen toisina tarkoittamattomina sivuvaikutuksina tulevat ekososiaaliset haitat. Itsekkyyden ja ahneuden epäsuorista vaikutuksista onkin kasvatuksellista haittaa, kuten edellä on empatiaan viitaten todettu. Huomasimme, että näkymättömän käden kanssa toimii samanaikaisesti näkymätön jalka eikä näkymätön käsi ehdi korjata näkymättömän jalan tuhoja tarvittavalla tahdilla ja tarvittavassa laajuudessa. Kasvava valta luonnon yli edellyttää kasvavaa vastuuta, mikä on mahdollista vain elämän kaikkiallista hyvinvointia edistävän hyväntahtoisien mielenlaadun ja viisaan arvotajunnan avulla.

Kasvattajan vastuuseen kuuluu lapsen menestysmahdollisuuksista huolehtiminen ja lapsen edusta huolehtiminen, eikä ole vaatimaton tehtävä tietää, mitä tämä missäkin tilanteessa on (Värri 1997, 127, 153). Aivan tavalliset hyväntahtoiset ja kasvatettavalle parasta haluavat kasvattajatkin ovat alttiita kilpailun painottamiselle, jolloin hyväntahtoisuus ei tule parhaalla tavalla kasvatetuksi. Kukapa hyvä kasvattaja ei haluaisi kasvatettavalle menestystä. Kilpailun sosiaalinen todellisuus voi tehdä ”sydämen sivistystäkin” (Ojanen 2000b, 96-87) omaavat kasvattajat valjuksi hyväntahtoisuuden suhteen, jos kilpailu nähdään kireänä ja pakottavana sekä pärjääminen epävarmana. Kasvattajakin elää maailmassa, missä vilpittöntä hyväntahtoisuutta voi olla vaikea erottaa pelurin vilpillisestä ja manipulatiivisesta positiivisuudesta. Pelurille riittää kulttuuriseksi pääomaksi pintasi-

vistys viineistä, valtionpäämiehistä, arkkitehtuurista, suuromistajista, johtajista ja teknologiasta. Moitteettomasti kilpailusääntöjä noudattava ihminenkin voi jäädä sydämeltään sivistymättömäksi ja ilman moraalisia hyveitä, jos hänen socialisaationsa on painottanut liikaa itsekkäitä tavoitteita.

# AUTTAVAIKUUS, JALOMIELISYYS, SUURISIELUISUUS JA ANTELIAISUUS

Lähes kaikkialla tunkeutuva kilpailun filosofia, se, mitä tässä kirjassa kutsuin kilpailuliseksi maailmanselitykseksi, häittää hyvätahtoisuuden lisäksi myös auttavaisuuden, jalomielisyyden, suurisieluisuuden ja anteliaisuuden hyveiden oppimista. Yhtäältä ihmiskunnalla ei koskaan ole ollut näin paljon vaurautta, mutta toisaalta vauraus jakautuu entistä eriarvoisemmin. Pienenevä superrikkaiden eliitti ottaa entistä suuremman osan maapallon varallisuudesta. Samaan aikaan YK:n Maailman ruokaohjelman mukaan noin 870 miljoonalla ihmisellä ei ole tarpeeksi ruokaa (WFP 2017). Nälänhätä ja köyhyys olisivat kuitenkin ratkaistavissa olevia ongelmia (WFP 2017; ks. Lappe ym. 2000), elleivät demokraattisten valtioiden poliitikot tyytyisi peesailemaan kansainvälisen finanssipääoman toiveita kilpailukyvyllä perustellulla kurjistamispolitiikallaan (esim. Ahokas & Holappa 2014).

Auttavaisuus kuuluu laajasti jaettujen arvojen joukkoon (Helkama 2009, 53-54). Vuonna 2011 julkaistun tutkimuksen mukaan kilpailuyhteiskunta ei onnistunut tekemään ihmisistä aivan välinpitämättömiä toistensa hyvinvoinnille. Suomalaiset kokivat toistensa auttamisen edelleen tärkeäksi. (Pessi & Oravasaari 2011, 76-77, 85.) Ymmärtäisin tämän siten, ettei kilpailun muutaman sadan vuoden historia tai uusliberalismin vuosikymmenet voi tuhota kaikkea ihmiskunnan vuosituhansien aikana hankkimaa perenniaalista viisautta. Huoli on kuitenkin aiheellinen, sillä uusliberalismi ei hyväksy esimerkiksi valtion kautta organisoitua auttamista tai maksukyvyyn mukaan vaihtuvaa progressiivista verotusta, jolla auttaminen voidaan toteuttaa. Kilpailun filosofia ei myöskään kannusta auttamiseen. Auttamista voidaan kuitenkin pitää yhtenä tärkeimmistä kasvatushyveistä, jonka kultivoinnilla on keskeinen sija myös uuden luontosuhteen oppimisessa. Kilpailullinen ihmisluonto ei ole pätevä peruste väheksyä auttavaisuutta, sillä kyseessä on ideologinen kannanotto, eikä tieteellinen totuus tai filosofisesti perustelu käsitys. Monipuolisempi ja kattavampi näkemys ihmisluonnosta tunnustaa, että auttavaisuus ja hyvätahtoisuus kuuluvat olennaisena osana ihmisen luonnonvalintaan ja evoluutioon (de Waal 2009, 42-43).

Kilpailuyhteiskunnassa taloudellisen kilpailun mentaliteetti säteilee kaikkiin muihin aktiviteetteihin ja sosiaalisiin suhteisiin (Horney 1964, 188), eivätkä perinteisimmätkään hyveet ole turvassa taloudellisten hyveiden syrjäyttävältä vaikutukselta (Frey & Jegen

2001; Sandel 2013). Auttavaisuus voidaan nähdä perenniaalisena hyveenä, mutta sitä saatetaan pitää itsestään selvyytenä, jota opitaan joka tapauksessa riittävästi, kilpailtiin tai ei. Esimerkiksi André Comte-Sponvillen (2001) *Pieni kirja suurista hyveistä* käsittää 18 perushyvetä, joiden joukkoon auttavaisuus ei ole mahtunut kuten ei hyvántahtoisuuskaan. Huoli hyvántahtoisuuden ja auttavaisuuden sekä muiden jalojen ja suurisieluisten hyveiden eroosiosta onkin aito. Esimerkiksi Richard Sennet on tutkinut, kuinka nykyaikainen kapitalismi kuluttaa ihmistä sisältäpäin: ”etenkin niitä luonteenpiirteitä, jotka tekevät ihmisestä ihmisen”. Ihmisen luonnetta rapauttaa Sennetin mukaan lyhytjännitteisyys, sitoutumisen ja lojaalisuuden puute, pinnallinen yhteistoiminta, luottamuksen rapautuminen sekä löyhät, heikot ja lyhytaikaiset sosiaaliset suhteet, jotka ovat osa nykyaikaista globaalia finanssikapitalismia. Kun sosiaalinen yhteisyys ja molemminpuolinen riippuvuus nähdään hävettävänä asiana, yhteisöllisyyden ja auttavaisuuden rooli jää heikoksi. (Sennet 2002, 20-23, 151.)

Tässä kirjan kolmannessa luvussa tarkastelen ensinnäkin auttavaisuuden hyveeseen nähden ongelmallisia ajattelutapoja, Sennetin kuvaamaan infantilisaatio-teesiä ja siihen liittyvää riippuvaisuuden häpeää sekä uusliberaalia olemassaolon taistelua. Tämän jälkeen kuvaan, millaisia hyveitä auttavaisuus, jalomielisuus, suurisieluisuus ja anteliaisuus ovat. Näiden perenniaalisten hyveiden kautta saamme kuvaa kilpailun kasvatuksellisista ongelmista. Väitän, että kilpailu rajoittaa auttamisylykkeiden toteuttamista ja saa ihmiset kääpertymään omaan yksinäiseen sydämeensä. Väitän, että kilpailu tekee meistä vähemmän jalomielisiä, suurisieluisia ja anteliaita. Lähden liikkeelle infantilisaatio-teesistä ja auttamismotiivia rapauttavasta riippuvuuden häpeän kokemuksesta sekä uusliberaalista olemassaolon taistelusta.

## **Auttavaisuuden esteet: infantilisaatio-teesi, riippuvuuden häpeä ja olemassaolon taistelu**

Auttaminen sekä ihmisten välinen myönteinen riippuvuus ovat elämän jatkuvuudelle väistämättömiä näkökenttiä, mutta ajassamme on ristiriitaisia ajatuksia koskien auttavaisuuden hyvettä. Sennetin infantilisaatio-teesin käsite kuvaa sitä, kuinka avun vastaanottaminen ja riippuvuus koetaan häpeälliseksi liberaalin filosofian näkökulmasta. Käsitös riippuvuuden alentavasta luonteesta perustuu liberaaliin käsitykseen aikuisuudesta. Liberaali käsitys kypsydestä onkin kovapintainen. Siinä korostuu itsekuriin liittyvä ankara kamppailu. Liberalismin isiin kuuluvan Locken pelkona oli, että tilaisuutta aikuisuuteen ei tarjota, jos viranomaiset puuttuvat liiaksi ihmisten asioihin. Auttamista sekä toisaalta



valtion ihmisten elämään puuttumista kuvataankin holhoamisen käsitteellä. Infantilisaa-tio-teesin mukaan kansalaisten kohtelu lapsen kaltaisina pitää nämä riippuvaisina, jolloin nämä eivät kasva itsestään huolehtiviksi aikuisiksi. Riippuvaisuuden häpeällisyyttä ko-rostavien näkemysten taustalla on kauhukuva äidin rintaruokinnan jatkumisesta aikui-suuteen. Infantilisaa-tio-teesi kuvaa valistuksen autonomian ihannetta, jonka mukaan ih-minen pääsee ulos ”hänen itsensä aiheuttamasta alaikäisyyden tilasta” alkamalla käyttää rohkeasti omaa järkeään, kuten Kant on tämän muotoillut. (Sennet 2004, 108–113; Kant 2007.)

Infantilisaa-tio kuvaa myös häpeän värittämää suhtautumista ihmisten riippuvuussuh-teisiin. Liberalismissa kansalainen on kasvanut alaikäisyyden tilasta pois ja riippuvuus sekä tarvitsevuus nähdään nöyryyttäväksi aikuiselle ja kansalaiselle. Uusliberalismi vie ajatuksen riippuvuuden ja avun vastaanottamisen häpeästä vieläkin pidemmälle. That-cherin tunnetun lauseen mukaan ”ei ole olemassa mitään yhteiskuntaa, on vain yksilöitä ja heidän perheitään”. Sennet kuvaa tätä jonkinlaisena sosiaalisen yhteenkuuluvaisuuden kieltämisen huippuna. (Sennet 2004, 108-113.) Auttamista uusliberalismi ei kiellä vapaa-eh-toisena ja yksilöllisenä asiana esimerkiksi perheiden ja ystävien kesken, mutta valtiol-lisena toimintana se herättää uusliberalisteille kauhukuvat stalinistisesta totalitarismista (esim. Hayek 1995). Robert Nozick kuuluu myös niiden uusliberalistien joukkoon, jotka ovat kiinnostavia infantilisaa-tio-teesin kannalta. Nozickin oppi itseomistuksesta täyttää atomistisen individualismin tunnusmerkit ja sen mukaan yksilö omistaa itsensä (self-ownership) ja oman työnsä tulokset. Valtio ei saa verottaa progressiivisesti, koska tämä loukkaa yksilön oikeutta työnsä tuloksiin, vaikka verotuksella tarjottaisiin peruspalve-luita kärsiville, jopa ilman apua menehtyville ihmisille. (Nozick 1988.)

Avun pyyntö voidaan nähdä erityisen häpeällisenä uusliberaalissa kilpailussa, jossa jokainen on omillaan ja identiteetti rakennetaan yhteiskunnallisia sidoksiin liittyvää hä-peää välttäen. Kilpailuihin liittyvää synnyinsattumaa ei uusliberalismin mukaan tarvitse kompensoida, mikä voi olla minimivaltioajattelun puitteissa erityisen haavoittavaa. Huono menestys työmarkkinoilla ja kalliita hoitoja vaativa sairaus ilman sairaskuu-tusta voi olla kuolemaksi. Hayek puolustaa kuitenkin aggressiivisesti eriarvoisuutta. Hä-nen mukaansa ”on ilmeistä, että joidenkin ihmisten henki on tärkeämpi” ja ”hyvin tuot-tava saattaa olla arvokkaampi yhteisölle kuin muut aikuiset yksilöt”. Hayekin mukaan pelkkä olemassaolo ei anna kenellekään ihmiselle oikeutta esittää moraalista vaatimusta toista kohtaan. Hayekin ajattelussa on paljon viitteitä erilaisten heikkouksien, kuten köy-hyyden, halveksumisen. Uusliberalismi ei näytä kannattavan esimerkiksi YK:n ihmisoikeuksien julistuksissa mainittuja ihmisoikeuksia, sillä ”ei edes kaikilla elävillä olennoilla ole moraalista oikeutta tulla säilytetyiksi”. Hayekin mukaan on annettava markkinapros-essin määrätä se, mitä ansaitaan. (Hayek 1998, 162, 182-183, 212.)

Hayek oli antifasisti eikä Hitlerin kaltainen äärinationalisti (Hayek 1995), mutta uusliberalistisessa kilpailuajattelussa on yhteneväisiä piirteitä myös fasismin kanssa. Sosiaalidarwinismi ja sen olemassaolon taistelu liittyivät sekä Hayekin että Hitlerin ajatteluun, ja näiden näkökulmasta auttavaisuus, perinteinen jalomielisyys, suurisieluisuus ja anteliaisuus asettuvat ongelmalliseen valoon. Niin Hitler kuin Hayekin näkevät olemassaolon taistelun suurempaan hyvään johtavana asiana, ja molemmat korostavat ankaraa kilpailua, taistelua, vahvimpien menestystä ja voittajuutta. Toisaalta Hayekia, Randia ja Hitleriä yhdistää heikkouden ja häviäjien tai muuten epäkelvojen, tarvitsevien ja riippuvaisten halveksunta. ”Hitlerin mukaan vain vahvimmilla oli oikeus elää ja tämä oikeus elämään tuli ansaita” (Kaarttinen 2017, 75). Hayekilla taas markkinaprosessi määrää sen mitä ansaitaan ja ”ei edes kaikilla elävillä olennoilla ole moraalista oikeutta tulla säilytetyiksi” (Hayek 1998, 162, 182-183, 212). Niin Hitler kuin Hayek siis halveksuvat heikkoutta, mikä on nähtävä ongelmallisena silloinkin, kun sitä ei ilmaista, mutta se toimii näennäisen arvoneutraalin ajattelun viitekehyksenä samoin käytännön vaikutuksin.

On toisaalta vaikea nähdä, miten 25 prosenttia maailman lapsista, jotka ovat alikehittyneet puutteellisen ruokavalion johdosta (WFP 2017), ansaitsisivat sen tilan, missä globaali kilpailutalous pitää näitä ilman apua elämän perustarpeiden tyydytyksessä. Myös puhe yksilön ansiosta on riippuvuuden häpeän, väkivaltaisen kilpailuideologian, olemassaolon taistelun ja uusliberaalin kapitalismin värittämää, ja siksi siitä halutaankin usein vaieta. Uusliberalismin ja fasismin vertailu voi tuntua mielivaltaisella, mutta historiallisen käytännön näkökulmasta tämä on perusteltua. Fasismi on äärinationalistista ja kommunismin pelkoista (Silvennoinen & Tikka & Roselius 2016, 18-19), kun uusliberalismi on enemmänkin kansainvälisen suurpääoman asialla. Fasismia ja uusliberalismia yhdistää kuitenkin sosiaalidarwinismin lisäksi kommunismin ja sosialismin pelko.

Ensimmäinen uusliberaalin valtion rakentamisprojekti tapahtui Chilessä 1973, jossa Yhdysvallatkin osallistuivat demokraattisesti valitun sosialistipresidentin, Salvador Allenden, salamurhaan sekä oikeistolaisen sotilasdiktattori Augusto Pinochetin vallankaappaukseen (Harvey 2007, 7). Uusliberalistiset taloustieteilijät, Milton Friedmanin ajattelua lähtökohtanaan pitäneet ”Chicagon pojat”, tuotiin paikalle uusliberalisoimaan Chilen taloutta yksityistä voitontavoittelua ja yhteisvarantojen sekä julkisten palveluiden yksityistämistä tukevaan suuntaan. (Harvey 2007, 7-8; ks. Blum 2002.) Vapauden nimissä tapahtuva uusliberaali olemassaolon taistelu on usein julman väkivaltaista voimapolitiikkaa, jolle tässä käsiteltävät hyveet ovat vieraita. Uusliberalismi haluaa kaikille globaalisti samat säännöt tekemällä kaikki länsimaisen kilpailuideologian sekä konsumeristisen individualismin mielessä *vapaiksi*, mutta tämä vaatimus on nurkkakuntainen, koska se perustuu pienen globaalien eliitin kapeaan arvomaailmaan (Esteve & Prakash 2001,

27). Uusliberalismi perustuu fasismiin nähden enemmän persoonattomaan ja epäsuoraan kilpailuun ja taisteluun, kun fasismissa taistelu on suorempaa ja personoidumpaa, mutta molemmissa on kyse pedagogisesti autoritäärisestä kasvatuksesta<sup>58</sup>.

## Auttaminen kasvatuksena, kasvatuksen tavoitteena ja ”koulurikoksena”

Värri etsi väitöskirjassaan *Hyvä kasvatusta – kasvatusta hyvään* (1997) vaihtoehtoa autoritääriselle kasvatukselle. Hän kuvaa fenomenologisesti vanhemmuuteen liittyvää välitöntä kasvatustavasta eli auttamisvastuuta. Lapsi syntyy maailmaan täysin avuttomana eikä selviä ilman muiden apua ja huolenpitoa. Lapsen elämä alkaa autettavana ja vanhemmuus auttajana. Lapsen syntymän myötä vanhemmille kehkeytyy auttamisvastuu, joka velvoittaa aluksi elämän perusehtojen turvaamiseen ja jatkuu yleisenä vastuuna lapsen fyysis-henkisestä kehityksestä. (Värri 1997, 120-121.) Hollonkin mukaan ”kasvatusta on avunantota”. Kasvava ihminen tarvitsee paitsi auttavaa kättä, myös auttavaa ”päättä ja sydäntä”. Auttaminen edellyttääkin auttamistaitoa ja -halua. Auttaminen muodostuu sitä enemmän tiedollista ja taidollista sivistystä sekä dialogisuutta vaativaksi, mitä enemmän kasvatettava kykenee auttamaan itse itseään. Kasvatusta avunantona edellyttää välttämättä hienovaistoisuutta ja myötätuntoa, jonka varassa auttaminen tapahtuu. Auttaminen ylenkatsovalla säälillä tai vaivaisalmuna voidaan kokea nöyryyttävänä, samoin jos auttaja ei osaa arvioida hyvin tarvittavan avun laatua. (Hollo 1952, 53-56.)

Yhtäältä kasvatusta on siis itsessään auttamistoimintaa ja toisaalta avuliaisuuden opettelu liittyy koko ihmiskunnan, yhteiskuntien, yhteisöjen ja kulttuurien uusintamiseen ja säilymiseen. Sen enempää maailmaan syntyvä lapsi kuin ihmislajikaan eivät selviä ilman sitä. Perinteisessä fröbeliläisessä ja deweyläisessä mielessä koulujen tehtävä on harjaanuttaa lapsia yhteistoimintaan ja toistensa auttamiseen, jolloin heissä kehittyi tietoisuus keskinäisestä ja myönteisestä riippuvuudesta. Deweyn mukaan yhteiskunnan muodostaa joukko ihmisiä, joita yhdistää se seikka, että he työskentelevät yhteishengessä samaan päämäärään pyrkien. Yhteiset tarpeet ja tavoitteet edellyttävät paitsi lisääntyvää ajatusten vaihtoa myös lisääntyvää yhteisyyden tunnetta. 1915 vuonna USA:ssa ilmestyneessä kirjassaan Dewey oli huolissaan koulun sosiaalisen hengen edellytyksistä tulevien yhteisöjen rakentamisessa. Pelkkä tosiasioiden mieleen painaminen on yleensä varsin yksilökohtaista, mikä pyrkii muuttamaan itsekeskeiseksi toiminnaksi. Oppimistapahtumasta puuttuu sosiaalinen motiivi ja melkein ainoa menestyksen mittapuu perustuu ”kilpailuun

---

<sup>58</sup> Värriin (1997) lisäksi myös Ojakangas (1997) on kirjoittanut kasvatusta ja auktoriteetin kysymyksistä.

sanan huonoimmassa merkityksessä – kuulusteluun ja tutkintotulosten vertailemiseen, jotta nähtäisiin, kuka lapsista on päässyt muitten edelle mahdollisimman suuren tietomäärän kokoamisessa”. (Dewey 1957, 21, 111.)

Tällainen Deweyn kuvaama ilmapiiri oli 1900-luvun alun USA:ssa siinä määrin valitseva, että toisen lapsen auttaminen nähtiin suoranaiseksi koulurikokseksi. Kun koulutyössä korostuu pelkkä läksyjen lukeminen, ”keskinäinen avunanto muuttuu luvottomaksi yritykseksi vapauttaa naapuri hänelle kuuluvista velvollisuuksista sen sijaan että se olisi mitä luonnollisin yhteistoiminnan ja yhteydenpidon muoto”. Dewey korostaa luonteenomaiseen tapansa aktiivisuutta sanoen, että aktiivisuuden ympäristössä kaikki on toisin. Toisten auttaminen ei ole armeliaisuutta, joka köyhdyttää vastaanottajansa, vaan yksinkertaisesti väline toverin voimien vapauttamiseksi ja toimintavirikkeiden luomiseksi. ”Vapaan kanssakäymisen henki” tulee oppimistapahtuman keskeisimmäksi piirteeksi. (Dewey 1957, 23.)

Vaikka hyvinvointivaltioon kuuluva yhtenäiskoulujärjestelmämme on sitoutunut deweyläisiin arvoihin eikä liene oikein sanoa suomalaisesta koulusta, että toisen auttaminen olisi koulurikos, kilpailuajattelun laajenemisen kautta auttaminen arvona voi asettua riskitietoiseen valoon. Kasvattajien välillä on tässäkin eroja. Kuten edellisessä luvussa kuvataan, uusliberalistisen ajattelun puitteissa kilpailua on alettu pitää luonnollisena, jolloin uusliberaalille kasvattajalle on luonteenomaista ihailta vahvuutta ja autonomiaa sekä yksilöllistä menestystä. Avun pyytäminen voidaan nähdä vaivaannuttavana heikkoutena ja säälitelävänä epäautonomisuutena. On olemassa vaara, että kilpailuajattelua aletaan soveltaa entistä enemmän kasvatuksen ja koulutuksen saralla (Värri 2002; Hilpelä 2003; Oravakangas 2005).

Dewey osoitti, että kilpailun henki voi haitata vakavasti auttavaa toimintaa ja myös auttavaisuuden hyveen omaksumista osaksi yksilön luonnetta. Toisin sanoen yksilöllisen kilpailun kontekstit tarjoavat heikosti virikkeitä auttavaisuuteen. On (yksilö)kilpailun logiikan mukaista pidättyä auttamasta muita. Eräs tosielämän esimerkki lasten hiihtokilpailusta valaisee tätä asiaa. Tarinan subjekti, sanotaan häntä tässä Sirkka-Liisaksi, jäi auttamaan kaatunutta toveriaan, mutta hänelle huudettiin katsomosta: ”Älä auta!” Kyseessä on kasvatuksellisen auktoriteetin voimakas kehoitus pidättyä auttamistoiminnasta, joka motivoitui auttajan omalla edulla kilpailussa pärjäämisessä. Kasvattaja ei ollut paha ihminen, vaan hän halusi kenen tahansa kasvattajan tavoin kasvatettavan parasta<sup>59</sup>.

Lapsen menestysmahdollisuuksista huolehtiminen kuuluu lapsen maailmaan orientoitumisen perustehtäviin. Kasvattajan tarkoituksena on tarjota lapselle hyvät valmiudet ja

---

<sup>59</sup> Ammatikseen kasvatustyötä tekevältä voisi olettaa suurempaa puolueettomuutta kuin lasten vanhemmilta.

lähtökohdat osallistua yhteiskunnalliseen elämään. Kasvattaja toimii yksilöitymis- ja sosiaalistumisodotusten jännitteessä: lapsen odotetaan sekä sosiaalistuvan yhteiskunnan pelisääntöihin, moraaliperiaatteisiin ja tapoihin että löytävän yksilöllisiä kykyjä ja taipumuksia vastaavan paikkansa yhteiskunnassa. Sosiaalisen maailman rakenteisiin syntynyt joutuu jo tahtomattaankin kilpailu- ja vertailutilanteisiin. (Värrö 1997, 132.) Lapsen parhaan ajattelemisen on kasvattajan hyväntahtoisuutta ja auttavaisuutta, ja kasvattajalla on myös lasta parempi ymmärrys siitä ympäristöstä, johon lapsi varttuu. Kasvattajalta odotetaan kolme asiaa: (1) vallitsevaan yhteiskunnalliseen ja kulttuuriseen tilanteeseen perehtymistä, (2) kasvutapahtumaan ja sen ympäristötekijöihin perehtymistä sekä (3) yksittäisen kasvutilan ja -tilanteen, konkreettisesti kehittyvien yksilöiden ja heidän kehitystaustan tajuamista (Wilenius 1987, 71).

Tämä kirja kritisoi erityisesti kilpailullisten intohimojen (passioiden) ja ajatusten mukaisen toisten yläpuolelle nousemisen opettamista ja tällaiseen sosiaalistamista. Mutta erilaisten yksilöiden ja ympäristöjen kombinaatioiden kirjo on niin moninainen, että mitään universaalia ja jokaisen lapsen ja nuoren kasvatukseen aina ja kaikkialla sopivaa ohjetta ei voi johtaa siitä yleisestä huomiosta, että kilpailu sisältää kasvatuksellisia ongelmia. Voihan olla, että vaikkapa taiteellisesti tai tieteellisesti lahjakasta lasta on syytä kannustaa kilpailemiseen ainakin siinä määrin, että hän pääsee lahjojensa kehittämistä tukevaan opilaitokseen, vaikka kilpailua ei muuten suosisikaan.<sup>60</sup>

## Kovuus, paatumus ja omatunnon tukahduttaminen

”Älä auta!” -huuto moraalien ja persoonan suhteen kriittisessä kehitysiässä olevalle lapselle on havainnollinen esimerkki siitä, kuinka lasten ja nuorten luontaista empatiaa voidaan kilpailuissa koulua ja tukahduttaa. Jos lapsen omatunto kehottaa auttamaan kaatunutta toveriaan, kuten Sirkka-Liisan tapauksessa, kehittymättömällä moraalidentiteetillä varustettu henkilö voi alkaa kuunnella omatunnon sijaan kasvatuksellisen auktoriteetin ääntä<sup>61</sup>. Niin oudolta kuin se ehkä kuulostaakin, niin kasvattaja voi vaikuttaa kasvatettavan omatuntoa tukahduttavasti, jolloin on paikallaan puhua kovettumisesta ja paatumisesta.

*Paatumisella* viitataan tunteettomuuteen, sydämettömyyteen, kovasydämissyyteen, katumushaluttomuuteen, kovuuteen ja kovettumiseen. Paatuneisuus tuottaa alhaiseen ja

---

<sup>60</sup> Kuviteltavissa olevia tilanteita ja kasvatusvalintoihin liittyviä tekijöitä on lähes loputon määrä, eikä tavoite ole kaikkien näiden analysointi yhden teoksen puitteissa.

<sup>61</sup> Freudilaisittain omatunto on juuri auktoriteetin sisäistämistä.

rikolliseen liittyviä mielle yhtymiä. Vaikka paatuminen määritellään myös kovasydämissyydeksi, kovettuneisuudeksi ja kovuudeksi, niin kilpailukonteksteissa kovuus saa toisenlaisen merkityksen. Kovuus on kilpailukonteksteissa ylistävä adjektiivi, jolla viitataan tahdonlujuteen, määrätietoisuuteen, sinnikkyYTEEN ja kykyyn toimia kilpailumenestyksen edellyttämällä tavalla. Paatuminen ja kovuus ovat kaksi erilaista käsitettä, vaikka lähemmässä tarkastelussa nämä eivät ole niin kaukana toisistaan kuin voisi ajatella. Sekä kovuus että paatuneisuus merkitsevät kykyä sivuuttaa menestyksellistä toimintaa haittaavat tunteet. Ei liene epäselvää, että menestyksekkään kilpailijankin sydän on jossain määrin paatumiselle altis. Jos kilpailija ottaa ”älä auta!” -huudot vakavasti, hänestä myös voi tulla kovasydäminen ja tahdonvoimaa voidaan käyttää myös omatunnon tukahduttamiseen. Paradoksaalisesti lapsesta tulee (ulkonaisesti) kiltti ja reipas, kun hän tukahduttaa omatuntonsa ja tulee kovaksi kilpailijaksi.

Mitä omatunto sitten tarkoittaa? *Omatunto* on oikean ja väärän erottamisen mahdollistava sisäinen ääni, ”esikielellisen elämän ääni”. Omantunto on yksilöllinen asia, joka nousee juuri minun tunnustani, mutta se ei ole myöskään kaikilla erilainen asia. Latinan *con-scientia*, eli omantunto, viittaa *yhteisyyteen*, *yhteistietoon*, ja tuo tieto on kaikille ihmisille yhteinen. Ojakangaskin huomaa, että pahimmassa tapauksessa kasvattaja voi tukahduttaa omatunnon äänen. Omantunto ei näin säily alkuperäisenä avoimuutena suhteessa eettiseen, ellei sitä säilytetä. Omantunnona tulee pitää huolta sanan pietas merkityksessä. Taloudellis-teknistä kehitystä palvovassa yhteiskunnassa ihmisen omantuntoa kuitenkin manipuloidaan. Tämä omantunnon manipulointi ei johda niinkään herkempään oikean ja väärän havaitsemiseen, vaan päinvastoin kaiken havaitsemisen turruttamiseen, ei vain maailman pahuudelta, vaan myös sen kauneudelta. Taloudellis-tekniselle kehitykselle kaiken uhraava tehokkuusyhteiskunta edellyttää itse kultakin jonkin asteista ”psykopatiaa”<sup>62</sup> eli tunteettomuutta suhteessa muiden kärsimykseen. (Ojakangas 2001, 109-114.)

Lapsen totuttaminen eksplisiittisin tai implisiittisin ”älä auta!” huudahduksin ja kilpailuttamisin auttavasta toiminnasta pidättymiseen on omiaan tukahduttamaan ihmisen omantunnon ääntä. ”Esikielellisen elämän ääni” voi hukkua kasvattajien aggressiiviseen kannustamiseen ja innostamiseen, vaikka kasvattaja toimisi mielestään mitä parhaimmassa tahdossa. Pahimmillaan lapsi voi oppia, että hänessä on jotain vikaa, kun hänen omatuntonsa kehottaa toimimaan vastoin kasvattajien ohjeita ja hänestä tulee omantunnon vahvuuden vuoksi kuriton. Lapsi voi syyllistää itseään tästä, ja hänen moraalitajuntaansa voi jäädä kognitiivinen dissonanssi ja hämmennys, joka haittaa minuuden integraatiota. Kilpailullisessa arvomaailmassa ihmisen moraalialia voi hämmäntää muutenkin. Ihminen voi oppia vertailemaan itseään loputtomasti ja itserakkaasti, koskaan mihinkään

---

<sup>62</sup> Psykopaatillakin voi olla kognitiivista empatiaa ilman moraalista omantuntoa, joten hän voi käyttää empatiaa ihmisten manipulointiin.

tyytymättä (Rousseau 1905, 406). Loputon vertailutaipumus itsen ja muiden välillä voi pystyttää kateuden muurin, jonka katveesta omatunnon äänetön viesti jää helposti kuumematta. Kilpailussa saavuttamattomasta menestyksestä voi kummuta kaunamielisyyttä, joka voi vastaavalla tavalla muodostua muuriksi omatunnon eteen.

Ihmisen toiminnan sisäinen ohjautuminen omatunnon kautta ulkoisen auktoriteetin sijaan on merkittävä moraalinen edistysaskel ihmisenä kasvussa. Ihmisen toiminnan motiiviksi tulee omakohtainen moraalinen oivallus eikä autoritääriin moraaliksi. Tällaisessa omatuntoon perustuvassa moraalissa ihminen itse etsii moraalisen elämänsä tarpeet ja antaa näiden tiedostamisen vaikuttaa toimintaansa. Tällaisia tarpeita ovat (1) koko ihmiskunnan suurin mahdollinen hyvä vain hyvän itsensä tähden (itseisarvoinen hyvä), (2) kulttuurin edistyminen tai ihmiskunnan moraalinen kehitys entistä suurempaa täydellisyyttä kohti ja (3) intuitiivisesti oivallettujen omien moraalisien päämäärien toteuttaminen. (Steiner 1987, 104-105.) Koko ihmiskunnan suurimman edun ja itseisarvoisen hyvän ajatus liittyy edellä kuvattuun hyväntahtoisuuteen sekä kehittyneeseen arvotajuun. Kulttuurin tai ihmiskunnan moraalinen kehitys muodostaa tässä kirjassa kilpailun kasvatuksellisten ongelmien tarkastelun viitekehyksen. Intuitiivisesti oivalletut moraaliset päämäärät kuvaavat selvimmin omatunnon äänetöntä viestintää, mitä edellä on kuvattu. Omatunto tulee ihmisen sisäisyydestä ja voi toimia moraalisesti vahvalla ja herkällä ihmisellä myös ulkoisista ja kulttuurisista moraalikonventioista piittaamatta (ks. Heidegger 2000, 339).

Kilpailua ja omaatuntoa voidaan ymmärtää Heideggerin ”kuka tahansa” (das man) käsitteen avulla. Kuka tahansa tarkoittaa eräänlaista abstrahoitua ja yksilöllisistä erityispiirteistä vapaata minää. ”Kuka” -kysymykseen vastataan ikään kuin neutraalisti. Ihminen on sitä, mitä kuka tahansa olisi. Hänen käsityksensä, uskomuksensa ja mielipiteensä ovat kenelle tahansa sopivia. Kuka tahansa on jotain, mitä ei koskaan määritellä, mutta joka määrää ihmisten olemista ja tekemistä. Kuka tahansa näkee ja arvioi asioita, kuten kuka tahansa; nauttii, kuten kuka tahansa; huvittelee, kuten kuka tahansa; vetäytyy eroon suurista laumoista, kuten kuka tahansa. Kuka tahansa on siis ainutlaatuinen yksilö, kuten kuka tahansa, ja toteuttaa itseään, kuten kuka tahansa. Mutta mistä tämä kuka tahansa tulee ja miten se saa olemassa olonsa, sillä se ei ole mitään määriteltyä, vaan se elää abstraktissa yleisyydessä ja tavanomaisuudessa. Kuka tahansa toimii, kuten on soveliaista, hyväksytyä ja menestystä ihmiselle takaavaa. Jokainen on toinen ihminen, eikä kukaan ole oma itsensä. Kuka tahansa olemassaolo on epäitsenäistä ja epävarsinaista. Ihminen ei ole varsinaisesti itse tai minä, vaan jonkinlainen yleinen subjekti, ”joka leijuu subjektien moneuden yläpuolella”. (Heidegger 2000, 164-168.)

Heideggerin ”kuka tahansa” kuvaa myös kilpailijaa, joka saa yksilöllisyytensä toimimalla kilpailuissa säänneltyjen menestysten mittapuiden puitteissa. Kyseessä on epävarsinainen minä, jonka yksilöllisyys on hajonnut keneen tahansa. Tullakseen varsinaiseksi minäksi ihmisen on löydettävä itsensä, oma sisin erityislaatunsa. Epävarsinaisuus onkin ihmisen pakoa itsensä edessä. (Klemola 1998, 27-31.) Epävarsinaisuudessa ja kenessä tahansa oleva ihminen eksyy helposti kenen tahansa julkisuuteen ja jutteluun. Omatunnolla on puolestaan kutsuluonne, ”kutsu itseän”. Itseen kutsuttu ihminen voi sivuuttaa kenet tahansa omatunnon kutsussa. Kutsu on vailla kaikkea julkituloa ja se haastaa it- sessä olevan kenen tahansa. Omatunto kutsuu pois eksyneisyydestä keneen tahansa. (Heidegger 2000, 330-334.) Juuri eksyneisyys kuvaa monien kilpailukokemuksia.<sup>63</sup>

Heideggerin kuvaus kenen tahansa yleisyydestä on osuva. Kilpailusosialisaatio hukuttaa omatunnon äänet kenen tahansa yleisyyteen, jossa kognitiivinen dissonanssi tulee hyväksyä vallitsevaksi sosiaalisesti todellisuudeksi. Omatunto ei paadu ja kovetu yleensä kokonaan, mutta se joutuu sopeutumaan sosiaalisiin olosuhteisiin. Kilpailuihin sopeutuminen tarkoittaa, että osa moraalisesta herkkyydestä saa väistyä kilpailuttamisen tieltä. Kilpailun tuottamasta kognitiivisesta dissonanssista voi toisaalta olla hankala puhua, sillä meidät opetetaan kilpailemaan ennen kuin saamme käsitteellisiä valmiuksia kokemuksemme analysointiin. Vaikkei kilpailutettu lapsi tai nuori paadu ja kovetu kokonaan, jotkin hauraat ihmisyyden moraaliset idut jäävät ravitsematta. Moraalisen herkkyyden sijaan korostetaan kovuutta. Monista sattumuksista, ihmisistä, tilanteista ja kokemuksista riippuu, miten ihminen suhtautuu kilpailun oppeihin omassa elämässään ja missä määrin hän esimerkiksi omaksuu kyynisyyden psykiseksi selviytymisstrategiakseen. Platon piti tärkeänä kasvatuksen sopusointuisuutta siinä mielessä, että ihmisen luonteeseen kehittyä sopivissa suhteissa lempeyttä ja kovuutta (Platon 1999a, 118). Rajuus on tulosta luonteen kiihkeydestä, josta oikean kasvatuksen kautta voi seurata urheutta, mutta liiallisuuk- siin vietyinä se muuttuu kovuudeksi ja raakuudeksi (Platon 1999a, 118-119).

Omatunnon ääni jää helposti tiedostamatta hälyssä, hypessä, älypuhelinten mikroaal- loissa ja kilpailujen jännityksessä ja pelossa. Vastaavasti puutteessa, pelossa ja ilman hyväksyntää kasvanut lapsi voi kehittää huomaamattaan sen, mitä Fromm (1986, 143-158) kutsuu autoritääriseksi omatunnoksi eli ulkoisen auktoriteetin sisäistämiseksi<sup>64</sup>. Tarkem- min sanoen autoritäärinen omatunto ei kuvaa ihmisen syyllisyudentuntoa, siis huonoa omatuntoa, vaan pikemminkin pelkoa auktoriteetin tuomitsemisesta (Fromm 1986,

---

<sup>63</sup> Tämä kuvaa omia kokemuksiani ala-asteen hiihtokilpailuissa, jossa pohdin toisten yläpuolelle hankkiutumisen hyveellisyyttä. Voitin luokka-asteeni kilpailut ja olin ansainnut vallitsevan ”meritokratian ideologian” (Elmgren 2015) mukaisesti voittoni. Muistan myös omatunnon kutsun ja toiminnan mielen ihmetelyn, vaikkohan osannut tätä vielä sanallistaa.

<sup>64</sup> Tällaista voidaan kutsua myös freudilaiseksi superegoksi (ks. Freud 1972, 57-68).



144). Aineellinen puute sekä psyykkinen puute rakkaudessa ja hyväksynnässä voi tehdä ihmisestä levottoman, mikä voi jäädä vallitsevaksi elämäntunnuksi. Turvattomana kehittyvällä lapsella persoona ja alempi minä voi vahvistua tavalla, jossa varsinaisen minän tai omatunnon hiljaiset viestit jäävät huomaamatta. Meille toivotetaan jatkuvasti kaupallisia viestejä siitä, mitä meidän tulisi hankkia, miltä näyttää, mihin matkustaa, mihin identifioitua ja mihin uskoa (Fromm 1986, 160-161). Tässä tilassa olemme vaarassa jäädä epävarsinaiseen kenen tahansa maailmaan, jossa yleinen mielipide voi jäädä tajunnassamme enemmän vallitsevaksi kuin omatunto. Yleisen mielipiteen tai ”joukkosielen” joukko on Freudin mukaan ”impulsiivinen, muuttuvainen ja kiihtyvä”. Joukko ei harkitse ennalta, ei ole pitkäjänteinen ja se noudattaa tilanteesta riippuen raakoja, jaloja, sankarillisia tai raukkamaisia yllykkeitä. (Freud 2010, 23.)

## Jalomielisyyys

Jalomielisyyys on antamisen hyve, jossa yhdistyy kaksi kreikkalaista hyvettä: suurisieluisuus sekä anteliaisuus (Comte-Sponville 2001, 121). Mutta aluksi on oikaistava eräs enakkoluulo. Jalomielisyyden käsite saattaa tuottaa mielikuvia vanhasta *ancien régime* aatelistosta ja tähän liittyvistä synnynnäisesti eriarvoisista mahdollisuuksista toimia jalomielisesti. Lähinnä Veblenin (2002) kuvaamalla ”joutilaalla luokalla” oli mahdollisuus irrottautua perustarpeiden tyydytykseen liittyvistä velvoituksistaan sellaisille elämäneluulle, joissa on voitu osoittaa jalomielisiksi kutsuttuja ominaisuuksia. Jalomielinen on mieleltään jalo, mutta jaloutta ei ole syytä yhdistää syntyperään vaan kasvatukseen ja hyveelliseen mielenlaatuun. Jalomielinen ihminen esimerkiksi osaa tarkasti erottaa sellaiset halut, joiden kohteet riippuvat itsestämme tai muista, eikä tavoittele sellaisia halun kohteita, joihin ei voi kunnolla vaikuttaa (Descartes 1994, 223-224). Sellaista, mikä ei riipu meistä itsestämme, emme saa haluta kiihkeästi, sillä tämä vain masentaa (Descartes 1994, 223) ja altistaa kateudelle sekä muille epäjaloille tunteille ja toiveille.

Jalous jalomielisyyden käsitteessä tarkoittaa mitä tahansa arvostettavaa ja ylevää, ja jalon ajatus on tietysti sidottu aikaan ja paikkaan. Jalostamisen käsite viittaa jonkin asian parantamiseen ja kehittämiseen, jonkin aiemmin epäjalon jaloksi tekemiseen. Jalomielisyyteen liittyy tietoisuus omasta vapaudesta sekä vakaa tahto käyttää sitä hyvin (Comte-Sponville 2001, 122). Jalomielinen ymmärtää vapautensa ja haluaa käyttää sitä jaloihin tekoihin. Kun jalomielisellä on mahdollisuus auttaa toisia ja tehdä hyvää, hän on taipuvainen niin tekemään. Jalomielisyyys kasvattaa myös omanarvontuntoa (Comte-Sponville 2001, 122) sekä toimii moraali-identiteettiä vahvistavasti.

Jalomielisyyteen voidaan liittää monenlaisia perenniaalisia hyveitä auttavaisuuden ja hyvántahtoisuuden lisäksi. Jalomielistä voidaan pitää esimerkiksi siinä mielessä omavaraisena, että hänellä on auttamiseen mahdollisuuksia. Jalomielinen on muista riippumaton muttei halveksi ketään (Descartes 1994, 229). Hän ei katso olevansa muita parempi tai huonompi riippumatta suuresta tai pienestä omaisuudesta tai kunniasta. Jalomielinen ihminen ei myöskään katso olevansa muita korkeammalla tasolla, vaikka hän olisikin muita etevämpi joissakin asioissa. Erilaiset etevämmyydet ovat jalomieliselle yleensä vähäpätöisiä asioita verrattuna hyvään tahtoon, joten siitä syystä paremmuus ja huonomuus arvostelmat näyttävät yleensä jonnin joutavilta. Hyvántahtoisuus onkin Descartesin mukaan jalomieliselle ainoa peruste, jonka varassa on mahdollista kunnioittaa itseään. Hyvántahtoisuutta jalomielinen ihminen uskoo löytävänsä kaikista ihmisistä. (Descartes 1994, 229.) Tässä kuvauksessa jalomielinen ihminen ei ole kyyninen, sillä kyyniselle ihmiselle on luonteenomaista juuri epäluulo, epäusko ja epäluottamus ihmisen hyvántahtoisuuteen.

Jalomieliset ihmiset ovat tavallisesti kaikkein vaatimattomimpia ja nöyrimpiä esimerkiksi siinä, että he eivät katso olevansa muita parempia. On kuitenkin tarpeen erottaa toisistaan aito ja väärä nöyryys. Descartes kutsuu väärää nöyryyttä halpamielisyydeksi, ja nähdäkseni nöyristely olisi myös osuva kuvaus samasta asiasta. Nöyristelijä ei usko vapauteensa tai päättäväisyyteensä toimia omatunnon edellyttämällä tavalla. Jalomielisyyden perustuu lujaan tahtoon ja päättäväisyyteen, kun halpamielinen nöyristely kuvaa heikkoa ja alhaista luonnetta, jota ohjaa enemmän sattuma. Menestys voi tehdä halpamielisen nöyristelijän pöyhkeäksi, kun aidosti jalomielinen ei milloinkaan tällaiseen sorru. Jalomielinen ei tule pöyhkeäksi tai ylimieliseksi, koska hän hyvin tiedostaa omaan luonteeseensa sisältyvät heikkoudet ja virheet. (Descartes 1994, 229-233.) Jalomielisen nöyryys ei tarkoita heikkoa itsetuntoa tai omanarvontuntoa vaan vankkaa moraalista vakaumusta, jossa ihmisten arvo ei riipu heidän onnistumisistaan ja epäonnistumisistaan, ei myöskään oma arvo.

Hyvän tekeminen muille on siis Descartesin mukaan kaikkein jalointa toimintaa, ja jalomieliset ihmiset hallitsevat myös mielenliikutuksiaan. Jalomieliset hallitsevat erityisesti haluajan, mustasukkaisuutta ja kateutta, koska he eivät näe mitään niin tärkeänä, että sitä pitäisi erityisesti haluta. Jalomielinen ei myöskään sorru ylpeyteen, joka on Descartesin mukaan aina pahe. (Descartes 1994, 230.) Jalomielinen ei myöskään lähde vapaaehtoisesti kilpailemaan itsekorostuksen vuoksi vaan ainoastaan silloin, kun tätä vaaditaan jonkin hyvän asian saavuttamiseksi. Jaloja asioita on mahdollista suorittaa toisaalta niin kilpailuissa kuin niiden ulkopuolellakin.

## Jalomielinen kilpailija uusliberalismissa, sosiaalidarwinismissa ja aikamme evoluutioteoriassa

Descartesin (1994, 223) mukaan jalomielisyyteen liittyy kultivoituneita haluja tarpeettoman ja sattumanvaraisen haluamisen sijaan. Keinotekkoisten tarpeiden ja niukkuuden luominen – kilpailun luominen – esimerkiksi markkinoinnin ja mainonnan avulla on tästä näkökulmasta epäjaloa toimintaa. Valtavirran taloustieteen tarkastelemassa kapitalistisessa taloudenpidossa ja kilpailussa ihmiskuvana on loputtomasti haluava ja tarvitseva ihminen (ks. Ikerd 2007, 25). Jalomielinen ihminen taas toimii jalomielisesti omasta vapaasta valinnastaan, mielenliikutuksensa halliten sekä omaan hyveeseensä luottavaisena ja siksi levollisena (Descartes 1994, 229). Jalomieliselläkin on erilaisia haluja ja toiveita, joita tulee ja menee tajunnassa, mutta hän osaa suhtautua niihin, ei pakottavana todellisuutena vaan tavanomaisina mielenliikkeinä, joihin ei tarvitse samaistua. Kohtuullisia haluja, joita ohjaavat järki ja oikeat käsitykset, on Platonin (1999, 144) mukaan vain harvoilla, kasvatukseltaan parhailla.

Edellä huomasiimme, että vastikkeeton antaminen on valtavirran taloustieteen viitekehyksessä järjetöntä. Taloustieteessä vastikkeetonta antamista selitetään sillä, että sitä kautta voimme ostaa henkilökohtaista tyydytystä. (Ikerd 2007, 24.) Jalomielisenä tällaista on hankala pitää. Uusliberalistisessa arvomaailmassa jalomielisyydellä, kuten rationaalisuudella ja itsekkyydelläkin, voi olla toisaalta oma merkityksensä, joka poikkeaa edellä muotoillusta. Esimerkiksi Ayn Randille itsekkyyys ja rationaalisuus ovat tärkeimpiä hyveitä. Rationaalisuus tarkoittaa Randilla ainoaa tiedon lähdettä ja ihmisen ainoaa arvojen tuomaria sekä ainoaa toiminnan opastajaa. Järjellisen ihmisen vakaumukset, arvot, halut, päämäärät ja toimet alistetaan järjen ja logiikan säälimättömille vaatimuksille. Järki tarkoittaa oman vastuun hyväksymistä omien arvostelmien muotoilemisessa ja Rand viittaa tässä rehellisyyden sekä tuottavuuden hyveisiin. Tuottavuuden hyveessä edistynyt ihminen suuntautuu loputtomiin saavutuksiin, luovuuteen, kunnianhimoon, itsevarmuuteen sekä omistautuu maapallon muokkaamiseen tällaisten ihmisten arvojen kaltaiseksi. (Rand 1964, 28-29.)

Uusliberalistisessa ajattelussa ja valtavirran taloustieteellisessä viitekehyksessä ihminen näyttää olevan jalomielinen toimiessaan itsekkäästi ja ahneesti, koska tästä seuraa taloudellista kokonaishyötyä, joka on näistä näkökulmista jalo ja järjellinen päämäärä. Toisaalta uusliberalismissa on haluttu kieltää ajatus yhteiskunnasta ja yleisestä edusta (esim. Hayek 1998; 1995). Vaikka Hayek ei jalomielisyyden käsitettä käyttänyt, hän kritisoi solidaarisuuden ja epäitsekkyyden perustuvia ”vanhoja vaistoja” siitä, että nämä eivät kykene muodostamaan pohjaa hajautuneelle markkinayhteiskunnalle. Sen sijaan nämä vanhat epäitsekkyyden, hyvän tekemisen ja solidaarisuuden vaistot ja toiveet uhkaavat ”usein

romahduttaa koko rakennelman”. Sääntöjen mukainen kilpailu, kun säännöt<sup>65</sup> ovat valikoituneet spontaanisti niiden ihmiselle antaman selviytymisarvon perusteella, on Hayekillekin tärkeää. Järkemme on Hayekin mukaan niin evolutiivisen valinnan kuin moraalinkin tulos. Hayek korostaa, että ”hyvät aikomukset eivät riitä”, vaan ”markkinoiden moraalilla johtaa meidät hyödyttämään toisia, ei omasta aikomuksestamme, vaan panemalla meidät toimimaan tavalla, jolla on kuitenkin juuri se vaikutus”. Ponnistuksemme vaikutuksista tulee näin ilman aikomuksiamme epäitsekkeitä. (Hayek 1998, 28-32, 109.)

Tällaiseen uusliberalistiseen moraalimaisemaan ja hyve-etiikkaan tutustuessa ei voi välttyä ihmettelemästä, että miksi hyväntahtoisuuden voima ei saisi vaikuttaa suoraan? Onko hyväntahtoisuus pelottava tai ongelmallinen voima, ja jos on, kenen kannalta tai mistä näkökulmasta ajatellen? Taustalla näyttää vaikuttavan harhaanjohtavaksi havaittu (esim. Nussbaum 2006) tunteen ja järjen tarkka toisistaan erottaminen. Kädellisten moraalien ja politiikankin tutkimuksista tunnettu Frans de Waal ihmettelee Yhdysvaltojen bipolaarista moraalimaisemaa, jossa taloudellinen vapaus, kilpailu ja vahvimpien selviytyminen korostuvat samaan aikaan, kun uskonnolliset arvot yhteisöllisyydestä ja myötätunnosta ovat yhtä lailla korostuneita (de Waal 2009, 27-29). Näkymättömän käden oppi käänsi perinteisen moraalihorisontin nurin niskoin tehden itsekkyydestä ja ahneudesta hyveitä, mikä vaikutti olennaisesti jalomielisyydenkin ymmärtämiseen. Huomasimme edellä, että järki ja kehitys ovat länsimaisen maailmankatsomuksen ytimessä ja järkevä ihminen luottaa tieteeseen, joka kertoo meille, mikä on oikein ja väärin. Mutta perinteinen moraalilla ei suostu kuolemaan, ei siksi, että se on Hayekin ymmärtämällä tavalla vanhentunut, vaan siksi, että perenniaaliseen moraaliiin sisältyy tuhansien vuosien yhteisöelämästä valikoituneita hyveitä. Kilpailun ja näkymättömän käden moraalilla on reilut parisataa vuotta vanha ajatus, jonka historia saattaa vielä osoittaa ohimeneväksi muodiksi, sillä planeettamme tuskin kestää sitä.

Sosiaalidarwinismin näkökulmasta itsekkyyden ja auttamatta jättäminen on jalomielistä, sillä se on hyväksi lajimme kehitykselle ja uusliberalismin auttamatta jättäminen on tarpeen markkinoiden itsesääntelyn toimimiseksi (ks. Verhaeghe 2014, 115-120). Townsedin mukaan köyhien auttaminen paitsi heikensi motiivisia työntekoon, myös ”Jumalan ja luonnon kauneutta ja harmoniaa” (Townsend 1786, sect. VII, sect. XIV; Polanyi 2009, 192-203). Spencerin mukaan vahvojen puuttumattomuus kyvyttömiä köyhyyteen ja hätään on kaukonäköistä hyväntahtoisuutta (Spencer 1884, luku 3). Jalomielisyys tarkoittaa jaloihin päämääriin suuntautuvaa mieltä, ja sekä lajin kehitys että markkinoiden

---

<sup>65</sup> Rolin (2013) kannattaa laajempaa yhteiskuntavastuuta kuin uusliberalisti Friedman. Rolinin mukaan voiton maksimointi on oikeutettua ja se voidaan oikeuttaa vetoamalla sopimukseen tai moraaliseen työnjakoon.

itsesääteley ovat sosiaalidarvinistis-uusliberalistisesta näkökulmasta jaloja päämääriä, joihin liittyy vahvasti myös yksilön ansion ajatus, kuten Spencerin kohdalla huomattiin. Polanyin mukaan varhaisessa liberalismissa itsesääntelevät ja vapaat markkinat nähtiin ihmiskunnan maallisenä pelastuksena, mikä pitää paikkaansa myös nykyaikana. Markkinauskosta, eli uskosta markkinoiden itsesääteelyyn ja vapauteen, kehittyi Polanyin mukaan fanaattinen uskomus, joka selittyi itsesäänteleviä markkinoita kannattavan liberaalin tehtävän luonteella: ”Viattomille täytyi tuottaa suurta kärsimystä”, sillä markkinoiden itsesääteelyn nimissä heikosti pärjääviä ei saanut auttaa. 1830-luvulla taloudellinen liberalismi ”aloitti ristiretkimäisen rynnistyksensä”, ja ”laissez fairesta kehittyi taisteluhenkkinen uskontunnustus.” (Polanyi 2009, 227-229.)

Sosiaalidarvinistisen auttamatta jättämisen ajatus, joka on liittynyt sekä liberalismiin että uusliberalismiin, on ollut suosittua osaltaan siksi, että se auttoi teollistuvan yhteiskunnan vaurastuvaa keskiluokkaa lievittämään omatunnon tuskiaan. Omansa antamiseen, auttamiseen ja jakamiseen haluttoman ei tarvinnut näin tehdä. (de Waal 2009, 30-31.) Kilpailussa ja ”ansion ideologiassa” jokainen saa lähtökohtaisesti ansionsa mukaan (Elmgren 2015). Perinteiselle tarkoitukselliselle jalomielisyydelle tai empatialle ei ollut liberaalista ja sosiaalidarvinistisesta näkökulmasta enää tarvetta, kun markkinat huolehtivat sekä lajimme kehityksestä että tarpeen tyydytyksestä, jos vain maltamme mieleemme ja jätämme avun tarvisijat kilpailun luovan tuhon ja näkymättömän käden kaitselmuksen hyväntahtoiseen huomaan.

Saatan tuskin liikaa korostaa, kuinka modernissa ja postmodernissa maailmassa Hobbesin, Townsendarin, Smithin, Darwinin, Spencerin ja Hayekin kautta kuvattu käsitys ihmisluonnon kilpailullisuudesta on kulttuurisesti ja historiallisesti spesifi eikä universaali totuus, vaikka tällainen ajatus elää yhä varsin vahvana. John Klamaksi (1988) itsensä nimennyt biologien tutkijajoukko puhuu länsimaisen maailmankuvan ytimessä olevasta *sisäisen pedon myytistä*, jonka mukaan ihminen on luonnostaan aggressiivinen, väkivaltainen, itsekäs ja ahne taistelija sekä kilpailija. Poliittiset filosofit, sosiobiologit (kuten Edward Wilson), darvinistit, sosiaalidarvinistit, metaforinen puhe ”itsekkäistä geeneistä” (Dawkins), uskonnolliset ajattelijat (perisynti), viktoriaaninen moraalijattelu, kolonialismi, imperialismi, eugeniikka, Freudin kuolemanvietti ynnä muut ihmiset, ajatustavat, tutkimusalat, uskonnot ja kulttuuriset kehityspiirteet ovat toimineet vuorovaikutuksessa ihmisen sisäisen pedon myytin luomistyössä. Valoisampiakin käsityksiä ihmisyydestä on esitetty (esimerkiksi Rousseau). (Klama 1988, 12-32.) Sisäisen pedon myytti on ollut hyödyllinen niille ihmisille, ihmisryhmille, yhteiskunnille ja kulttuureille, jotka ovat käyttäytyneet itsekeskeisesti ja halunneet oikeuttaa käytöstään suhteessa eri uskontoihin, yhteiskuntiin, kulttuureihin ja esimerkiksi alkuperäiskansojen tarpeentyydytyksen ja ta-

louden tapoihin. Sisäisen pedon myytti on länsimaiseen kulttuurihistoriaan liittyvien käsitysten kimppe, joka onkin hyödyttänyt juuri Euroopan ja Euroopasta lähtöisin olevan elämäntavan ja talouden ekspansiota.

Tuskin voin korostaa liiaksi sitäkään, kuinka nykyaikainen käsitys evoluutioteoriasta perustuu hyvin erilaiselle ihmiskuvalle verrattuna ihmisen sisäisen pedon myyttiin. De Waal on havainnut, että myös apinoilla esiintyy sellaisia piirteitä, jotka tulkitsemme jalomielisiksi: tappeluiden estämistä ja puolueetonta poliisitoimintaa, kiihtyneiden yksilöiden rauhoittamista, konfliktien ratkaisemista ja liennytyä, ruoan jakamista, ystävyyttä, yhteisöllisyyttä ja niin edelleen. Tämä ei tietysti tarkoita, että elämä olisi apinoiden tai muiden nisäkkäiden parissa pelkkää harmoniaa. Kyse on yksipuoleisen ja ideologisen kuvan laajentamisesta. ”Luonnon kirja on kuin Raamattu: Jokainen lukee siitä haluamansa, suvaitsevaisuudesta suvaitsemattomuuteen, ja altruismista ahneuteen”<sup>66</sup>. Jos katsotaan puhtaasti nykyaikaista biologiaa ja evoluutioteoriaa, edellä jaloiksi esitellyt piirteet ovat evolutiivista selviytymistä edistäviä. Evoluutio ei säilytä ja edistä vain kilpailua, vaan myös auttamista, jakamista, yhteistyötä ja empatiaa. (de Waal 2009, 34-39.) Kilpailu ja taistelu korostuvat, koska näiden tuottama kärsimys vetää ne huomiomme keskipisteesseen. Tajuntamme ristiriidoissa huomiomme kiinnittyy korostuen ongelmalliseksi koettuihin seikkoihin, kun ihmisyydessä yhtä todelliset piirteet, jotka eivät aiheuta ongelmia, jäävät vähemmälle huomiolle.

## Kognitiivinen dissonanssi – kaikki voittavat?

Perenniaalisen etiikan horisontissa sellainen moraalitila, jossa meidän pitää sivuuttaa omatuntomme ja ihmislajille ”luontainen empatia” (de Waal 2009) sekä ottaa ohjenuoraksemme taloudellinen itsekkyyden ja ahneuden, näyttää heikosti jäsenyneen arvotajunnan sekavalta venkoilulta. Ambivalentti arvotajunta jää rimpuilemaan ristiriitaisten moraaliperiaatteiden verkkoon. Ihmisen minuus jää kognitiivisen dissonanssin tilaan, kun tajunnassamme on sekä traditionaalisia arvoja itsekkyyden ja ahneuden paheellisuudesta että modernia taloudellistunutta moraalitilaa, jonka mukaan itsekkyyden ja ahneuden ovat kansantaloudellisten kokonaisvaikutusten vuoksi hyveitä, vaikka emme hyvää tarkoitaakaan. Minuutemme tasapainoinen kehitys ja integraatio kärsivät (Fromm 1986, 118-140).

Kyse ei ole vain toisistaan erillisen yksilön kognitiivisesta dissonanssista. Alasdair MacIntyre on kuvannut modernin maailman moraalitilaa sirpaleisena joukkona menneisyyden sekalaisia moraaliperinteitä. Vain ymmärtämällä erilaisia keskenään yhteismitattomia

---

<sup>66</sup> Suomennos omani.

moraaliperiaatteita ja näiden historiaa, voimme ratkaista moraalisia ongelmiamme. Valistusajasta asti moraalillemme ollaan etsitty rationaalista perustaa ja oikeutusta, mutta tuloksena on moraalimaisema, jossa on sekalaisia oppeja uudesta ja vanhasta moraalista. Modernissa maailmassa yhteismitattomien moraaliperiaatteiden ongelmista on yritetty selviytyä ajattelemalla, että moraaliset valinnat eivät tarvitse rationaalisia valintakriteereitä. Kysymys on MacIntyren kritisoimasta emotivismista, jonka mukaan moraaliksi koskee mieltymyksiä ja tunteenomaisia preferenssejä. (MacIntyre 2004, 22, 60, 65, 137; Hallamaa 1994, 205.)

Kognitiivinen dissonanssi esimodernin ja modernin moraalin välillä tulee selvimmän ilmi suhtautumisessamme kilpailuun ja on keskeinen syy kilpailun kasvatuksellisten ongelmien tarkasteluun. Tästä kognitiivisesta dissonanssista seuraa käytännössä erilaisia asioita. Pienille lapsille esimerkiksi järjestetään kilpailuja, joissa kaikki voittavat. Alakouluikäisenä osallistuin kotikuntani suunnistusmestaruuskilpailuihin, joissa meitä kehoitettiin kävelemään suunnitusreitti, vaikka menestys määriteltiin sekä nopeuden että rastien kartalle kohdentamiseen liittyvän tarkkuuden perusteella. Samanaikaisesti siis luotiin ja ylläpidettiin paremmuusarvostelmia ja sosiaalisia hierarkioita suoritusten perusteella ja väheksyttiin menestykseen johtavan suorituksen tavoittelua. Ristiriitaiset viestit olivat hämmentäviä.

Edelliset esimerkit kilpailuajatteluun liittyvistä ristiriidoista kuvaavat kasvattajan hyvää tahtoa, jota on pidettävä sinänsä arvostettavana. Kilpailun kohdalla hyvä tahto vaatii kuitenkin seurakseen arvotajunnan kultivointia, jotta voitaisiin ymmärtää, mistä kilpailussa on kyse - esimerkiksi sen massamuotoista häviäjyyttä tuottava ominaislaatu. Lasta on todella varjeltava aikuisten maailman rujoilta piirteiltä, jotta lapsen tunne-elämä, elämänusko ja moraalit voivat kehittyä oikeisiin suuntiin. Totuuden vastaiset käytännöt ja ohjeetkaan eivät ole lapsen kehitykselle parhaita mahdollisia. Kasvattajan kilpailunhalun kultivointi olisi parempi ratkaisu. Jos lapsia halutaan varjella kilpailulta, mikä on nähdäkseni aiheellista, niin se voidaan tehdä pidättymällä tarpeettomista kilpailuista, joita lapset itsekin keksivät yllin kyllin. Tässä tarvitaan hyväntahtoisuutta ja ymmärrystä sekä pedagogista malttia ja tahdikkuutta kasvuvirikkeiden valinnassa. Lapset kokevat elämässään joka tapauksessa kilpailua riittävästi, joten erityistä valmentamista tähän ei tarvita kuin poikkeustapauksissa. Ongelmana on, että kilpailusta on tullut tapa, jota ilman ei osata järjestää ja kuvitella sosiaalista elämää. Olemme tottuneet janoamaan kilpailun tarjoamia elämyksiä ja jännitystä, koska emme ole oppineet nauttimaan rauhallisemmasta ajanvietteestä. Juuri rauhaan totuttaminen ja siitä nauttimaan oppiminen olisi ekologisestikin tärkeä kasvutavoite.

Jos pystytämme sellaisia leikkikilpailuja lapsille, jossa kaikki voittavat, tätä voidaan pitää jonkinlaisena indoktrinaationa, jossa lapsille opetetaan myönteistä suhdetta kilpailuun esittämällä kilpailu jonain sellaisena, mitä se ei todellisuudessa ole. Kasvattaja ei tosin ymmärrä välttämättä itsekään vaikuttavansa kilpailuajattelun hyväksi vaan toimii pikemminkin omasta sosialisatiostaan oppimalla tavalla. Jos kasvattaja tiedostaa kilpailun kasvatuksellisia ongelmia, mutta on kognitiivisen dissonanssin tilassa osaamatta päästää irti kilpailuajattelusta, niin tämä voi johtaa eettisesti ongelmalliseen piilovaikuttamiseen. Tällainen vaikuttaminen ei ole tyyppillisesti pahantahtoista, vaan kumpuaa pikemminkin taloudellisista imperatiiveista (kapitalismi), kilpailullisen ihmisluonnon ajatuksesta, kilpailun luonnollisuuden ajatuksesta, niukkuusajattelusta ja niin edelleen. Niin tai näin vaarana on, että kasvattaja eksyy kenen tahansa (das man) personoimattomien tavoitteiden maailmaan, jossa viisas ajattelukyky antaa tietä personoimattomalle väen vallalle (vrt. väkivalta). Le Bon on kuvannut tunnetusti ”joukkosielua”, jonka osana ihminen voi tuntea, ajatella ja toimia tavalla, joka täydellisesti eroaa siitä, mitä ihminen yksilönä ajattelisi, tuntisi ja tekisi (Freudin 2010, 16). Joukossa ihmisen yksilönä hankitut ominaisuudet voivat haihtua, kun osana joukkoa ihminen voi saada voittamattoman voiman tunteen (Freud 2010, 18).

Kenen tahansa (das man) personoimattomassa tilassa kasvatuksen tavoitteet voivat muuttua entistä kilpailullisemmaksi kuin itsestään, jos ihmiset luottavat keneen tahansa oman pedagogisen herkkyyden tai tahdikkuuden sijaan. Joukkoa ohjaa Le Bonnin ja Freudin (2010, 23) mukaan lähes yksinomaan tiedostamaton. Tällaisessa tilassa erilaiset populistit, kasvatuksen ryöstöviljelijät ja demagogit voivat vaikuttaa arvomaailmaan ja kasvatuksen periaatteisiin yllättävällä tavalla. Kasvattajan vastuu on tukea kasvavan kasvua parhaalla mahdollisella tavalla eikä tyydyttää esimerkiksi suoraan vientiyritysten kilpailukykyä. Tätäkin kyllä seuraa tasapainoisesta kehityksestä ja hyvästä kasvatuksesta toiminnan tarkoittamattomana sivutuotteena, kuin ”näkymättömän käden” kautta. Jos kasvatuksellista ja moraalista tarkoitusta vailla oleva hyvän tekeminen itsekkyyden ja ahneuden sivutuotteena riittää talouteen, miksei kasvatuksen näkymätön käsi, jossa vientiyrityksille seuraa hyötyjä ilman tällaisten erityistä tavoittelua, olisi riittävää? Taloudelliset toimijat ovat jalomielisiä, jos ymmärtävät, että kasvatusta on itseisarvo, jonka manipulointi sen ulkoisista tavoitteista käsin ei tuota toivottuja tuloksia. Jalomielisyyden lisäksi tässä kysytään suurisieluisuuden hyvettä.



## Suurisieluisuus

Jalomielisyys on antamisen hyve, jossa yhdistyvät sekä antaminen että suurisieluisuus (Comte-Sponville 2001, 121). Aristoteleen mukaan suurisieluisuus liittyy suuriin asioihin, joiden tulkitsen tarkoittavan juuri tässä kirjassa kuvattuja perenniaalisia arvoja esimerkiksi auttavaisuudesta ja jalomielisydestä. Aristoteles jatkaa, että ”suurisieluinen näyttää olevan sellainen, joka pitää itseään suurten asioiden arvoisena ja on sitä”. Se, joka tekee niin olematta suurten asioiden arvoinen, on ”houkka” tai ”tyhmänylpeä”. Suurisieluinen on ”harvojen, mutta suurten ja maineikkaiden tekojen” ihminen, joka ”ei helposti ihaile mitään, koska mikään ei ole hänelle suurta.” Hän ei muistele kärsimäänsä pahaa tai kannaa kaunaa, kuten pikkumainen ja pienisieluinen ihminen. Hän ei iloitse liikaa menestyksestään (tai väärällä tapaa) tai sure liikaa onnettomuuttaan, sillä hän ei suhtaudu erityisellä ihailulla kunniaankaan. Suurisieluinen ihminen voi näyttää ylimieliseltä siinä, että kunnia ei ole hänelle erityisen suuri asia. (Aristoteles 2005, 70-73.)

Ihminen voi olla aidosti suurisieluinen lähinnä silloin, kun hän ei ole mahtipontinen, itsekorostuksellisesti suureellinen tai ylimielinen. Sen sijaan suurisieluisuus tulee esiin edellä Descartesin avulla tulkittussa nöyryydessä, joka ei ole halpamaisen teennäistä nöyrytystä tai oman itsensä alentamista. Suurisieluisuus tulee esiin erottelemattomana myötätuntona, hyväntahtoisuutena ja aidosti suurina tekoina. Suuruus ei tässä tarkoita välttämättä sellaista suurta, mitä historian tutkimuksessa on suurena totuttu pitämään: suuruus sodissa, valtiojohdossa ja urheilussa. Suuruus on aidosti ihmiskunnan kokonaisuvinvointia ja perenniaalisia arvoja kuten jalomielisyyttä, anteliaisuutta, ystävällisyyttä, myötätuntoa ja tarvittaessa myös uhrautuvaisuutta. Sikäli, kun Aristoteleen mukaan suurisieluiselle ei ole sopivaa jatkuvasti kysellä, mitä hyötyä mistäkin on (Aristoteles 1991, 210), ei ensisijaisesti rahan ja rikastumisen vuoksi työskentely sovi hyvin suurisieluisuuden kuvaan.

Sikäli, kun suurisieluinen ”ei tavoittele sitä, minkä perässä kaikki juoksevat” (Aristoteles 2005, 73), kaikille samat menestykset mittapuut ja näiden mukaiset vertailevat arvostelmat eivät ole suurisieluiselle erityisen kiinnostavia. Suurisieluinen ihminen voi kilpailla pakon edessä, jos suurten ja itsessään hyveellisten päämäärien saavuttaminen sitä vaatii eikä suurta asiaa voi ilman sitä saavuttaa. Suurisieluinen on harvojen suurten tekojen ihminen, joka ei helposti ihaile mitään, joten sellainen kilpailuun taipuva luonteenlaatu, joka etsii sosiaalisessa maailmassa tilaisuuksia kilpailulliseen itsekorostukseen, ei kuulu suurisieluisuuteen. Tällainen näyttäisi suurisieluisesta ihmisestä varsin pikkumaiselta. Suurisieluisuus koskee Aristoteleen mukaan suurta kunniaa, mutta tämä ei tarkoita kunnianhimoisuutta, jossa halutaan liikaa vääriä asioita (Aristoteles 2005, 74). Suurta

kunniaa tulee sen sijaan suurista teoista, joihin suurisieluinen ihminen ei suhtaudu mah-  
tipontisesti, vaan arkisen mutkattomasti.

Suuruus suurisieluudessa tarkoittaa kykyä nähdä, mikä on tavoittelun arvoista ja mikä ei, jolloin suurisieluinen voi olla nöyrästi suurten asioiden palvelija ilman oman-  
voitonpyyntiä tai itsekorostusta. Taloustieteellinen ihmiskuva, jossa ihmisen halut ja tar-  
peet ovat loputtomia, ei ole kuva suurisieluisesta ihmisestä, joka ymmärtää eron oikean  
haluamisen ja väärän sekä liiallisen haluamisen välillä. Oikeiden asioiden haluaminen  
liittyy juuri suurisieluisen suuruuteen. Hän osaa erottaa suuret ja pienet asiat toisistaan,  
ja hän elää tunnonrauhassaan enemmän suurien kuin pienten asioiden parissa. Tarkem-  
min ottaen hän elää pientenkin asioiden parissa, mutta hän on sikäli tasapainoiseksi ke-  
hittynyt tunteen, tahdon kuin älynkin osalta, että arkisen pienet asiat eivät hänen tasa-  
painoaan järkytä.

Suurisieluinen ihminen on nöyrä, mikä tarkoittaa realistista käsitystä siitä, että itse ja  
muut ovat omilla tavoillaan epätäydellisiä ja puutteellisia, minkä vuoksi ylemmyyden-  
tunto ei ole missään tilanteessa paikallaan. Suurisieluinen ihminen suuntautuu suuriin  
asioihin, perenniaalsiin arvoihin, näiden itseisarvoisuuden vuoksi eikä pönkittääkseen  
minuuttaan. Nöyryys on kerskailematonta ja pöyhkeilemätöntä, kun kilpailumieleen liit-  
tyy halu todistaa oma paremmuus suhteessa toisiin ihmisiin. Vertailevat arvostelut ovat  
suurisieluiselle liian pikkumaista toimintaa niin kuin juoruilu ja panettelukin.

Jos kilpailuyhteiskunnassa ihminen oppii hakemaan hyväksyntää ja todisteita omasta  
arvostaan, niin mikä tekee ihmisen niin suurisieluiseksi, ettei hän tarvitse tunnustusta  
persoonalle ja arvolleen? Ainakin voidaan sanoa, että suurisieluinen on hyvin kasvatettu.  
Hänellä on yksinkertaisia ja kohtuullisia haluja, joita harkinta ohjaa oikean tiedon ja jär-  
jen avulla (Platon 1999a, 144). Toiseksi voidaan nähdä, että mielenliikutuksiaan hallit-  
seva, tai niiden suhteen jalostettu ihminen, siis jalomielinen ihminen, saa tyydytystä hy-  
veiden mukaisesta elämästä. Heidän sieluihinsa on vakiintunut tottumus, jota voidaan  
kutsua levollisuudeksi ja tunnonrauhaksi. Descartesin tulkinta jalomielisyydestä sopii  
myös suurisieluiseen, sillä suurisieluinen haluaa juuri jaloja asioita. Hän kärsii toisten  
kärsimyksestä mutta tekee sen järkkymättä liiaksi. Vain ilkeitä ja kateellisia ihmisiä ei  
liikuta tai säälitä toisten kärsimys. Kilpailija on usein sielultaan levoton, mutta jalomielinen  
ja suurisieluinen ihminen, jonka toimintaa ohjaa harkinta ja järki, saa tunnonrauhaa  
hyvästä toiminnastaan. (Descartes 1994, 244-245.)

Miten suurisieluiseksi ja jaloksi sitten kasvatetaan ja opitaan? Pestalozzin ajatus ”äidin  
pyhästä huolenpidosta”<sup>67</sup> on myös suurisieluisten ja jalojen piirteiden oppimisen al-  
kuehto. Pestalozzin sanoin vauvaikäinen lapsi pidetään ”hiljaisessa rauhassa ja tyytyväi-

---

<sup>67</sup> Nykykielellä voitaisiin puhua pikemminkin vanhemman tai kasvattajan pyhästä huolenpidosta.

sydässä”, sillä tätä kautta rakentuu myös moraalisen elämän pohja: rakkaus, (perus)luottamus ja usko. Tarpeiltaan tyydytetyssä tilassa ja hyvässä lämpimässä vuorovaikutuksessa kasvanut lapsi oppii luottamaan elämään, toisiin ihmisiin ja maailmaan. Hän toisin sanoen oppii luottamaan ja uskomaan hyvän jatkuvuuteen elämässään ja avun saantiin sekä avun arvoisena olemiseen. Vastaavasti tarpeiltaan huonosti tyydytetty lapsi ei opi luottamaan siihen, että maailma on hyväntahtoinen paikka, jossa hänen tarpeistaan huolehditaan. Lapsi oppii epäluottamusta, epäilyä ja epäluuloa, mistä kumpuaa pelkoa, kauteutta ja vihaa. Pestalozzi toteaaakin, että ”ihmisyyden olemus kehittyy ainoastaan rauhassa. Sen puuttuessa rakkaus menettää totuutensa ja siunauksensa koko voiman.” Hän jatkaa, että levottomuus on aistillisten kärsimysten tai aistillisten himojen jälkeläinen: ”Se on joko vaikean hädän tai vielä vaikeamman itsekkyyden lapsi.” Joka tapauksessa lapsen levottomuus seuraa rakkaudettomuudesta ja epäuskosta sekä kaikista niistä asioista, joita rakkaudettomuudesta ja epäuskosta seuraa. (Pestalozzi 1933, 16-19.)

Lapsi oppii Pestalozzin mukaan itsekkääksi ja levottomaksi ja nähdäkseni myös kilpailunhaluiseksi, epäjaloksi ja pienisieluiseksi siitä syystä, että hän ei voi kaltoinkohtelun vuoksi luottaa ja uskoa tarpeen tyydytyksensä jatkuvuuteen. Kärsitty hätä, jonka syistä ei ole huolehdittu, tuottaa levottomuutta. Aistitut tarpeet, joista ei kunnolla kanneta vastuuta, kiihottaa Pestalozzin mukaan lapsen aistillisuutta haitallisella tavalla. Lapsi on ikään kuin pakotettu ottamaan vastuuta omista tarpeistaan jo silloin, kun hän ei voi tätä vielä tehdä, jolloin itsekkyyks jää vallitsevaksi silloinkin, kun tätä ei tarvita kohtuulliseen tarpeentyydytykseen. Pestalozzi puhuu eläimellisestä villiintymisestä ja siihen liittyvästä pahasta levottomuudesta, joka voi hyvin olla myöhempien psyko-sosiaalisten ongelmien lähteenä, kun lapsen itsesäilytysvietti jää ylikorostuneesti päälle siltä varhaislapsuuden ajalta, jolloin kasvatuksen olisi tullut se tynnyttää ja kohtuullistaa. Lapsen rauhasta huolehtiminen korostuu Pestalozzilla, eikä ajatus näytä vanhentuneen tästä. Sisäinen levollisuus tulee rauhallisesta kasvusta ja tarpeiden tyydytyksestä. Näistä seuraa uskoa ja luottamusta, joiden alue voi laajeta omista tarpeista myös muiden hyvinvoinnista huolehtimiseen, kuten edellä huomattiin. Luottamus ja usko kasvattajiin kehittyy inhimilliseksi rakkaudeksi ja uskoksi. ”Siten ihmisen lapsi kohoaa äitinsä johtamana luonnonmukaisesti aistillisesta uskosta ja aistillisesta rakkaudesta inhimilliseen rakkauteen ja inhimilliseen uskoon.” Ihminen kohoaa vanhemman johtamana myös ”rakkauden puhtaaseen tajuamiseen”. (Pestalozzi 1933, 18-21.)

## Anteliaisuus

Aristoteles tarkoitti anteliaisuudella antamisen hyvettä. Anteliaita ovat ne, jotka antavat omastaan. Antelias mielenlaatu toisaalta edellyttää, että luotamme ja uskomme tulevaisuuden tarpeen tyydytykseen, jolloin uskallamme antaa. Jos emme luota siihen, että saamme tarvitsemamme tulevaisuudessa, emme voi antaa omastamme, vaan pidämme siitä kiinni. Anteliaisuus myös edellyttää, että meillä on mistä antaa. Antelias antaakin omaisuutensa ja kykijensä sallimissa rajoissa. Liikaa varoihinsa nähden antava on tuhleri. Anteliaisuus ei ole oman omaisuuden hoitamisen laiminlyömistä, sillä omaisuuden avulla ihminen voi auttaa myös muita. Mutta antelias ei ajattele omaisuuttaan itsensä vuoksi. Hän voi antaa myös niin, että hänelle itselle jää vain vähän. (Aristoteles 2005, 63-65; Cicero 2002, 117-118.) Ciceron (2002, 117) mukaan hyvän tekeminen ja anteliaisuus ovat, enemmän kuin mikään muu, ihmisluonnon mukaista.

Antaminen on sekä suurisieluista että jaloa. Ahneudessa ja tuhlaavaisuudessa on jotain liikaa tai liian vähän suhteessa antamiseen tai ottamiseen. Ahne ottaa liikaa ja antaa liian vähän. Tuhlaajat ottavat sieltä, mistä ei tulisi ottaa, ja ovat eräällä tapaa ahneita. Saituruus on anteliaisuuden vastakohta. Saiturilla olisi, mistä antaa, mutta hän ei anna siitä huolimatta. Saituri, saita tai itara on silti eri asia kuin ahne. Saituuteen ei liity useinkaan toisen oman havittelua. Jotkut ovat saitoja eräänlaisesta säädyllyisyydestä ja halusta häpeällisyyden välttämiseen. He pitävät omastaan kiinni, etteivät joutuisi tekemään häpeällisiä tekoja. Olennaista on, että antelias ei anna kenelle tahansa, vaan hän haluaa käyttää varallisuutensa siten, että siitä on apua eniten tarvitseville. (Aristoteles 2005, 64-67.)

Mikä on kilpailemisen suhde anteliaisuuteen ja sen oppimiseen? Aluksi voidaan huomata, että kilpailullinen kasvatusympäristö ei ole ”pyhän rauhan” ympäristö, vaan ahdistusta, häpeää ja hyväksyntää vaille jäämisen pelkoa aiheuttava ympäristö. Oma arvomme on kilpailujen objektiivisesti todistamana tulostaululla julkisesti kaikkien nähtävillä, eikä todistus jätä armon varaa (Värri 2002). Lapsen kilpailuttaminen tai kasvu muuten suorituskaskeisessa ja kilpailullisessa ympäristössä voi tuottaa voimakkaan hyväksynnän etsimisen tarpeen. Ihminen ei kasva henkisesti itsenäiseksi, kuten Descartes (1994, 223-224) kuvasi jalomielistä henkilöä. Epäitsenäinen henkilö voi rakentaa itselleen myös Frommin (1986, 160-161) kuvaamaa autoritääristä omatuntoa ja kasvatuksellisen auktoriteetin ”älä autal!” -huuto voi jäädä mieleen kaikumaan ja saada muodon ”älä anna!”. Levottoman ihmisen on vaikea kuulla omatuntonsa ääntä mukaan lukien sen kutsu anteliaisuuteen, jakamiseen ja oman sydämensä avaamiseen. Vilpitön anteliaisuus tarkoittaa avautumista ja tämän hetkiselälle tilanteelle antautumista ilman pelkoa: tehdä tilanteessa vaa-dittava teko ilman filosofisia, hurskaita tai uskonnollisia syitä (Trungpa 2006, 185-186).

Kilpailijan on yhtä vähän hyödyllistä toimia anteliaasti kansakilpailijoitaan kohtaan kuin auttaa heitä. Anteliaisuuden oppimisen näkökulmasta ongelmana kilpailussa on se, että joku tai jotkut nähdään aina vastustajina. Vilpitön anteliaisuus puolestaan avaa itsensä pelotta ja puolueettomasti (Trungpa 2006, 186), mikä tarkoittaa, että ihminen ei näe toisia ihmisiä vastustajikseen. Joukkuekilpailu antaa virikkeitä anteliaisuuteen omien kesken mutta ei suhteessa vastapuoleen. Korkeimmassa muodossa anteliaisuus ei asetu kenenkään puolelle (Trungpa 2006, 186). Tämä anteliaisuuden vaativin ja puolueeton muoto liittyy aiemmin kuvattuun valikoimattomaan myötätuntoon ja kehittyneeseen arvotajuntaan.

Cicero huomasi jo reilut 2000 vuotta sitten nurkkakuntaisuuden tai nurkkapatriotisuuden ongelmat ihmiskunnan yhteisyydelle ja myös ihmisyyhteisöjen luottamukselle, mikä on ihmisen yhteisöelämän perusta. Muttei hänenkään mukaansa aineellisen auttamisen velvollisuutta voinut soveltaa kosmopoliittisesti koko ihmiskuntaan (Sihvola 2005, 121). Monet rajoitukset säätelevät hyväntekemistämme. Anteliaisuutemme ei saa esimerkiksi tuottaa vahinkoa niille, joita olisi tarkoitus auttaa. Toiseksi emme saa harjoittaa anteliaisuutta yli varojen, kuten Aristoteleskin huomautti. Kolmanneksi kullekin on annettava Ciceron mukaan ansioiden mukaan. Jos muut näkökohdat ovat samoja, on autettava ensisijaisesti niitä, jotka ovat eniten avun tarpeessa. (Cicero 2002, 120; Sihvola 2005, 121.) Toisin kuin aikamme taloustieteen valtavirrassa, antiikin filosofian ja valtiopin klassikoissa tarvejattelu on vahvana mukana. Ihminen, joka ei erota tarpeita ja haluja, voi olla liiaksi kunnianhimoinen, ahne, epäviisas, saita, itseks, kohtuuton ja niin edelleen. Oikean mitan ajatus on keskeistä esimerkiksi Aristoteleen (2005, 38-40) hyveetiikassa. Anteliaisuus on keskiväli tuhlaavaisuuden ja saituruuden välissä. Oikea mitta on yhteydessä taas tarpeen ajatukseen.

Kilpaileminen ei ole parasta mahdollista hyveen harjoitteluun, vaikka joitakin tämän kirjan aiheen ulkopuolelle jääviä hyveitä myös kilpailuissa voidaan oppia. Tämän teoksen teeman kannalta on kiinnitettävä huomio siihen, että kilpailu opettaa pikemminkin omasta kiinni pitämiseen ja saituruuteen kuin anteliaisuuteen ja auttavaisuuteen. Anteliaisuutta voidaan oppia ryhmän sisällä ja omaa ryhmää kohtaan, mikä on sinänsä arvostettavaa, mutta samalla pidetään yllä vastakkainasettelua ja epäluuloa toisia ryhmiä kohtaan. Edellä näimme, että taloudellisen kilpailun viitekehyksessä vastikkeeton auttaminen tai anteliaisuus on järjetöntä tai epäsuoraa omanedun ajamista (Ikerd 2007, 24-25). Anteliaisuus tai auttaminen on toisin sanoen kilpailuajattelussa pahe.<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> Hyve-eettisessä tarkastelussa on toisaalta huomioitava, että ihmisen toimintaan liittyy monenlaisia vaikuttimia, tunteita, tahtoa ja ajatuksia loputtoman monimutkaisina sekoituksina. Näitä sekoituksia voi yhdessä kirjassa käsitellä vain pintapuolisesti ja ennen kaikkea tähän valitusta kilpailukriittisestä näkökulmasta.

## Yhteenvetoa auttavaisuudesta, jalomielisyydestä, suurisieluisuudesta ja anteliaisuudesta

Sillä on suuri merkitys, suhtaudutaanko ihmisten ja muiden elävien olentojen yhteisyyteen, yhteyteen ja keskinäisriippuvuuteen myönteisenä vai kielteisenä asiana. Aukaisemeko toiselle ihmiselle sylimme vai käännämmekö selkämme? Suhtaudummeko pelonsekaisella häpeällä keskinäisriippuvuuksiin vai juhlistammeko niitä? Näistä ajatuksista on seurauksia myös auttavaisuuden, jalomielisyyden, suurisieluisuuden ja anteliaisuuden hyveiden arvostamiselle tai arvotta jättämiselle sekä kasvatukselle. Ekokriisien historia on esimerkiksi riippuvuuksien sivuuttamisen ja välttelyn historiaa. Kun omaa tekoa ei nähdä merkittävänä vaikkapa järvielöiden hyvinvoinnin kannalta, järveen voidaan laskea jätevesiä. Jos ajattelemme keskinäisriippuvuuksia myönteisenä asiana ja välittämisen kautta, tällainen ympäristörikos ei ole yhtä houkutteleva. Kilpailuajattelun kautta keskinäisriippuvuuksia voidaan sivuuttaa. Aina näin ei ole ollut. Esimerkiksi Ciceron (106-43 eaa.) läntisen poliittisen filosofian vaikutusvaltaisimmaksi tekstiksi kutsutussa *Velvollisuuskisista* -kirjassa (Sihvola 2005, 116) ”jokaisen yksityisen ja koko yhteiskunnan hyöty on yksi ja sama. Jos kukin yrittää riistää sitä itselleen, silloin hajoaa koko ihmisten välinen yhteisyys”. Ciceron mukaan vain omien kansalaisten oikeudet huomioon ottavat ihmiset ”tekevät tyhjäksi koko ihmiskunnan yhteenkuuluvaisuuden. Kun se on tuhottu, häviävät täydellisesti myös alttius hyvän tekemiseen, jalomielisyys, hyvyys ja oikeudenmukaisuus.” (Cicero 2002, 226-227; ks. Sihvola 2005, 120-121; ks. Aristoteles 2005, 8.)

Tulkitsen Ciceroa ekososiaalisesti, jolloin yhteisyys voitaisiin ajatella entistä enemmän myös lajien välisenä, kun kaikelle elämälle yhteiset intressit ovat käymässä entistä selvemmiksi ekokriisien kautta. Auttavaisuus, jalomielisyys, suurisieluisuus ja anteliaisuus kuuluvat perenniaalisen etiikan perushyveisiin, joita tarvitaan nyt ehkä enemmän kuin koskaan, kun ihmisen valta luonnon yli on kasvanut ennennäkemättömiin mittoihin. Kilpailuun liittyvien käsitysten omaksuminen haittaa näiden hyveiden oppimista. Riippuvuuden häpeä ja kovapintainen kilpailu resursseista ei auta elävien olentojen myönteisen keskinäisriippuvuuden rakentamisessa. Prososiaalisten hyveiden oppiminen on rajattu kilpailun ahtaisiin raameihin, eikä jaloudelle tai suurisieluisuudelle perinteisessä merkityksessä ole juuri sijaa. Kilpailu tekee meistä kovia ja omaan etuun keskittyviä. Suljemme korvamme omatunnon viesteiltä, jotka kehottavat meitä auttamiseen ja anteliaisuuteen. Jos emme opi auttavaisuuden hyvettä ja anteliaisuutta, voi myös jalomieliseksi ja suurisieluiseksi oppiminen olla hankalaa.

Jos lapsille ja nuorille huudetaan yhä uudelleen ”älä auta!”, on olemassa vaara, että he oppivat tämän läksyn ja soveltavat sitä niin kilpailuissa kuin kilpailujen ulkopuolella-

kin. Läksy voidaan oppia ääneen lausumattakin, jos siitä tulee kulttuurisesti yhtä hege-  
moninen arvo kuin kilpailusta itsestään. MacIntyren (2004) huomio siitä, että elämme  
keskenään yhteismitattomien moraalitraditioiden rippeiden sekamelskassa antaa toi-  
saalta aihetta myös toivoon. Ehkä kilpailuajattelun suhteellisen lyhyt historia ei ehdi jä-  
riskyttää ihmisen moraalista luonnetta tärkeämmiltä arvoilta kuten auttavaisuudelta ja an-  
teliaisuudelta ennen, kuin ratkaiseva ekologinen tuho on tapahtunut. Tarinan lapsi, jolle  
huudettiin ”älä auta!”, ei menettänyt auttavaisuuttaan, koska hänen moraalinen identi-  
teettinsä oli vahva, jäsentynyt ja jalomielinen jo ennestään siinä määrin, etteivät keho-  
tukset löytäneet tarttumapintaa. Jos epävarmempaa lasta totutetaan kerta toisensa jäl-  
keen auttamatta jättämiseen, tulokset ovat toiset.

Jalon ja suurisieluisuuden käsitteet eivät välttämättä ole ennestään tuttuja nykyihmi-  
selle, mikä on merkki taloudellistuneen moraalin voimasta. Jaloksi ja suurisieluiseksi ih-  
miseksi voimme luulla sellaista, joka täyttää menestyjän ulkoiset tunnusmerkit mutta  
jonka moraalinen laatu ei ole jaloa. Suurisieluiseksi voidaan luulla rehvasetelevaa menes-  
tyjää, joka ajattelee ansainneensa kaiken hänellä olevan itse sen kummemmin kiinnostu-  
matta, jos hänen älypuhelimensa metallit on louhittu kongolaisella lapsityövoimalla hen-  
genvaarallisissa olosuhteissa<sup>69</sup>. Suureellinen ihminen, joka aggressiivisella mahtiponti-  
suudella hakee huomiota menestykselleen, ei ole suurisieluinen. Suurisieluista ja jaloa  
olisi oman menestyksen hedelmien jakaminen ja vähemmän menestyneiden lähimmäis-  
ten auttaminen.

Nykyaikainen liikuntakasvatus ja kasvatus laajemminkin on saanut vaikutteita ajatuk-  
sesta, että ruumiin karaiseminen opettaa tahdonvoimaa ja luonteen vahvuutta (Meinan-  
der 1992, 81). Harvoin puhutaan kuitenkin siitä, että ihmisen karaiseminen voi johtaa  
myös moraaliseen paatumukseen ja kovasydämsyyteen. Esimerkkinä uusliberaali ja so-  
siaalidarvinistinen ansion ajatus, jonka mukaan kelvottomat voivat kuolla omaan kilpai-  
lukyvyttömyyteensä, koska evoluution ja taloudellisen oikeudenmukaisuuden vuoksi  
näitä ei tule auttaa. Adorno (1995) onkin huomannut, että kovuutta korostava kasvatus  
voi kylmettää ja raaistaa ihmistä. Olen aiemmin esittänyt, että karaiseminen, kovuus ja  
olemassaolon taistelu eivät tee meistä jalon auttavaisia, anteliaita ja suurisieluisia, vaan  
ne voivat poistaa meiltä herkkyyttä, joka olisi moraalisubjektiviteettimme kannalta mit-  
taamattoman tärkeää. (Pulkki 2014a.)

Valikoimattomasti hyväntahtoinen, auttavainen, jalo, suurisieluinen ja antelias ihmi-  
nen ei ole niin ”takertunut” omiin pyyteisiinsä, etteikö hän voisi kuulla ja havaita oma-  
tunnon sekä muun elävän luonnon tarpeita. Auttavaisen ja anteliaan ihmisen jalo toi-  
minta ei kohdistu vain ihmisiin, vaan parhaimmillaan kaikkeen elävään. Hän välttää ja-  
losti kaikenlaista tuhoamista ja edistää elämää tavalla, jota voidaan kutsua biofiliseksi.

---

<sup>69</sup> Ks. *Blood in the mobile* -dokumentti: <https://www.youtube.com/watch?v=Tv-hE4Yx0LU>

Biofilisten eli elämää rakastavien hyveiden (esim. Fromm 1976, 431-432) joukkoon kuuluu myös jalomielisyys ja suurisieluisuus. Jalon ihmisen suuressa sielussa on tilaa myös muille olennoille kuin ihmisille ja ihmisen hyvinvoinnin näkökulmalle. Kaikki olennot pyrkivät kärsimyksen välttämiseen ja hyvään elämään, ja jalointa kaikesta on toimia hyvää elämää edistävällä tavalla.



# KILPAILUHALU, VOITONHALU JA VOITONHIMO – KILPAILUN KUOLEMANSYNNNEISTÄ IKIAIKAISIIN HYVEISIIN

Tässä kirjan viimeisessä luvussa huomio keskittyy kilpailun- ja voitonhalun sekä voitonhimon ongelmiin ikiaikaisten sekä ekososiaalisten hyveiden oppimisen kannalta. Otsikko kilpailun kuolemansynneistä viittaa metaforisesti varhaisen kristillisyyden hyveluokituksen mukaiseen seitsemän peruspaheen luetteloon, joista esimerkiksi viha, kauteus ja himo tulevat tässäkin luvussa esiin. Peruspaheet ovat erityisellä tavalla huomiota ansaitsevia, sillä monet muut paheet ovat näiden johdannaisia. Aiemmin toin esiin, että kilpailu haittaa hyväntahtoisuuden, auttavaisuuden, jalomielisyyden ja suurisieluisuuden hyveiden oppimista. Tässä luvussa tuon esiin kilpailun opettamaa vihamielisyyttä, kauteutta, röyhkeyttä ja ylimielisyyttä.

Hyveellinen ihminen toimii hänen luonteeksi rakentuneista hyveistä lähtien kuin luonnostaan (tai intuitiivisesti), kuten paheellinen ihminen toimii sisäistämiesä paheiden välityksellä. Arjen moraalisesti relevantit tilanteet ovat usein niin nopeita, että aikaa varsinaiseen moraliperiaatteiden punnitsemiseen ei juuri ole. Viisas ja hyveellinen tuntee hyvän ja toimii spontaanisti sen mukaisesti. Tällainen käsitys viisaasta ja hyveellisestä ihmisestä on erilainen verrattuna tavanomaiseen eettisen käytöksen tarkasteluun, jossa analysoidaan toiminnan rationaalisuutta ja moraaliperiaatteita. Varelan mukaan ihminen ei toimi välttämättä hyveellisesti vain oppimalla periaatteita ja sääntöjä. Ihminen voi tietää, miten hänen pitäisi toimia, mutta hänen muut ajattelumallinsa (esimerkiksi hedonismi ja materialistinen hyvinvointiajattelu) voivat olla siinä määrin ristiriidassa hänen moraalinsa kanssa, että moraaliset pohdinnat eivät johda toimintaan. Moraaliperiaatteet ja abstrakti moraalinen järkeily jäävät irti henkilökohtaisen elämän konteksteista. Hyve toimiikin parhaiten, kun se tulee osaksi persoonallisuutemme historiaa ja narratiivia, kun ymmärrämme omasta kokemuksestamme hyveiden arvon ja merkityksen. Moraalista käytöstä opitaan samoin kuin muitakin asioita, sosiaalistumalla tietyn yhteisön kulttuuriin. (Varela 1999, 4-6, 19, 23, 33.)

Tässä luvussa tuon esille, kuinka moraliopit, joita kilpailusta saamme, ovat uhka moraalille persoonallemme. Ilman riittäviä ”moraaliresursseja” (Glover 2003) saatamme kriittikittömästi antautua kilpailun arvomaailmalle ja hylätä muualta oppimamme

moraaliopit. ”Suuri murros”<sup>70</sup> moraalissa tapahtui samoihin aikoihin taloudessa, kun siirryttiin merkantilismista markkinayhteiskunnan piiriin ja haluttiin organisoida yhteiskunta kilpailullisen markkinaperiaatteen ympärille (ks. Polanyi 2009). Kyse ei ollut vain taloudellisesta murroksesta, vaan valistusajan myötä koko maailmankuva, talous, tiede ja teknologia muuttuivat modernille ajalle luonteenomaisiksi. Taustalla oli myös löytöretkiä, kolonialismia ja länsimaisen ylivallan rakentamista sekä tähän liittyviä ajattelutapoja, jotka tekivät individualistisesta kilpailunhalusta ja voitonhalusta länsimaisen ylemmyyden keskeisiä osatekijöitä.

Postmoderni aika suhtautuu epäuskoisesti metanarratiiveihin, kuten uskontoon ja kansallisvaltion, jotka ovat perinteisesti määrittäneet moraaliamme (Lyotard 1984, xxiv), mutta kilpailu, kapitalismi, markkinat sekä näiden tuoma edistys ja hyvinvointi toimivat metanarratiivien tavoin. Metanarratiivien tilalle onkin tullut teknologinen suoritusperiaate, jossa erilaiset kielipelit<sup>71</sup> on tehty näennäisen yhteismitallisiksi ja mitattaviksi. Kyky optimoida suorituskykyä ja tehokkuutta on tullut sosiaalista oikeudenmukaisuutta sekä tieteellisiä totuuksia ja muitakin kielipelejä legitimoivaksi periaatteeksi. Tähän sisältyy tietty määrä terroria, kovaa tai pehmeää: operationalisoidu mitattavaksi tai katoa. (Lyotard 1984, xxiv.) Moraaliakaan ei ole olemassa, jos sitä ei voi todistaa empiirisen tieteen avulla.

Markkinoiden ja kilpailun sekulaari moraalit voi syrjäyttää perenniaalisia hyveitä (Frey & Jegen 2001). Postmoderni lepää näennäisen materiaalisella perustalla, minkä vuoksi kilpailun ”ekonomistinen ideologia”<sup>72</sup> voi korvata moraalikäsitteitä markkinoilla. Rasmussenin mukaan emme kuitenkaan elä aidosti materiaalisessa kulttuurissa. Emme tiedä paljoakaan niistä materiaaleista, joilla ympäröimme elämämme. Emme osaa valmistaa tai kasvattaa edes kaikkein perustavimpia perushyödykkeitä, kuten ruokaa, vaatteita ja

---

<sup>70</sup> ”Suuri murros” on Polanyn (2009) vuonna 1944 julkaistun klassikotutkimuksen otsikko ja käsite, joka viittaa siirtymään vanhasta poliittisesta ja taloudellisesta järjestelmästä itsesäätelien markkinoiden ja markkinakilpailun järjestelmään, jossa kolme ”kuvitteellista tavaraa”, työ, maa ja pääoma saavat markkinamekanismin mukaan määräytyvän hinnan. Tähän liittyy ajatus siitä, että markkinoiden itsesäätelvä ja näkymätön käsi parhaiten edistää ihmisten hyvinvointia. Rajoittamaton markkinayhteiskunta on silti Polanyn mukaan sisäisesti ristiriitainen ja se tulee romahtamaan omaan mahdottomuuteensa. (Heiskala 2009, 14.)

<sup>71</sup> Kielipelin käsite tulee Wittgensteinilta. Se tarkoittaa käsitystä, jonka mukaan kieli muodostaa ikään kuin omia ”pelejä”, joissa on omat pelisääntönsä. Esimerkiksi anteeksi pyytäminen on omanlaisensa kielellinen ”peli” omine sääntöineen, samoin kiittäminen sekä kehuminen. Eri kielipelien välillä voi olla läheistä tai kaukaista sukulaisuutta keskenään. Kielipelien säännöt voivat poiketa toisistaan paljonkin jopa saman kielin sisällä. Kahden eri kielipelin välinen kommunikaatio tuottaa hankaluuksia, koska kielipelit toimivat erilaisilla säännöillä.

<sup>72</sup> Ekonomistinen ideologia viittaa siihen, että talous ja talusteoreettinen ajattelu on korvannut politiikkaa ja politiikan tekemisen mahdollisuuksia. Kysymyksessä on demokratian alan kaventuminen suhteessa näennäisen epäpoliittiseen talouteen. Lähtökohtana on elinkeinoelämän epäpoliittisuus ja omaperiaatteisuus moraalin ja politiikan sijaan. (Teivainen 2002; Teivainen 2013.) Ekonomismi on Teivaisen (2013, 23) mukaan kapitalismin tärkein ideologinen perusta.

asumuksia. Elämme materian sijaan päässämme ja olemme abstraktionisteja, jotka ovat hädin tuskin tietoisia siitä moninaisesta ja yksilöllisestä luonnosta, joka kantaa elämäämme. (Rasmussen 2013.) Ensimmäisessä luvussa näimme, kuinka kilpailuajattelumme nojaakin epäpäteviin ja kulttuurisidonnaisiin abstraktioihin, jotka mahdollistavat vallankäytön sekä elegantit talousteoriat. Taloudelliset abstraktiot, johon kilpailuajattelukin kuuluu, vieraannuttavat meitä pois luonnon realiteeteista.

Muistin virkistykseksi ja ajatusten kiteyttämiseksi kerrattakoon tämän kirjan peruslähtökohtia: Aikaamme määrittelee liberaali ja taloudellisesti rationaalinen subjekti, jonka haluja ja tarpeita ei ontologisesti eroteta toisistaan. Loputtomat halut ja tarpeet tuottavat niukkuutta ja niukkuus kilpailua. Tällaisin pmisssein ihminen päättelään kilpailun- ja voitonhaluiseksi. Taloustieteelle tämä on ajasta ja paikasta riippumaton universaali ihmiskuva, joka on tullut keskeiseksi osaksi modernia maailmankuvaamme sekä sitä, mitä kutsuin kilpailulliseksi maailmanselitykseksi. (Marglin 2009, 199-222.) Kilpailullisessa maailmanselityksessä kilpailunhalu, voitonhalu ja joskus voitonhimokin nähdään hyveinä. Mutta kilpailun- ja voitonhalu aiheuttaa eripuraa ja antaa virikkeitä paheille. Olemme vapaita haluamaan, mutta tästä ei seuraa automaattisesti viisautta käyttää vapautta hyveellisillä tavoilla. Emme ole Snyderin (2010) mielessä ”kypsä kulttuuri”, joka sovittaa tarpeentydytyksensä ja elämäntapansa käytettävissä oleviin uusiutuviin luonnonresursseihin. Halumme voittaa ja kilpailla kertovat länsimaisesta pakkomielleestä hallintaan ja dominointiin, mikä on sekä ekologinen että sosiaalinen ongelma (Deval & Sessions 1985, 65-68).

Tässä luvussa draaman kaari kulkee kilpailunhalusta kilpailukyvyn ja kilpailunhalun sekaannukseen sekä kapitalismin henkeen. Näistä päästään vitaalisiin arvoihin sekä kilpailua empiirisenä testinä tarkoittavaan ”kilpailun epistemologiaan”. Tästä siirryn vitaalisten arvojen ja mahtiarvojen yhteenliittymisen rujoihin tuloksiin, kateuteen, vihamielisyteen ja kaunaan. Kilpailuissa keinotekoisesti niukaksi tehty tunnustus ja hyväksyntä tulevat tässä yhteydessä esiin. Tutkimus jatkuu vielä röyhkeydellä ja ylimielisyydellä ennen voitonhimon ja taistelevan kilvoituksen tarkastelua. Luvun loppua kohti draama kääntyy kohti perenniaalisia hyveitä: itsehillintää, itsehallintaa, kohtuutta ja hienotunteisuutta. Tuon esiin myös kontemplatiivisen pedagogiikan heuristiikkaa, jonka näen hedelmällisenä vaihtoehtona kilpailuajattelulle.

## Kilpailunhalu

Kilpailunhalu ja voitonhalu, jopa voitonhimo, nähdään siis kilpailuyhteiskunnassa vitaa-lisina hyveinä, jotka suuntautuvat kilpailijan tai tämän sosiaalisen ryhmän menestyksekkääseen elämään. Kilpailunhaluinen ihminen tekee kilpailullisia tulkintoja ja merkityksenantoja todellisuudesta, antaa kilpailuissa tapahtuville vertaileville arvosteluille arvoa. Kilpailunhalu tarkoittaa halua tai taipumusta (ks. Bourdieun 1998 ”habitus”) osallistua kilpailutoimintaan, jossa tavoiteltavat asiat nähdään niukkoina ja kilpailtuina resursseina. Huomasimme aiemmin, että kaikki niukkuus ei ole absoluuttista ja ihmistä pakottavaa, vaan vauraisissa teollisuusmaissa niukkuus on usein pikemminkin suhteellista. Toisin sanoen ihmiset kilpailevat myös omasta opitusta halustaan (Mead 1967, 16). Suhteelliset tarpeet saavat meidät tuntemaan itsemme muita ihmisiä paremmiksi tai huonommiksi kilpailullisissa ja arvottavissa vertailuissa (Keynes 1930). Suhteellinen niukkuus on niukkuutta niiden halujen ja tarpeiden osalta, jotka eivät ole elämälle ja hyvinvoinnille välttämättömiä. Kilpailunhalumme johtuu Vebleniä (2002) mukailleen paljolti *itsekorostuksellisista* (ja kateutta herättäviin vertailuihin liittyvistä) syistä ja Keynesiä (1930) seuraten suhteellisista haluista nousta muiden yläpuolelle.<sup>73</sup>

Kilpailunhaluinen pyrkimys nousta sosiaalisten hierarkioiden huipulle ei ole perinteisessä mielessä hyveellistä toimintaa esimerkiksi jalomielisyyden, suurisieluisuuden ja anteliaisuuden mielessä. Kilpailunhalu itsekorostuksellisessa mielessä on pikemminkin pienisieluista eli pikkumaista, kun ihminen haluaa itselleen jatkuvasti arjen pieniä voittoja: oikeassa olemista, knoppitietoa, muodikkaampia vaatteita, vallitsevat kauneusihanteet täyttävää ulkomuotoa, statushyödykkeitä<sup>74</sup>, asemia, palkintoja ja niin edelleen. Jalomielinen motivoituu hyvän tahtoisuudesta, kun kilpailunhaluinen on muille kuin omalle hyvälle välinpitämätön.

Aikamme ekonomisoituneessa ja modernissa moraalissa kilpailunhalusta tuli hyve tämän tarkoittamattomien sivuvaikutuksien eli näkymättömän käden vuoksi, sillä se toimii taloutta stimuloivana ja kasvattavana asiana<sup>75</sup>. Näkymätön käsi koskee oppina markkinakilpailun ja markkinoiden itseohjautuvuuden kaikinpuolista hyveellisyyttä ja innovatiivisuutta, mutta se ei ota huomioon kilpailun *kasvatuksellista näkymätöntä jalkaa*, jota

---

<sup>73</sup> Ihmisen kilpailunhalu voi liittyä etologisesti nisäkkäiden laumakäyttäytymiseen, mutta tämän tarkastelu ei kuulu tämän teoksen alaan. Katso Archer 1988.

<sup>74</sup> Statushyödyke tulee tässä englannin sanasta *positional good*, joka kuvaa juuri sosiaalisen position ja tietynlaisen kulutuskäyttäytymisen toisiinsa liittymistä.

<sup>75</sup> Joel Spring on kirjoittanut koulutuksen ekonomisoitumisesta Routledgen kustantaman kirjan käytännön esimerkein: *Economization of Education: Human Capital, Global Corporation & Skills-Based Schooling*. 2016 Seattlessa järjestetyssä AESA-konferenssissa Spring antoi lukuisia käytännön esimerkkejä koulutuksesta ja kasvatuksesta, joka tapahtuu entistä enemmän talouden ehdoilla. (ks. Teivainen 2002.)

tässä kirjassa tarkastelen. Taloudellinen näkymätön käsi ei ota huomioon, että jos ihmisiä totutetaan lapsista lähtien kilpailamiseen, tällä on ihmisen tottumuksia ja luonnetta tallova näkymättömän jalan vaikutus. Kilpailunhaluiseksi oppiessaan ihminen voi tulla esimerkiksi araksi luottamuksen rakentamiselle, sosiaaliselle sitoutumiselle ja lojaalisuudelle, kuten Sennet kuvaa kirjassaan *Työn uusi järjestys* (2002). Tämä on tärkeä huomio, sillä sosiologiassa tiedetään yleisesti, että luottamus on yhteiskuntia ja yhteiskunnallista järjestystä koossa pitävä liima, jota kyyninen epäusko murentaa.

Kilpailunhalun eräs ennakkoehto liittyy edellä tarkasteltuun resurssin ja desakralisaation ajatuksiin (Shiva 1996). Ihminen voi haluta kilpailua vain sikäli, kuin hän pitää jonkin asian kilpailullista tavoittelua sopivana käyttäytymisenä tietyssä ajassa ja paikassa. Erilaisista asioista tulee tavoittelun kohteita ja tällaiseksi hyväksytyjä omissa kulttuuri- ja sosiaalisissa sekä normatiivisissa kehyksissään, eikä luonnonvälttämättömyydestä. Kilpailunhalun salliminen on ollut liberaalin filosofian saavutus modernissa maailmassa. Olemme kuitenkin edistyneet feodaalisista puitteista, jossa syntyperä määrittä ansiot, liberaalin demokratian aikaan, jossa lähes kaikki kilpailunhalu on sopivaa. Olemme saaneet vapautta, mutta vapaus<sup>76</sup> ei ole antanut meille vastaavassa määrin viisautta vapauden parhaisiin käyttötapoihin<sup>77</sup>. Vapaus ymmärretään aikamme perusajattelutapojen, kuten niukkuuden, kyltymättömien halujen ja tarpeiden valossa, kilpailuna. Vapaudesta nähdään seuraavan toisin sanoen välttämättä kilpailua, joten yhteistoiminnalliseen resurssien jakoperusteista sopimiseen, yhteistyöhön sekä ihmisen ekososiaalisten hyveiden kehitykseen ei suhtauduta täydellä arvostuksella.

## Kilpailukyvyyn ja kilpailunhalun sekaannus sekä kapitalismin henki

Kilpailukyvyistä puhuttaessa oletetaan lähtökohtaisesti ihmisen kilpailunhalu, ikään kuin kaikki ihmiset olisivat kohtalon tai luonnon välttämättömyydestä kilpailunhaluisia. Tämä on looginen virhe. Pelkkä kilpailukyky ei edellytä kilpailunhalua tai johda kilpailukyvyyn kilpailunhaluiseen käyttöön ja siten kilpailamiseen. Esimerkiksi Suomen koulutusjärjestelmä on ollut maailman kasvatustieteellisen yhteisön kiinnostuksen kohde PISA-me-

---

<sup>76</sup> Paalasmaa on tarkastellut vapautta kasvatuksen kontekstissa. Steinerin mukaan ihminen on vapaa, kun hän toimii oman eettisen tajuntansa pohjalta ja toimii rakkaudesta tekoon. Vapaus on näin vapautta sekä ulkoisesta (säännöt, ulkoiset auktoriteetit yms.) että sisäisestä (mielihalu, vietit yms.). Olennaista on kasvatuksessa näin ollen eettisen persoonallisuuden, eli vapaan yksilön kasvatusta. Tällainen yksilö toimii epäitsekästä laajemman kokonaisuuden hyväksi. (Paalasmaa 2016, 112.)

<sup>77</sup> Pidän esimerkiksi kontemplatiiviseen pedagogiikkaan liittyvää rauhan ja harmonian arvostusta esimerkiksi kilpailulista jännitystä tärkeämpänä ekososiaalisena kasvatuksellisenä oppina.

nestyksensä ansiosta, vaikka Suomi ei ole koskaan yrittänyt olla maailman paras koulutuksen saralla (Sahlberg 2013). Suomesta tuli kilpailukykyinen ja menestyvä ilman erityistä halua kilpailuun.<sup>78</sup> Henkilökohtaisesti saavutin 1990-luvun puolivälissä Suomen mestaruuden taekwondossa, vaikka en halunnut kilpailla, vaan osallistuin kilpailuun sosiaalisen paineen, tavan ja kavereiden vuoksi<sup>79</sup>.

Kilpailuhalun ja kilpailukyvyyn yhteys on logiikan kielellä kontingenti, satunnainen. Toisin sanoen kilpailukykyinen ihminen voi yhtä lailla osallistua tai jättää osallistumatta perustarpeista riippumattomaan kilpailemiseen. Kilpailukykyinen voi yhtä lailla haluta kuin olla haluamatta kilpailemista, vaikka toisaalta tietoisuus menestyskyvystä tekee kilpailemisesta houkuttelevampaa kuin tietoisuus heikoista menestyksenmahdollisuuksista. Olennaista on, että kilpailukyvyistä ei automaattisesti seuraa halua käyttää kilpailukykyä kilpailemiseen. Esimerkiksi tämän luvun lopussa esitetty hienotunteisuuden hyve sekä röyhkeyden puute voivat tehdä kilpailemisesta vastenmielistä myös kilpailukykyiselle ihmiselle.

Vaatus kilpailukyvyistä esimerkiksi päivänpoliittisissa diskurssissa tarkoittaa käytännössä vaatimusta suuremmasta kilpailumenestyksestä, mikä vaatii kilpailukyvyyn lisäksi kilpailuhalua tai ainakin kilpailutoiminnan hyväksymistä tai jonkinlaista kilpailusietokykyä. Näennäisen arvoneutraali kilpailukykypuhe sisältää ihmisten arvoa väheksyvän ja ihmistä suurempaan menestykseen suostuttelevan viestin<sup>80</sup>. Olemme riittävän hyviä vasta tulevaisuudessa, kun tulemme entistä paremmiksi ja kilpailukykyisemmiksi. Kilpailukykyypoliittinen vallankäyttö vetoaakin ihmisen syviin pelkoihin ja häpeään (Saastamoinen 2010).

Kilpailukykypuhe, jossa ei eksplikoida todellisuudessa vaadittua menestystä, on vallankäyttöä, joka voi olla myös symbolista väkivaltaa, kuten edellä kuvattiin. Valta ei ole Foucault'n (esim. 1988) mukaan siis aina sellaista kuin kuninkaan alamaisiinsa kohdistama pakkovalta. Liberaali hallinnan rationaliteetti (ja hallintamentaliteetti) toimii ihmisen sisäistäessä ajattelumalleja ja toimiessa vapaasti niiden mukaisesti (Foucault 1988; Foucault 1999; Saari 2011, 64-65; Burchell 1996; Kantola 2010). Vapaus ja valta/hallinta eivät ole liberaalissa hallinnassa vastakohtia, vaan valta toimii ihmisten vapaiden valin-

---

<sup>78</sup> Nämä huomiot perustuvat Yhdysvaltojen Kent State yliopistossa 13.10.2016 pitämäni esitelmään ”Our education is better than yours? Few remarks on the discussion about the Finnish education mystery and the idea of the best”.

<sup>79</sup> Sarjana oli ylempien värvöiden raskas, vuosi oli (muistaakseni) 1995 ja paikkana Nokia. Nytemmin suomenmestaruuskilpailuja järjestetään vain mustan vyön haltijoille eikä värvöille. Kyseessä oli ITF-tyylisuunta.

<sup>80</sup> Myös kannustus voidaan nähdä vallankäyttönä, jonka kääntöpuolena on ajatus, että et ole nyt riittävän hyvä, mutta tekemällä haluamallani tavalla voit sellaiseksi tulla.

tojen puitteissa ja niihin sekoittuneena. Valta toimii esimerkiksi vapaiden ihmisten kilpailukykyyn (ja implisiittisesti kilpailunhaluun) suostutteluna, mitä kautta ihmiset haluavat itse tulla kilpailukykyisemmiksi. Samat säännöt pätevät liberaalissa yhteiskunnassa päättäjiin sekä kansalaisiin.

Omaksuessaan kilpailukykyajattelun ihmiset voivat yrittää parantaa omaa kilpailukykyään ja työelämäkvalifikaatioitaan esimerkiksi elinikäisen oppimisen ideologian avulla. Jokisaari (2005) on kuvannut, että elinikäinen oppiminen johtaa myös ihmiselle luonteenomaisten rajoitusten häpeämiseen. Kilpailukykyvaateiden ja elinikäisen oppimisen näkökulmasta en ole koskaan riittävän hyvä tällaisena kuin olen. Minun tulee aina koulutustua lisää ja aina on aihetta häpeään ja huonoon omanarvontuntoon. Ajattelutapa muistuttaa meitä Weberin protestanttisesta etiikasta ja kapitalismin hengestä. Nautinto on aina jossain tulevaisuudessa, ja sitä ennen meidän on tyydyttävä työskentelemään askeettisesti tulevaisuudessa saatavan palkkion (paratiisi) hyväksi (Weber 1990; Autio 2006, luku 4; Autio 2002).

Kuten protestanttinen kristillisyyden on vaikuttanut kapitalismin hengen syntyyn, sen kadotuksen pelko on myös tuottanut mentaalisia malleja kilpailuajatteluun. Protestanttisen työetiikan ja kapitalismin hengen syntyyn vaikuttaneen kalvinismin mukaan ihmisen tulee saavuttaa maallista menestystä tullakseen vakuuttuneeksi Jumalan valittuihin kuulumisesta ja ikuisen kadotuksen välttämiseksi. Calvinin predestinaatio-oppi oli pirullinen siinä mielessä, että yksilö ei voinut itse vaikuttaa siihen, viettääkö hän kuoleman jälkeisen iäisyyden kadotuksessa vai paratiisissa. Ainoa, mitä ihminen saattoi tehdä, oli tulla maallisen menestyksen kautta psykologisesti vakuuttuneeksi siitä, että hän kuuluu Jumalan valittujen joukkoon (armonvarmuus). Maallinen menestys nähtiin merkinä Jumalan suosiosta. Predestinaatio-opin mukaan Jumala oli tehnyt valintansa kadotetuista ja valituista jo ennen yksilön syntymää, eikä yksilö voinut tehdä mitään tullakseen valituksi tai edes tietää, millä periaatteilla valinta on tehty. (Autio 2006, luku 4; Autio 2002, luku 3; Weber 1990.) Ei ihme, jos suhtautuminen kilpailuun, menestykseen ja häviäjyyteen ei ole erityisen avarakatseisen luonteavaa, vaan pikemminkin lamaannuttavan pelon ja häpeän sävyttämää.

Helvetin ikuisten liekkiä poltellessa jalkapohjia putoamisen pelko ja ylöspäin kiipeämisen tarve ovat saaneet omat groteskit vivahteensa, kuten asiaa voidaan Weberin (1990) avulla tulkita. Pelosta seuraa vihaa, mikä värittää myös ihmisen luontosuhdetta ahdistuksen ja pelon kera. Luonnon kunnioitus ja arvostus tässä tilassa on vaikeaa. Fromm (1976, 431) luonnehtii biofiliaa elämään ja elämän ylläpitämiseen suuntautuvaksi asenteeksi, elämän ja elollisen rakastamiseksi sekä elämän kunnioitukseksi. Biofilia suuntautuu eläviin asioihin ja näiden hyvinvointiin ja nekrofilinen kiinnostus suuntautuu

elottomiin asioihin kuten rahaan, teknologiaan, omistamiseen ja niin edelleen.<sup>81</sup> Kilpailukyky politiikassa, jossa kilpailukyky ja kilpailunhalu jatkuvasti sekoitetaan, huomion keskiössä onkin raha, tuo virheellisesti ymmärretty vaihdon väline, arvon mitta ja arvon säilyttäjä (Ahokas & Holappa 2015; Iivarinen 2015, 13)<sup>82</sup>. Kilpailukyky politiikassa ihminen tuntuu elävän pikemminkin taloudelle kuin talous olisi ihmisen tarpeen tyydytyksen väline. Välineiden ja itseisarvojen paikat ovat tehneet dialektisen kiepsahduksen niille kuulumattomille paikoille (Horkheimer 2008).

## Vitaaliset arvot ja kilpailun epistemologia

Kilpailun- ja voitonhalu ovat siis ajassamme keskeisiä arvoja, jotka voidaan lukea Ahlmanin (1939, 25) arvoluokittelussa vitaalisten arvojen joukkoon. Vitaaliset arvot ovat Ahlmanin mukaan pähkinänkuoressa sellaisia elämää ja elinvoimaa korostavia biologisia arvoja kuin elämä itse, elämän voimakkuus, terveys, nuoruus ja onnistuminen. Subjektiivisesti koemme vitaalisia arvoja terveytenä, kyvykkyytenä, virkeytenä, onnistumisena, fyysisenä voimana sekä tahdonvoimana, kun vitaalisuuteen nähden epäarvoja ovat sairaus, vanhuus, raihnaisuus, kyvyttömyys, heikkous ja kuolema. Edellä kuvattu sankarillisuuden palvonta liittyy myös vitaalisiin arvoihin. (Ahlman 1939, 25.) Voitto kilpailussa on kilpailuyhteiskunnassa suurin mahdollinen vitaalisuuden osoitus.

Yhden näkökohdan vitaalisen voiman ja vallan ihailuun tuo sosiaalidarwinismi. Sosiaalidarwinismin valossa kilpailun ongelmallisuus muun muassa massamuotoisen häviäjyyden tuottamisessa voidaan sivuuttaa, jos koko kilpailuprosessia katsellaan suurellisesta lajin kehityksen perspektiivistä. Ihmisten ja ihmisryhmien välille luodut vastakkaisuudet eivät paina vaakakupissa, kun pelissä on lajin elinvoimaisuus, kehitys, elinkelvottomuus ja degeneraatio. Sosiaalidarwinistisesti ymmärretyyn vitaalisuuden ihanteen valossa elämä kukoistaa, ei vastakkainasettelujen poistamisen vaan ylläpitämisen ansiosta. Sotakin on sosiaalidarwinistille kelpoisuuden ja vitaalisuuden osoittamisen urhoollinen näyttämö. Liikuntakasvatuksen ja urheilun yksi perustelu historiassa onkin ollut sotakunnan lisääminen ja maanpuolustus (esim. Vasara 1992).

---

<sup>81</sup> Nekrofilia ei ole Frommillä kuolleisiin suuntautuvaa seksuaalista suuntautumista, vaan elottomiin asioihin suuntautuvaa elämänasennetta ja orientaatiota. Freud (1972) puhui biofilian ja negrofilian sijaan eroksesta ja thanatoksesta. Fromm kuvaa Tuhoavassa ihmisessä siis henkisiä asenteita yleisellä filosofisella tasolla, eikä tästä voi tehdä johtopäätöksiä esimerkiksi erilaisten ammattien nekrofilian tai biofilian suhteen ilman kohtuutonta yleistämistä.

<sup>82</sup> Ahokas ja Holappa (2015) osoittavat esimerkiksi David Graeberin (2011) tavoin, kuinka antropologinen todistusaineisto ei tue usklassisen taloustieteen käsitystä rahan synnystä, rahan olemuksesta tai merkityksestä ihmisen maailmassa.



Liikunta on ollut tyypillinen tarkoituksellisesti kilpailuksi järjestetyn toiminnan näytämö koulukontekstissa. Kilpailun haitat jäävät toisinaan eksplikoimatta liikuntakasvatuksessa, kun kilpailu on itsestään selvyys (vrt. Arnold 1997). Lisäksi liikunnan opettajiksi valikoituu kilpailemaan tottuneita ihmisiä (Heikkinen & Huttunen & Pesonen 2012). Toisaalta kilpailun haittojen eksplikoimattomuuden yksi selitys on juuri vitaalis-herooinen eetos, jossa häviäjyys on kuoleman kauhistuttava sukulainen. Vitaalisia arvoja suuresti arvostavan suhde häviäjyyteen näyttää olevan pikemminkin kognitiivisten dissonanssien, vihamielisen torjunnan ja toisinaan myös implisiittisen tai eksplisiittisen halveksunnan värittämää kuin luontevaa, hyväksyvää, pedagogisesti tahdikasta, lempeää sekä kilpailutoiminnan monitahoisia vaikutuksia ymmärtävää.

Eräs näkökulma vitaalisiin kilpailuarvoihin on kilpailujen tarjoama tieto ihmisen elämän tilasta kilpailuhetkellä. Kilpailun epistemologia liittyy siihen, mistä olen puhunut aiemmin Marcusen totaalisesta empirismin käsitettä hyödyntäen. Totaalinen empirismi on käsitys, jonka mukaan vain empiiristen mittauksen kautta voidaan saavuttaa tosiasiatietoa maailmasta (Marcuse 1969, 36-37). Totaalisen empirismin näkökulmasta kilpailu voidaan nähdä eräänlaisena testinä, joka tuottaa ihmiselle objektiivista ja mitattavaa tietoa itsestään. Deardenin (1998, 339) sekä Arnoldin (1997, 38) mukaan kilpailu tulisikin nähdä asiana, jonka kasvatuksellinen arvo on itsetuntemuksen lisäämisessä. Totaalisen empirismin kääntöpuolena on, että mittaamattomat ja empiirisesti todentamattomat asiat menettävät merkityksensä. Totaalisen empiristisesti ymmärretyn kilpailun ongelmallisin kääntöpuoli on häviön todistama totaalinen arvottomuus ja siihen liittyvät tunteet ja käsitykset, jotka voivat tuottaa tuhoavaa itsesuhdetta.

Hyväksi ihmiseksi kasvattaminen on kasvatuksen tärkein tehtävä, mutta sitä on lähes mahdotonta mitata, kun sen määritelmäkin karkaa määrittelijänsä ja muuttuu ajassa ja paikassa sekä yksilöstä toiseen (Värri 1994; Toiskallio 2016, 48-50). Totalisoiva suhtautuminen kilpailuun ja siinä saavutettuun menestymiseen tarkoittaa, että kasvatuksen kannalta tärkeät asiat, kuten ainutlaatuisen maailmaan tulevan henkilön<sup>83</sup> ja persoonan hyväksyntä ja tunnustus voivat ehdollistua kilpailumenestysvaatimuksilla. Lempeä ja hienotunteinenkin kasvattaja, joka omaksuu totaalisen empirismin suhteessa kilpailuun, voi vaatia lapselta ja nuorelta kovia todisteita omasta arvostaan. Epäonnistuminen todisteiden saavuttamisessa johtaa kosmiseen yksinäisyyteen verrattavaan ahdistukseen ja arvottomuuden kokemukseen, mikä kuitenkin vitaalisen ja herooinen eetoksen seuralaisina jää havaitsematta. (Pulkki 2014a, 78-82.)

---

<sup>83</sup> Biesta (2006) on kirjoittanut tästä teoksessaan *Beyond learning*.

## Vitaalisten mahtiarvojen kovat vääristymät

Ruumiinharjoitusten ja ruumiin karaisemisen on nähty muskulaarisen kristillisyyden etiikassa opettavan ihmiselle tahdonvoimaa (Meinander 1992, 81), ja on helppo nähdä, kuinka tällainen ajattelu on toiminut myös laajemmin kilpailukulttuurin pedagogiikassa. Kasvattaja voi haluta jalostaa kasvatettavan tahdonvoimaa asettamalla tämän kilpailuihin mitä erilaisemmista resursseista. Joskus liian ujoksi tai passiiviseksi nähdyn lapsen tai nuoren toivotaan kilpailuttamisen kautta sisuuntuvan voiton- tai kilpailunhaluun. Sisuntuminen on eufemistinen tapa puhua ahdistuksesta ja turhautumisesta, johon suhtaudutaan aggressiivisella ja myös vihamielisellä tahdolla. Vitaalisuus suuntautuu yleisesti ottaen elämään, mutta tämän kääntöpuolena esimerkiksi 1900-2000-luvuilla on ollut valalla kaikenlaisen ei-vitaalisen torjunta, jopa suoranaisten halveksunta. Vitaalisuudessa on vleviä ja kasvatuksen kannalta hyödyllisiä piirteitä, mutta monien hyvien ideoiden tavoin se on alttiina korruptiolle. Sitä on pidetty kannatettavana urheilun ja sosiaalidarwinismin lisäksi myös fasismin piirissä.

Polittis-historiallis-taloudellis-kulttuurisissa ristiaallokoissa vitalisuuden elämään suuntautuvasta hyveestä on vääristynyt erikoinen sekoitus elämän ja kuoleman, biofilian ja nekrofilian arvoja. Esimerkiksi eugeeniset eli rotuhygieeniset toimenpiteet olivat yhteydessäitaalisten arvojen kulttiin natsi-Saksassa (Ahlman 1939, 38). Imperialismista sekä eurosentrisistä arvoista vaikutteita saanut vitalisuus elähdytti myös Hitleriä. Jo Hitlerin lapsuudessa oli tavanomaista ajatella, että luonto ja sen lajeja jalostava evoluutio on tuominut tuohon ”alemmat rodut”: ”ylempien rotujen piti olla todella armeliaita ja auttaa alemmat tuhon alkuun” (Lindqvist 2015, 25). Hitlerin sosiaalidarwinismi ja eugeniikka olivat paljolti länsimaisia ajattelumalleja, ja britti-imperiumin esikuvan mukaan hän halusi luoda oman imperiuminsa Euroopan mannermaalle (Lindqvist 2015, 25). Natsi-Saksan vitalinen mieskuva uhkui voimaa, ryhtiä, vahvuutta, raakuutta, väkivaltaa ja terveyttä (esim. Isaksson & Jokisalo 2005a; Isaksson & Jokisalo 2005b). Natsien naiskuva oli myös vitalinen mutta epätasa-arvoinen ja rajoittunut kotitalouteen, lasten synnytykseen ja kasvatukseen Saksan suuruuden hyväksi (Kaarttinen 2017, 155). Natseille olemassaolon taistelu merkitsi konkreettista sotaa ylemmän herrakansan ja sen elintilan puolesta. Fasistinen arvomaailma on ollut kansainvälinen ja myös Suomen historiaan luultua syvällisemmin vaikuttanut (Silvennoinen & Tikka & Roselius 2016).

Vitaalisuuden hyveet ovat korruptoituneet Ahlmanin (1939, 27, 78-88) arvoluokittelussa esiin tulevien mahtiarvojen vuoksi. Mahtiarvoissa, kuten voima, valta, kyvykkyys, raha, voitto, vauraus ja myös sota, on kysymys osin samoista asioista kuin vitalisuudessa. Kun arvomaailma suuntautuu valtaa ja voimaa kantavaan elämään, toisten ylä-

puolelle pyrkivä mentaliteetti on valmis. Vitaalisuus ei suuntaudu yleiseen elävän rakastamiseen, vaan se kovettuu nurkkakuntaiseksi ja nationalistiseksi ylimielisyydeksi, jossa *me* olemme parempia kuin muut. Voittaja on saavuttanut kilpailun sosiaalisessa todellisuudessa suuruutta, mutta tämä ei ole jaloa suurisieluisuutta, johon liittyy valikoimatonta hyväntahtoisuutta, vaan egoistisesta vallanhalusta kumpuavaa suureellisuutta ja mahtipontisuutta.

Kun vitaalisuus ja mahtiarvot muodostavat epäpyhän liiton, kuten fasismissa, vitalisuus voi degeneroitua nekrofiiliseksi irvikuvakseen. Elinvoimaa osoitetaan tappamalla ja sodalla, ja muuta elämää halutaan syrjäyttää oman ”elintilan” vuoksi. Toisten eliöiden hyvinvoinnille välinpitämätön ja siten moraalisesti ennakkoluuloton rohkeus, eli röyhkeys, voi tulla mahtipontisessa vitalisuuden ymmärryksessä hyveeksi. Sekin voi edistää biologista elämää ja tuottaa menestystä Spencerin (1924, 17-20) sosiaalidarwinistisen itesäilytyksen mielessä. Kasvatuksessakin vitaliset arvot voivat kovettua ylpeäksi ja penseäksi mentaliteetiksi, jossa keskinäisriippuvuus on yhtä häpeällistä kuin avun pyytäminen. Kukin saa sulkeutua omaan yksinäiseen sydämeensä, jota lievittää nurkkakuntaisesti ymmärretyn kilpailuyhteiskunnan yhteisöllisyys sen yksilöllisyyttä tukahduttavassa joukkosielussa.

Mahtipontiseen vitalisuuden arvostukseen fasismissa ja kilpailuyhteiskunnassa liittyy äärimmäistä suuruuden tavoittelua, mikä voidaan nähdä kohtuuttomana. Suomalaiset fasistit ovat esimerkiksi tavoitelleet Suur-Suomea, mikä olisi käytännössä tarkoittanut valloitusotia (Silvennoinen, Tikka, Roselius 2016). Ihminen, joka haluaa olla aina paras ja suurin kaikista, kärsikin usein joko voitonhalusta tai puutteellisesta itsetuntemuksesta ja suhteellisuudentajusta. Kukaan ei voi olla aina paras, ja unelma tällaisesta on suuruudenhullu. Monomaaninen kilpailemisen, voiton, menestyksen, kilpailunhalun ja voitonhalun painotus voikin tuottaa luonteita, jotka haluavat olla muita parempia irrationaalisilla tavoilla. Ihmiselle ei riitä, että hän on erittäin hyvä jossain asiassa, vaan hänen pitää olla muita parempi ja paras. Voimakastahtoisien jääräpäinen halu olla paras kaikista johtaa Horneyn (1964, luvut 11-12) neuroottisen kilpailullisuuden yhteydessä kuvaamaan ahdistukseen ja epäonnistumisen pelkoon. Kun Suomen koko poliittinen kenttä on siirtynyt uusliberalismin myötä oikealle (Patomäki 2007), suvaitsemattomuus, ahdasmielinen ja äärimmäinen nationalismi voivat yhdistyä kilpailuajatteluun liittyvään mahtipontiseen suuruuden ja voitontavoitteluun ja sellaisena turhautua aina vihaan asti. Kun hyvinvointivaltiota samaan aikaan puretaan ja kansan elämää kurjistetaan, maaperä tulee valitettavan otolliseksi kilpailullisen mentaliteetin omaksuneiden kaunalle ja kateudelle.

## Kateus

Erilaiset oikeudenmukaisuusvaateet ja kilpailun kritiikki sivuutetaan julkisessa keskustelussa joskus kateellisena panetteluna<sup>84</sup>. Tällainen kertoo kilpailuun liittyvistä totalisoivista asenteista, joiden näkökulmasta kilpailullinen maailmanselitys on viime kätinen totuus maailmasta. Tälle totuudelle kaikki muut selitykset ovat alisteisia. Mielikuvitus on sidottu siinä määrin kilpailuajatteluun, että kateus jää ainoaksi järjelliseksi maailmanselitykseksi. Mutta kilpailun kriitikko ja kannattaja ovat yhtä mieltä siitä, että kateudella ja kilpailulla on jonkinlainen yhteys. Tämä yhteys on ainakin kahtalainen.

Yhtäältä ollaan laajasti sitä mieltä, että kateellisuus on moraalisesti paheellista. Kristinuskossa se on nähty yhtenä kuolemansyntyinä. Merkittävä osa siitä pahasta, mitä ihminen kokee tässä maailmassa ja minkä vuoksi myös ympäristöä tuhoaan, liittyy kateuteen ja Veblenin (2002) kuvaamiin ”kateutta herättäviin vertailuihin” sekä tästä seuraavaan ”kerskakulutukseen”<sup>85</sup>. Toisaalta samaan aikaan, kun kateus tuomitaan, sitä saatetaan myös arvostaa taloudellisen toimeliaisuuden veturina. Kateudella onkin Airaksisen (1999, 38) mukaan ”myös porvarillisen yhteiskunnan hyväksymä puolensa”. Joskus kateuteen suhtaudutaan jopa saavutuksena, josta ollaan ylpeitä. Tällaista kuvaa sanonta ”säiliä saa ilmaiseksi, kateus pitää ansaita”.

Bernard de Mandeville (1670-1733) oli Adam Smithin kanssa kapitalismin kyynisen premissin perustan laskija. Sen mukaan kateus on ”taloudellisen junan veturi”, mikä hyödyttää kaikkia matkustajia (Marglin 2009, 209-210). Harvoin taloustietelijät ovat Mandevillen tavoin eksplisiittisiä kateuden, ahneuden ja itsekkyyden hyväksymisessä talouden motiiveiksi. Silti asiasta näyttää vallitsevan jonkinlainen hiljainen hyväksyntä. Marglinin (2009, 210) mukaan ahneus, itsekkyyden ja kateus toimivat kaikki näkymättömän käden tavoin taloutta kasvattaen sekä absoluuttisia että suhteellisia haluja tyydyttäen (ks. Ollila 2003, 99). ”Jos haluamme täydellistää liike-elämän toimijoiden hyveet, meidän on kasvatettava heihin ahneuden ja kateuden luonteenpiirteet” (Ollila 2003, 100). Kansantalouden noususuhdanne ei välitä siitä, stimuloiko taloutta kateus, ahneus, itsekkyyden vai valikoimattomasta hyväntahtoisuudesta, jaloudesta ja suurisieluisuudesta motivoitu toiminta. Kateutta ei ehkä suoraan arvosteta ja toivota, mutta se hyväksytään sen kansantaloutta stimuloivien vaikutusten vuoksi, eikä käytettävissä olevaa inhimillistä tarmoa

---

<sup>84</sup> Kateus on yksi mahdollinen syy kritisoida kilpailua, mutta sikäli vähäpätöinen, ettei se tarvitse tässä omaa käsittelyään.

<sup>85</sup> Kerskakulutus on englannin conspicuous consumption sanan suomennos, eikä sellaisena aivan osuva. Conspicuous on pikemminkin huomiota herättävä. Ihminen voi olla huomiohakuinen myös ilman kerskailua.

käytetä sen vähentämiseen. Kilpailun näkymätön jalka saa talloa hyvän kasvun edellytyksiä jalkoihinsa.

Kateuden ja kilpailun yhteys tulee havainnollisesti esiin englannin kielen *rivalry* käsitteessä, joka merkitsee juuri kateelliseen pahansuopaisuuteen liittyvää kilpailua. Meadin (1967, 17) mukaan *rivalry* suuntautuu toisia kilpailijoita vastaan, kun *competition* suuntautuu enemmänkin tavoiteltuun asiaan. Tämä käsitteellinen ero auttaa hahmottamaan kilpailuun sisältyviä mahdollisuuksia, mutta kilpailu competition-mielessä ei sekään ole vaapaata eettisesti ongelmallisista asioista, kuten tässä kirjassa on tuotu esiin. Kateus on sukua ahneudelle ja jonkin asian ylenmääräinen himoitseminen tuottaa molempia (Epstein 2003, 18).

Mitä kateus sitten on ja mistä se kumpuaa? Jokaisella ihmisellä on muistikuva tuosta tunteesta ja siihen liittyvistä alhaisista ajatuksista. Sosiologi Francesco Alberoni lähtee siitä, että haluamme sitä, mitä näemme ja jonka kanssa olemme kosketuksissa. Mutta emme aina saa haluamaamme. Urheilija voi osoittaa esimerkiksi huonoa urheiluhenkä kadehtimalla kilpakumppaniaan, kun näkee tämän menestyvän. Epärakentavalla tavalla kateellinen ihminen torjuu oman pettymyksen ja turhautumisensa kieltämällä menestyvän toverinsa arvon. Vaikka voitto olisi selvä ja kiistaton, kateellinen keksii mielikuvituksellisia keinoja alentaa ja väheksyä voittajan arvoa<sup>86</sup>. Kateellinen halveksunta ja pahansuopaisuus eivät kysy moraalista oikeutusta, vaikka itseään varten kateellinen voi oikeutuksen keksiä. Kateutta seuraa myös ihmisen tiedostamattomista ja jäsentymättömistä toiveista. Kateus voi olla merkki itsetutkiskelun tarpeesta tilanteessa, jossa ihmisen ei onnistu elää aivan ihanteittensa mukaisella tavalla. (Alberoni 1993, 7.)

Alberonin huomioon halusta kateuden aiheuttajana on syytä lisätä, että mikä tahansa halu ei tuota kateutta, vaan kyse on pikemminkin jalostumattomasta kuin jalostuneesta ja kohtuullisesta halusta. Jos yhteisö ei esimerkiksi erota taloustieteen tavoitin haluja ja tarpeita ja lähtee siitä, että ihmisen tarpeet ja halut ovat kyltymättömiä, kateuden kehitykselle on luotu suotuisat olosuhteet. Jos taas ihminen oppii hyvän kasvatuksen kautta pikemminkin kohtuullisia ja absoluuttisiin tarpeisiin liittyviä haluja eikä antaudu liiaksi suhteellisten tarpeiden upottavalle maaperälle, niin hän ei välttämättä altistu kilpailulle tai kateudellekaan häiritsevässä määrin. Värin (2017) kuvaama halun kultivointi toimii sekä ekologisen sivistysprojektin että ihmisen hyvän elämän näkökulmasta. Ihmisen halujen suuntaaminen hyväntahtoisiin ja kohtuullisiin asioihin kuuluukin kasvatuksen perusasioiden joukkoon.

Yksi kateuden lähde on Alberonin (1993, 7) mukaan sama kuin kilpailunkin: vertaileminen. Foucault'in (2005) mukaan myös koululaitos opettaa meitä vertailemaan itse-

---

<sup>86</sup> Varsinaisen ja epävarsinaisen minän erottelun puitteissa kateus toimii epävarsinaisessa minässä.

ämme toisiin ihmisiin, ja arvottamaan vertailuja koulun rangaistus- ja palkkiojärjestelmän sisäistämisen kautta. Koulua voikin syyttää osaltaan kateuden synnyttämisestä (Ollila 2003, 100). Ihmisten vertailu, eriyttäminen ja arvojärjestelmiin asettaminen on Foucaultin mukaan normaalistamista ja normaalistavaa vallankäyttöä. Tulemme yksilöiksi arvioituna, arvosteltuna, mitattuna, arvojärjestykseen aseteltuna ja vertailtuna. (Foucault 2005, 241-265.) Myös Rousseau liitti vertailun kateuteen. Rousseau mukaan kateus syntyi muiden paheiden kanssa, kun ihminen siirtyi luonnontilasta yhteiskuntatilaan ja omaksui omistamisen idean. Kun ihmiset alkoivat kerääntyä yhteen huvitteluissa ja joukkaisuudessa, he alkoivat katsella toisiaan ja halusivat tulla itse katselluiksi. Näin ihminen alkoi tavoitella julkista arvostusta. Ihminen halusi tulla parhaaksi tanssijaksi, taitavimmaksi, kaunopuheisimmaksi, vahvimmaksi ja arvostetuimmaksi. Tämä oli Rousseau mukaan ensimmäinen askel kohti eriarvoisuutta ja kohti pahetta: ”Näistä ensimmäisistä vertailuista sikisi toisaalta turhamaisuus ja ylenkatse, toisaalta häpeä ja kateus.” Näistä uusista riidansiemenistä tuli seoksia, joiden käymistuotteet tuhosivat luonnollisen ihmisen onnellisuuden ja viattomuuden. (Rousseau 2000, 72-79.)

Jonkin asian tavoittelu ja itsemme sekä muiden arvioiminen muodostavat Alberonin mukaan olemassaolomme tukipylväät, jotka ovat samalla myös kateuden lähteitä. Kun rinnastamme itseämme toisiin ihmisiin voimme myös kadehtia heitä. Kun vertailu toisiin ihmisiin on epäsuotuisa ja itsessämme puutetta osoittavaa, altistumme kateudelle. Kateus on Alberonin mukaan suojatoimi, synkkä vastavoima halullemme, kun olemme vaarassa jäädä ilman haluamaamme. Kateus on taitamaton yritys pelastautua puutetta osoittavasta vertailutilanteesta. Kateellinen ihminen on pahansuopa, koska uskoo, ettei maailma kohtele häntä hyvántahtoisesti. Hän on hyökkäävän vihamielinen ja kadehditun arvoa väheksyvä. (Alberoni 1993, 7-11.) Kilpailua korostava aikamme tulee kilpailun (yleensä) tarkoittamattomana sivuvaikutuksena näin virittäneeksi myös kateuden, jopa vihamielisyyden, kehitystä.

Kiihkeä kilpailun- ja voitonhalu voivat sekä aiheuttaa kateutta että motivoitua kateudesta. Epstein huomauttaa, että pateettisen pienetkin voitot edut voivat olla esimerkiksi yliopistokontekstissa kateuden kohteena: parempi toimisto, kevyemmät opetusvelvoitteet ja opiskelijoiden ihailu. Kun joku samalla kentällä toimivista on saavuttamassa hiukan etumatkaa suhteessa muihin, kateus voi tulla kuvaan. (Epstein 2003, 32-33.) Esi-merkkejä on loputtomasti, ja kateellisten vertailujen pikkumaisuus, kohtuuttomuus ja suhteettomuus ovat hyve-etiikan ja kilpailuajattelun kannalta huomionarvoisia. Kilpailu perustuu juuri siihen, että joku asia on ankaran tavoittelun ja halun kohteena. Kun sosiaaliseen todellisuuteen luodaan käsityksiä siitä, että pitäisi olla hallussa tätä tai tuota, samalla luodaan aihetta kateuteen ja kilpailuun. Kun kasvattaja luo kilpailuja, hän antaa samalla aihetta kateudelle.

Silloin, kun ihmisissä pyritään herättämään voiton- ja kilpailunhalua, voidaan ymmärtämättä tai myös tarkoituksellisesti herättää ihmisissä kateutta. Menestyksen ja voittamisen heroiseen ihailuun sekaantuu helposti myös alitajuista kadehtimista. Alberoni (1993, 18-19) tekee eron kilpailevan kateuden ja depressiivisen kateuden välille. Kilpaileva kateellisuus on jälkimmäistä kateellisuuden muotoa myönteisempää, sillä se voi pakottaa todellisuuden ymmärtämiseen ja hyväksymiseen sekä tekoihin tämän todellisuuden ja oman asemansa muuttamiseksi. Masennusta aiheuttava depressiivinen kateus on puolestaan lamaanuttavaa jopa siinä määrin, että se voi saada ihmisen hylkäämään kilpailun jollain elämän alueella kokonaan.<sup>87</sup>

Toisistaan voidaan erottaa myös hyvänlaatuinen kateus ja pahanlaatuinen kateus. Hyvänlaatuinen on sekin tuskallisen raastava tunne, kun näemme jonkin menestyvän sijastamme, mutta silti pahanlaatuiseen verrattuna harmittomampi laji. Alberoni kutsuu hyvänlaatuista kateutta kilvoittelun nimellä. Tällainen kilvoittelu on Alberonin mukaan hyvänlaatuista siinä mielessä, että toisten ihmisten katselu tuottaa kiihkeää tarvetta päästä samalle tasolle esimerkiksi itsehalveksuntaan tai masennukseen vajoamisen sijaan. Tämä hyvänlaatuinen kateus toimii kilpailusääntöjen puitteissa. Tuhoisammasta kateuden muodosta seuraa helpommin pahansuopaisen vihamielistä aggressiivisuutta, joka ei kunnioita kilpailun sääntöjä. Alberonin mukaan yhteiskunta ei tuomitse kateellista vihamielisyyttä tai toisen ihmisen nujertamisen pyrkimystä sinänsä, vaan ainoastaan ne haitalliset ja sääntöjä rikkovat keinot, joilla tällaista voidaan saavuttaa. (Alberoni 1993, 29-32.)

Descartes on erottanut puolestaan oikeutetun ja epäoikeutetun kateuden. Oikeutettu kateus johtuu toisen ansaitsemattomasta hyvästä ja onnesta, kun epäoikeutettuun kateuteen ei liity tällaisia näkökohtia. Jos esimerkiksi kadehdimme itsemme sijasta virkaan valittua henkilöä, jonka tiedämme hoitavan tehtävää itseämme huonommin, tällainen on Descartesin mukaan oikeutettua kateutta<sup>88</sup>. (Descartes 1994, 242-243.) Ansion käsitteellä ja ansioiden objektiivisella ja kilpailullisella määrittelyllä pyritään poistamaan syyt kadehtimiseen. Mutta ansiolla on myös subjektiiviset ulottuvuutensa. Ansion ajatus on riippuvainen kulttuurisesti ja historiallisesti määräytyvistä käsityksistä sekä yksilön käsityksistä ja arvostuksista. Näistä muodostuu erilaisia seoksia, joiden puitteissa voidaan loputtomasti spekuloida ihmisten ansaitsemisilla. Kadehtimisen mahdollisuudet ovat lo-

---

<sup>87</sup> Kokonaan toisenlaista kateudesta vapaata luovuttamisen etiikkaa olemme hahmotelleet Olli-Jukka Jokisaaren kanssa toisaalla (Jokisaari & Pulkki 2017; Pulkki & Jokisaari 2018). Kyse ei ole passiivis-aggressiivisesta ja vastentahtoisesta antautumisesta tai defaitismista, vaan aktiivisella luovuttamisella on lukemattomia myönteisiä ja energiaamme rakentavampiin toimiin vapauttavia piirteitä (Jokisaari & Pulkki 2017).

<sup>88</sup> Vrt. englannin ”indignation” sana, joka viittaa oikeamieliseen suuttumukseen esimerkiksi epäoikeudenmukaisuuden kohdalla.

puttomia, ja ne liittyvät kyltymättömiin ja jäsentymättömiin haluihin, jotka liittyvät ta-  
loustieteelliseen maailmankuvaan. Ansiota ja oikeutettua tai epäoikeutettua kateutta tär-  
keämpi kysymys on siinä, miten kateutta voidaan kasvatuksen keinoin vähentää.

Kateuden ja kilpailun suhde onkin kiinteämpi, kuin haluttaisiin ajatella. Mitä muuta  
kateellinen ihminen tekee kuin yrittää nousta omissa silmissään ja mieluiten toistenkin  
silmissä kaikkien yläpuolelle? Kilpailussa toisen yläpuolelle nousemisen pyrintö nähdään  
oikeutettuna, kun kateus kaiken kaikkiaan nähdään eettisesti arvottomana asiana lukuun  
ottamatta talouselämää, jossa sitä suvaitaan taloutta stimuloivana asiana. Yhtä kaikki niin  
kilpailuissa kuin kateudessakin on kysymys ylemmyyden ja alemmuuden dialektiikasta  
sekä hierarkkisesta ajattelusta. Kateus voi olla enemmän tai vähemmän oikeutettua ja  
haitallista, mutta se vaikuttaa aina myrkyllisesti ihmisten elämiin riippumatta sen alkupe-  
räästä ja oikeutuksesta.

Kateuden kasvuvirikkeitä on syytä välttää kasvatuksessa<sup>89</sup>. Yksi tapa vähentää ka-  
teutta on hyvä ja rakastava kasvatusta (ks. Skinnari 2004). Tällainen mahdollistaa tasapai-  
noisen kasvun hyvään omanarvontuntoon, joka on perusta itsearvostukselle. Se ei ole  
niinkään riippuvainen hierarkkisista alemmuus-ylemmyys-arvostelmista kuin hyväksyn-  
nästä ja rakkaudesta. (ks. Keltikangas-Järvinen 1996, luvut 4, 7.) Hyvällä omanarvontun-  
nolla varustettu ihminen ei niin helposti kadehdi toisen omaa kuin oman arvonsa ja  
itsekunnioituksensa suhteen epävarma ihminen. Toinen keino vähentää kateuden kehi-  
tystä on välttää ihmisten tarpeetonta arvottavaa vertailemista, jollaisesta kilpailuissakin  
on kyse. Toisin sanoen tarpeettoman ja perusteettoman kilpailun välttäminen on omiaan  
vähentämään kateutta. Kolmas kateuden vähentämisen keino on luoda yhteisyyksiä ja  
yhteisiä intressejä intressien irrallisuuden ja vastakkaisuuden sijaan. Oppimisympäristö-  
jen luomisessa tunnettu tapa on yhteistoiminnallinen oppiminen (ks. Johnson & John-  
son 1989).

Neljäs kateuden kehittymistä välttävä lähestymistapa on edistää ihmisen itsetunte-  
mista ja itsekasvatusta. Itsensä ja omat heikkoudet, vahvuudet, toiveet ja tarpeet tunteva  
henkilö keskittyy enemmän omaan elämäänsä kuin ihminen, joka ei näitä tiedosta tai on  
näistä vieraantunut. Omaan elämään ja varsinaiseen minäänsä juurtunut ihminen näkee  
pikkumaiset vertailut toisiin ihmisiin hedelmättömänä. Itsekasvatuksesta kiinnostunut  
ihminen osaa suunnata tajuntansa huomiota terveellä, rakentavalla ja nöyrällä tavalla it-  
seensä. Kateutta aiheuttavat vertailut jäävät näin omaan arvoonsa. Oman itsensä ja elä-  
män polkunsä löytänyt ihminen, varsinaisen minä, voi edetä elämässään vakaassa tun-  
nonrauhassa ja vertailu jää oman aikaisemman tilan ja nykytilan sekä itse asetettujen  
ihanteiden välille (ks. Steiner 1987). Viides tapa vähentää kateutta on luoda käsityksiä

---

<sup>89</sup> Kateellisuudesta irtautumisen haaste edellyttäisi oman kirjoituksensa, jonka paikka ei ole tässä, vaikka  
joitakin näkökohtia kilpailun tutkimuksen pohjalta esitänkin.



aitojen absoluuttisten tarpeiden ja suhteellisten tarpeiden ja halujen eroista, jolloin yksilö voi nähdä turhamaisten toiveiden läpi ja keskittyä elämässä olennaiseen. Vain tuntemalla omat halut ja tarpeet, sekä näiden eron, voimme antaa vaihtuville toiveillemme hyväksynnällä ja lempeydellä niille kuuluvan arvon. Kateus tuleekin toisinaan juuri siitä, että erehdymme pitämään jotain vähämerkityksellistä asiaa suurimerkityksellisenä onnellisuutemme ja hyvinvointimme kannalta, jolloin tulemme kateudelle alttiiksi.

## Tunnustus, näkymättömyys ja aggressio

Kilpailunhalu, voitonhalu ja voitonhimo voivat ilmetä yhtä lailla kilpailusääntöjen puitteissa kuin niitä rikkoen, kuten kateuskin. Kilpailun- ja voitonhalu voivat tuottaa tappion turhautumissa myös vihamielisyyttä ja katkeruutta (Pulkki 2016). Edellä viittasin tutkimukseen amerikkalaisen jalkapallon fanien keskuudessa lisääntyneestä perheväkivallasta kotijoukkueen hävitessä (Card & Dahl 2011). Odotukset menestyksestä yhdistettynä määrätietoiseen ja lujaan tahtoon, joka ei osaa luovuttaa ja antaa periksi, on hankala yhdistelmä. Periksi antaminen ja luovuttaminen eivät nauti kilpailuyhteiskunnassa arvostusta (Jokisaari & Pulkki 2017). Vain voittaminen on tärkeää, vaikka maksettu hinta olisi kova. Kilpailun- ja voitonhalun sekä implisiittinen voitonhimon korostaminen voikin tuottaa näkymättömän jalan kautta vihamielisyyttä. Vihan saadessa otteen kasvavan ihmisen elämässä, voi kehitys viedä tuhoisiin suuntiin.

Otetaan kuvitteellisena esimerkkinä Mauno, jonka vanhemmat ovat kilpaurheilun ystäviä. He ovat pienestä pitäen vieneet Maunoa erilaisiin urheiluharrastuksiin etsien hänelle sopivaa lajia. Kun tämä löytyy jalkapallosta, he tekevät kaikkensa, jotta Maunosta tulisi huippupelaaja. Mauno on liikunnallisesti lahjakas, mikä ei ole ihme ottaen huomioon hänen saamansa kasvatusvirikkeet. Murrosiässä Maunon kiinnostuksen kohteet muuttuvat ja identiteetti alkaa etsiä entistä itsenäisempiä polkuja. Harjoitusmotivaation laskiessa myös tulokset heikkenevät. Vanhempien ihanteet lapsensa menestyksestä säilyvät, ja vanhemmat turhautuvat heikkenevästä menestyksestä ja motivaatiota. Turhautuva vanhempi suojaa omien unelmiensa sävyttämää minuuttaan aggressiivisella torjunnalla eikä lapsen kehitystä herkästi seuraavan pedagogin tavoin. Maunon kieltäytyessä harjoituksista syntyy ”negatiivinen tunnustuksen dialektiikka” (Heikkinen & Huttunen 2004), joka murentaa Maunon suhdetta vanhempiinsa sekä Maunon itsearvostusta ja omanarvontuntoa.

Tunnustuksen filosofian valossa voidaan nähdä, että vaikka Maunon vanhemmat hyväksyivät parin myrskyisän vuoden jälkeen Maunon ei-urheilulliset kiinnostuksen kohteet, kilpailuttamiseen sekä tunnustuksen ja rakkauden eväämiseen liittyvillä tarinoilla ei

ole aina onnellista loppua. Puhutaan anoreksiasta, päihteistä, rikollisuudesta, marginalisaatiosta, tuhoavista tunteista ja muista ongelmista aina itsetuhoon asti. Kilpailutettu lapsi ei toimi yleensä minkään selvästi muotoillun moraaliperiaatteen nojalla vaan intuitiivisen oikeudenmukaisuuskäsityksensä loukkaamisen kokemuksen kautta (Honneth 2007, 71). Tällaisten oikeudenmukaisuuskäsitysten normatiivinen ydin on kunnioituksen, loukkaamattomuuden ja arvostuksen kysymyksissä (Honneth 2007, 71). Tunnustus on elintärkeä tarve, jonka epääminen voi tuottaa ihmiselle rampauttavaa itsevihaa (Taylor 1994, 26). Itseviha voi purkautua maailmaa kohtaan tunnettuna epämääräisenä vihana ilman selvää kohdetta.

Axel Honneth kuvaa teoksessaan *Struggle for recognition* (1995, 132-134), kuinka epäkunnioitus (disrespect) ja nöyryytys, jollaiseksi kilpailuttamista voidaan ajatella, voivat tuottaa erilaisia psykologisia vaurioita, jotka haittaavat myös tasapainoista kasvua. Psykologisissa tutkimuksissa on puhuttu psykologisesta kuolemasta, sosiaalisesta kuolemasta sekä nöyryytykseen ja epäkunnioitukseen liittyvistä ”arvista” ja ”vaurioista” kuten häpeästä. (Honneth 1995, 135.) Tässä riittää, että huomaamme kilpailun tunnustuksen jakamisen kannalta keskeiseksi kysymykseksi<sup>90</sup>. Kilpailuin tunnustusta voidaan sekä jakaa että kohdentaa ansioiden mukaan. Erityisen tärkeää on nähdä kilpailu sosiaalisena ilmiönä sekä keinona tehdä tunnustuksesta keinotekoisesti niukka resurssi.

Honneth ja Margalit (2001; myös Margalit 1998) puhuvat sosiaalisen näkymättömyyden epäkunnioittavuudesta ja nöyryytyksestä. Ihminen, jolle on osoitettu hänen merkityksettömyytensä esimerkiksi pidättymällä normaaleista tervehdyksistä, voi kehittää vihamielisen suhteen itsen, toisiin ja maailmaan myös ilman suoria nöyryytyksiä, halventamista tai arvon kieltämistä. Riittää, että ihminen ei tule nähdäksi ja kohdeksi olentona, jonka hyvinvoinnilla on merkitystä ja joka on arvokas. Kilpailutetut lapset tietävät varhaisessa vaiheessa, että kilpailuja järjestetään voittajien ja häviäjien erottamiseksi ja arvottamiseksi. Pelkkä tietoisuus omasta häviämisestä voi olla lamaannuttavaa ja turhauttavaa, sillä kilpailuun liittyvien kulttuuristen käsitysten mukaan se kielii kelvottomuudesta sinänsä, vaikka kukaan ei tarkoituksellisesti ihmistä loukkaisi tai halventaisi. Nekin kilpailutetut lapset ja nuoret, joiden vanhemmat ja kasvattajat suhtautuvat tappioihin empaattisesti ja lapsen omanarvontunnetta ylläpitävällä tavalla, joutuvat kilpailun sosiaalisessa todellisuudessa välineiksi voittajien aseman määrittelylle. Häviäjät ovat suoria halventavia eleitä ja nöyryytyksiä tyypillisemmin sosiaalisesti näkymättömiä, eikä heihin kohdisteta ihmisen ainutlaatuista yksilöllisyyttä arvostavaa huomiota.

Kaikki hiljaiset ja huomaamattomat ihmiset, jotka eivät saa menestystä sosiaalisissa vertailuissa ja kilpailuissa, eivät hyväksy asioiden tilaa nöyrällä tyytyväisyydellä vaan tais-

---

<sup>90</sup> Tunnustuksen, kilpailun ja kasvatuksen suhde olisi aihe omaan kirjaansa.

televat tunnustuksesta passiivis- ja aktiivis-aggressiivisin keinoin. Sosiaalisen tunnustuksen kokemus on ihmisen identiteetin kannalta välttämätön, ja epäkunnioitus ja halveksunta ovat uhkia ihmisen persoonalle (Honneth 2007, 71). Nöyryytetty ja uhattu persoona voi toimia ennustamattomilla tavoilla. Heikkisen ja Huttusen mukaan tuhoavan käyttäytymisen takaa kuuluu usein epätoivoinen huuto: ”Huomaa minut! Rakasta minua, arvosta minua ihmisenä!” Tunnustuksen tutkimuksessa esimerkiksi Suomen 1918 sisällissotaa ja vaikkapa syyskuun 11. päivän terrori-iskua voidaan ajatella taisteluna tunnustuksesta. (Heikkinen & Huttunen 2004, 281.)

Kilpailuttava kasvatus voi saada ihmiset pelkäämään sosiaalista näkymättömyyttä ja mitättömyyttä sekä julkista häpeää. Viha voi toimia torjuntareaktion, joka yrittää ylläpitää myönteistä minäkuva omanarvontunnon ja itsekunnioitukselta uhatussa ihmisessä. Inhimillinen pahuus ja vihamielisyys manifestoituvat harvoin suorana ja avoimena väkivaltaisuutena tai halveksuntana, sillä tämä ei ole sosiaalisesti suotavaa. Mutta vihamielisyys, kauna ja katkeruus voivat tuottaa keitoksiaan sisäistyessään osaksi ihmisen tunne-, ajattelu- ja tahtomaailmaa. Voitonhimon ja kilpailunhalun ajatukseen voidaan liittää Krohnin (1989, 72) huomio siitä, että pahimpana vaarana on tietoinen antautuminen oman pyydeluontonsa palvelukseen: ihminen voi kasvattaa itsestään hirviön, ”jonka viattomasta elämellisyydestä poiketen on hänessä radikaalin pahan kaltainen”.

## Röyhkeys ja ylimielisyys

Kilpailuyhteiskunnassa ei puhuta ylimielisyyden tai röyhkeyden hyveistä yleensä eksplisiittisesti. Röyhkeys kantaa voitonhimon tavoin moraalisesti arveluttavaa painolastia, mutta röyhkeyden arvostus tulee ilmi rohkean ennakkoluulottoman ja dynaamisen luonnehahmon kautta. Röyhkeyden synonyymeja ovat hävyttömyys ja julkeus. Röyhkeällä ei ole ”mitään häpyä”, minkä vuoksi hän voi toimia ennakkoluulottoman rohkeasti, vailla moraalisia pidäkkeitä. Psykopaatti on tässä mielessä ”täydellinen” ja Haren (2004, 157) mukaan olemmekin menossa siihen suuntaan, jossa sallimme, arvostamme ja jopa vahvistamme tiettyjä psykopaattisia ominaisuuksia, sillä tällainen on lyhytjännitteisessä katsojassaan usein tuottoisaa.

Ennakkoluuloton ihminen on informaatioyhteiskunnan luonnehahmo, mielikuvituksellinen peluri, joka yhdistelee erilaisia asioita taloudelliset voitot tähtäimessään. Rahan tekemiseen orientoituvissa käytännöissä ei arvosteta nöyrää ja vaatimatonta ihmistä, joka jää pohtimaan, onko jokin asia kilpailulliseen tavoitteluun sopiva resurssi ylipäänsä. Oikeutuksentuntoaan (sense of entitlement) kyseenalaistamaton ihminen ottaa oikeutensa

tavoitella ja saada mitä vaan annettuna eikä luule tällaisen sopimattomuudesta tai soveltuvuudesta mitään. Kaikki siis, mitä ei ole ymmärretty erikseen kieltää, on sallittua. Moraalista tyhjennetty taloudellinen rohkeus onkin toisinaan röyhkeyden synonyymi.

Röyhkeys liittyy läheisesti siihen, mitä antiikin filosofit kutsuivat hybris-nimityksellä. *Hybris* tarkoittaa itsekorostusta, liiallista itsevarmuutta ja ylimielisyyttä. Itsensä ylentänyt ihminen voi toimia vallitsevaa tasapainoa loukkaavalla tavalla. Antiikin myytissä tasapainon jumaluus, *Nemesis*, palautti järjestyksen, jos ihminen oli ylimielisyydellään tasapainoa järkyttänyt. Nykyihminen ei useinkaan nöyry Jumalan edessä tai kunnioita kreikkalaista tasapainon jumaluutta. (von Wright 1987, 56.) Globaali kapitalismi on korvannut tasapainon jumalan taloustieteen matemaattisilla tasapainotiloilla<sup>91</sup>. Usklassisen taloustieteen jumala katsoo suopeasti ihmisten röyhkeyttä ja ylimielisyyttä, jos nämä tuottavat taloudellista toimeliaisuutta, kasvua ja teknisiä innovaatioita.

Kristinuskon läpäisemässä länsimaisessa kulttuurissa ihminen on ymmärretty sekä erilliseksi että ylemmäksi suhteessa luontoon (White 1997, 28; Plumwood 2003). Antroposentrismien eli ihmiskeskeisyyden ongelma on tästä näkökulmasta samalla ihmisen ylimielisyyden ongelma<sup>92</sup>; kuvitellessaan olevansa oikeutettu kaikkeen yli muiden elollisten olentojen ihminen tuhoaa myös omia elämänsä edellytyksiä. Jo se opetus suunnitelmistakin tuttu lähtökohta, että ihminen on luontoa yläpuolelta kaitseva hallitsija, on lähtökohdiltaan ylimielinen ja väärä (Orr 1994, 32).

Länsimaista individualistista ajatusta ansiosta voidaan pitää myös lähtökohdiltaan röyhkeänä ja ylimielisenä. Possessiivinen ja atomistinen individualismi lähtee siitä, että yksilö ei ole mitään velkaa yhteiskunnalle (Taylor 1995; Macpherson 1961). Kaikki ansiot ovat omia ja yksilöllisiä. Buddhalaisen riippuvaisen alkuperän (dependent origination) ajatuksen näkökulmasta veitsenterävä eronteko minun ja muiden välillä näyttäytyy kuitenkin, kuten huomasimme, liioittelevalta (Gyatso 1999, 35-47). Minun ansioni esimerkiksi tämän kirjan kirjoittamisessa liittyvät minua edeltäneiden ihmisten luomiin mahdollisuuksiin, minua auttaneisiin tutkijakollegoihin, ympäristöstäni saamiini kokemuksiini ja niin edelleen. Röyhkeyden vastalääke on tässä tunnustus ja tunnistus, eli sen huomaaminen, missä yksilön omat ansiot riippuvat enemmän ja missä vähemmän toisten ihmisten teoista. Nöyrä suhtautuminen itseän ja maailmaan mahdollistaa nähdä omiin ansioihin kietoutuneet muiden ansiot. Toinen röyhkeyden vastalääke on kiitollisuus, jossa näemme omien ansioittemme taustalla täyttyneet sosiaaliset ehdot, jotka olivat välttämättömiä menestymiselle. Ilmaisemalla arvostusta ja kiitollisuutta kaikelle osaksemme koituvalla vähennämme itsessämme olevaa ylimielisyyttä ja röyhkeyttä.

---

<sup>91</sup> Tasapainotiloista taloustieteessä katso Kuorikoski & Lehtinen 2013.

<sup>92</sup> Keskiajan maailmankuvassa hierarkian huipulla oli Jumala, sitten tämän enkelit, sitten ihminen. Kaikki muu oli ihmisen alapuolella ja käytettävissä olevaa.

## Voitonhimo ja taisteleva kilvoitus

Voitonhimo on saanut kilpailuyhteiskunnassa ja sen taloudessa sekä modernissa individualismissa myönteisen merkityksen (MacIntyre 2004, 166). Voitonhimo voidaan nähdä hyveellisenä siitä syystä, että se tähtää menestykseen ja edistää eliön itsesäilytystä. Toisaalta voitonhimon käsite kantaa vielä antiikin filosofiasta tuttua käsitystä siitä, että himot juontavat juurensa ihmisen sielun himoitsevaan osaan, joka on erillinen sielun järkiosasta (Platon 1999a, 156). Jos ihminen epäonnistuu luonteen himoitsevan puolen tapainoisessa kasvatuksessa, luonteen kiihkeä puoli saa yllötteen. Kiihkeän ja himoitsevan luonteen korostuminen johtaa puolestaan taistelunhaluun ja kunnianhimoon. Tällaisissa ihmisissä on Platonin mukaan enemmän itsevarmuutta kuin sivistystä. Tällaiset ihmiset rakastavat valtaa ja kunniaa. Voitonhimoakin voidaan tarkastella siitä näkökulmasta, että kiihkeys on saanut luonteessa liiaksi sijaa järkevän harkitsevuuden, kohtuuden ja maltin kustannuksella. Kiihkeässä luonteessa hyve ei kehity puhtaaksi. Timokratiassa arvostetaan rikkautta, mikä johtaa hyveiden ja kunnan ihmisten arvostamisen heikentymiseen. Tällaisista ”taistelunhaluisista ja kunnianhimoisista ihmisistä tulee lopulta ahneita ja rahaan kiintyneitä. He ylistävät ja ihailevat rikasta ja nostavat hänet valtaan, mutta köyhää he halveksivat”. (Platon 1999a, 70, 144, 288-291.)

Kun nykyajan valtavirtaisessa taloustieteessä on järkevää omien preferenssien maksimaalinen tyydytys kyltymättömien halujen ja tarpeiden oletuksella, Platonilla järkevä ihminen ja valtio hillitsee halunsa (Platon 1999a, 144, 156). Vanhassa passioiden ja intressien eronteossakin on sisäänrakennettuna ajatus siitä, että järjellinen harkinta on hyveellistä ja intohimo taas järjettömyydessä ja hillittömyydessään paheellista (Hirschman 1981). Mutta mitä himo voitonhimossa oikein tarkoittaa? Yleisesti ottaen himo tarkoittaa ylenmääräistä ja liiallista haluamista. Himo on aina suhteessa kohtuuden hyveeseen, joka tosin on hankala määrittellä, jos halut ja tarpeet nähdään kyltymättöminä. (Pulkki 2010.)

Foucaultin (1999) *Seksuaalisuuden historian* 2. osassa tarkastellaan länsimaista suhtautumista haluihin ja himoihin. Foucaultin piirtämä kuva antiikin filosofiasta sekä länsimaisesta halun ja himon historiasta painottaa taistelua. Viholliset eivät ole ihmisen ulkopuolella, vaan sisällä omassa itsessä. Platonin *Laeissa* sanotaan, että ihmisen on ”suhtauduttava itseensäkin niin kuin viholliseensa” ja ”oman itsen voittaminen on voitoista ensimmäinen ja paras”. Kyse on itsehillinnästä ja itsehallinnasta, jotka molemmat on nähty taistelusuhteeksi omia haluja ja himoja vastaan. Pelkona on ollut, että jos emme vastusta himoja ja halujamme, ne voivat vallata alaa. Himot ja alemmat halut ovat samoja kuin

eläimillä ja näille vallan antaminen voi tehdä ihmisestäkin eläimen kaltaisen. Näin ihmisen itsehallinta ja itsehillintä sekä itsekasvatus on nähty välttämättöminä. (Foucault 1999, 156- 160; Platon 1999b, 9.)

Platonin vanhassa moraalihorisontissa voitonhimo olisi yksikantaan irrationaalista ja alempaan himosieluun liittyvää hillittömyyttä, vastakohtanaan kohtuudelliset halut, joita järkevä ihminen hillitsee ja hallitsee itse. Vanhassa moraalihorisontissa kohtuullinen ottaa tarpeen mukaan eikä himoitse yli tarpeen. (Pulkki 2010; Platon 1999a, 156-159.) Nyt elämme tarveliberalismin ja haluliberalismin aikaa, jolloin kukin saa määrittellä omat tarpeensa ja halunsa itsenäisesti (Turunen 1997, 85-86, 239). Mutta vieläkin himo liitetään ongelmallisina pidettyihin asioihin. Puhuttaessa vaikka viinanhimosta tai pelihimosta syntiin viittaava raskas kaiku tulee selvästi esiin. Raskaita konnotaatioita on vähennetty korvaamalla syntiin ja elämellisyteen viittaavaa himopuhetta riippuvuuspuheella. Alkoholismien käsitteen avulla ongelmaan voidaan suhtautua moraalisesti neutraalimmin ja ratkaisukeskeisemmin ilman himopuhetta. Pelihimon sijasta puhutaan peliriippuvuudesta, jolloin taas voidaan keskittyä ratkaisujen etsimiseen ilman moraalista syylistämistä ja häpeää. (Pulkki 2010.) Pitäisikö meidän puhua myös kilpailuriippuvuudesta?

Vaikka puhetta voitonhimosta rajoittaa aiemmin himoihin liitetty kielteinen leima, niin toisaalta suhde himoihin on muuttunut myönteisemmäksi, jopa neutraaliksi. Voitonhimosta voidaan puhua kiertoilmauksin voitonnälkänä, nälkänä, kannustimena ja insentiveinä, joiden ajatuksena on tuottaa voimakasta halua, mikä tarkoittaa juuri määritelmällisesti himoa. Voitonnälkä urheiludiskurssissa on käytännössä voitonhimoa, sillä tällä nälällä ei ole mitään riittävää määrää. Ilman käsitystä siitä, että jotain voisi olla liikaa, ei voi puhua himosta, sillä käsitteeseen sisältyy ylenmääräisyyden tuomitsemista. (Pulkki 2010, 41-42.)

## Itsehillintä, itsehallinta ja kontemplatiivinen pedagogiikka

Itsehillintä oli Platonin mukaan siis tarpeellista niin yksilölle kuin valtioillekin (Platon 1999a, 144, 156). Itsehillintä ja itsehallinta ovat perenniaalisia hyveitä, joita edistämällä voitonhimon kehitystä, samoin kuin Krohnin (1989, 72) kuvaaman hirviömäisen pyydeluonnonkin kehitystä, voidaan ennaltaehkäistä. Antiikin hyveajatteluun liittyi yleisesti Ciceron huomio erilaisten intohimojen (passiot) hillitsemisestä ja hallitsemisesta oman järjen avulla (Orr 1994, 61). Kohtuullisuus aristoteelisessa ajattelussa tarkoittaa keskiväliä puutteen ja liiallisuuden äärimmäisyyksien välillä, ja käytännöllisen viisauden (fronesis) kautta tämä keskiväli voidaan löytää. Kohtuullinen valinta äärimmäisyyksien välillä on järjen avulla mahdollista. (Orr 1994, 61.) Kun moderni talous ja taloudellinen

järjellisyys on yritetty pitää irrallaan monista perinteisistä hyveistä (Haavisto 2003, 11), antiikin käsitys järjellisydestä edellytti hyveellisyyttä. Hyveelliseksi kasvaminen siis edellytti itsehillintää, järkeä ja viisautta. Viisaus merkitsee hyveeseen samaistuvaa tietoa, tietotaitoa sekä elämisen taitoa (Hadot, 2010, 59, 70).

Antiikin filosofiset koulukunnat tavoittelivat askeesin kautta itsehillinnän kehittymistä. Itsehillinnän avulla ihminen saattoi keskittyä henkiseen elämään. Antiikin filosofia koulukuntien askeesit edellyttivät kaikki ”eräänalaista kahtiajakamista, jonka myötä minuus kieltäytyy sekoittumasta haluihinsa ja mielihaluihinsa, ottaa välimatkaa halunsa kohteisiin ja tiedostaa kykynsä irtautua niistä.” Tätä kautta ihminen saattoi antiikin filosofia koulukuntien<sup>93</sup> mukaan vapautua osittaisesta ja puolueellisesta näkökulmasta ”universaaliin näkökulmaan, on se sitten luonnon tai hengen näkökulma”. Antiikin filosofiaan sisältyikin harjoituksia, joita voidaan nyt anakronistisesti nimittää kontemplatiiviseksi pedagogiikaksi. Ne olivat ytimeltään elämäntaitoon, elämänviisauteen, harmoniaan ja viisaisiin elämänvalintoihin suuntautuvia, kuten Hadot kuvaa teoksessaan *Mitä on antiikin filosofia?* Antiikin filosofian hengelliset harjoitukset merkitsevät yleensä liikettä, ”jonka myötä minuus keskittyy itseensä havaitessaan, ettei se ole sitä mitä luuli olevansa, ettei se ole sama asia kuin asiat, joihin se oli kiintynyt”. (Hadot 2010, 197.)

Länsimaisessa perinteessä suhtaudutaan itsekasvatukseen sanan kilvoitus tai kilvoittelu mielessä taistelevasti. Ihmisen on ”suhtauduttava itseensäkin niin kuin viholliseensa” ja ”oman itsen voittaminen on voitoista ensimmäinen ja paras” (Platon 1999b, 9). Tämän ajattelutavan ongelma on zen-filosofian, mindfulness-perinteen sekä kontemplatiivisen pedagogiikan (ks. Kortelainen, Saari & Väänenen 2014) näkökulmasta siinä, että aggressiivinen pyrinöllisyys voi pikemminkin takerruttaa ihmistä halujensa kohteisiin kuin auttaa esimerkiksi voitonhimosta irtautumisessa. Minuuden kiinnittymisen halujensa kohteisiin estää itsetiedostuksen kehittymistä. Samanlainen ajatus vapautumisesta sisältyy myös kontemplatiiviseen pedagogiikkaan (ks. Willard 2010; Greenland 2010), joka on saanut vaikutteita esimerkiksi Zenistä, mindfulnessista, joogasta ja antiikin filosofiasta.

Shunryu Suzuki puhuu teoksessaan *Zen mieli, aloittelijan mieli* (2006), kuinka zen-harjoituksen, istumameditaation, salaisuus piilee yrittämisen tavassa, joka poikkeaa länsimaisesta kilvoittelusta omia haluja ja himoja vastaan. Pääpiirteissään samat halut ja himot nähdään ongelmallisena idässä ja lännessä, mutta suhtautuminen niihin eroaa. Zen-meditaatio zazenissa (samoin kuin mindfulness-meditaatiossakin) istutaan selkällä suorassa laskien uloshengityksiä esimerkiksi 10-25 minuutin ajan yhdestä kymmeneen, aloittaen laskeminen aina alusta. Tarkoitus on, että ajatteleva, uskova, pelkäävä, huolehtiva, haluava, toivova ja laskelmoiva mieli rauhoittuu ja tyhjenee, jolloin saavutetaan kirikkaampi,

---

<sup>93</sup> Hadot 2010, 197) mainitsee näistä kyynikot, pyrrhonestit, epikurolaiset ja stoalaiset.

onnellisempi ja vanhoista tottumuksista vapaampi mieli. Jokainen meditaatiota kokeillut tietää, että teknisesti yksinkertainen hengitysten laskeminen ei ole niin helppoa kuin luulisi. Ajatukset, huomiot, tuntemukset, toiveet ja huolet keskeyttävät hengitysten laskentatehtävämme alituisesti. Tämä saattaa turhauttaa, mikä taas voi johtaa entistä kovempaan yrittämiseen. Mutta kovempi yrittäminen toimii kuin verkko, johon kala on joutunut. Mitä lujemmin rimpuilee, sen lujemmin jää verkkoon kiinni. Salaisuus onkin siinä, ettemme yritä lopettaa ajatteluamme, vaan annamme sen laantua itsestään, sallimme sen tapahtua hyväksyvästi ja lempeästi pakottamatta. Suzukin mukaan ”ponnistelu ei ole harjoitukselle hyväksi, sillä se nostattaa mielessämme aaltoja”, mutta mielen ”absoluutisen tyyneyden saavuttaminen on kuitenkin mahdotonta ilman yrittämistä”. Meidän on siis yritettävä oikealla tavalla ilman liiallisia tulosodotuksia. Toisin sanoen yrittäminen muuttuu entistä hienovaraisemmaksi ja saavutus- sekä suoritusajattelu laantuu takalalle. (Suzuki 2006, 33-38.)

Opimme suhtautumaan ajatuksiin, toiveisiin, tunteisiin ja pyyteisiin kohtuullisella suhteellisuudentajulla. Meditaatio tuottaa sisäisen oivalluksen, että haluni tai toiveeni kuuluvat mielessä liikkuviin vaihtuviin ajatuksiin, tunteisiin ja toiveisiin, jotka eivät pakota minua. Ponnistukseton harjoitus ilman aggressiivista pyynnöllisyyttä onkin yksi näkökulma myös omien halujen, himojen, toiveiden, suhteellisten tarpeiden, voitonhalun ja niin edelleen hillitsemiseksi. Ajattelutapa poikkeaa läntisestä antiikin filosofiasta ja tahtoa korostavasta kristillisestä moraalista, johon olemme tottuneet ja johon käsityksemme itseään vastaan kilvoituksesta ja kilvoittelustakin perustuu. Itäinen teologia on ollut intellektuaalisempaa kuin läntinen teologia, joka on korostanut voluntaristisesti tahtoa (White 1997, 29-30). Yksilön tahdon korostuksella on toisaalta ollut suuri merkitys sekä liberaalin individualismin (ks. Taylor 1989) että myös kilpailuajattelun rakentumiselle<sup>94</sup>.

Kilvoituksen ja kilvoittelun ongelmana on siis se, että pyrkiessään ankarasti voittamaan itsessään esimerkiksi jotain halua, aggressiivinen pyrintömme estää meitä päästämästä irti tästä halusta. Hienovaraisempi, vähemmän ankarasti tuomitseva ja suorituskellinen tahto voisi auttaa yksilöä suhtautumaan haluihinsa kohtuudellisemmin ja rauhallisemmin. Olen aiemmissa tutkimuksissani tarkastellutkin (esim. Pulkki 2014b; Pulkki & Dahlin & Värri 2016) kontemplatiivista pedagogiikkaa osaksi siitä syystä, että se tarjoaa kilpailuajattelulle vaihtoehtoisia ajattelu- ja toimintamalleja.

Hatha-jooga<sup>95</sup>, jota voidaan pitää kontemplatiiviseen pedagogiikkaan kuuluvana asiana, nojaa esimerkiksi väkivallattomuuden (*ahimsa*) periaatteeseen (esim. Taimni

---

<sup>94</sup> Tämä näkyy myös edellä kuvatussa ”kaikki on itsestä kiinni” ajattelutavassa.

<sup>95</sup> Tämä on joogan yleisin muoto. Jos puhutaan yleisesti vain ”joogasta”, niin viittauksen kohteena on juuri hatha jooga.



2002), joka on kiinnostava aggressiivisen tahtomisen, itsen vastustamisen ja kilpailunhulun välttämisen kannalta. Hatha joogan väkivallattomuus tarkoittaa sekä väkivallattomuutta suhteessa muihin että omaan itseän. Länsimaisessa urheilussa lähtökohtana on harjoittaa kehoa kohti ääri rajoja ja rajojen jatkuvaa ylittämistä. Tahto koettaa pakottaa kehon tahdonmukaisiin suorituksiin<sup>96</sup>. Joogassa ihmisruumiin pakottamista ei nähdä toivottavana, koska tämä on väkivaltaista, kehon rajoituksia kunnioittamatonta. Joogaliikkeet, asanat, suoritetaan kohtuullisuutta ja varovaisuutta noudattaen, eikä väkisin yrittäminen tai liika ponnistelu kuulu asiaan (Koski 2000, 116). Intohimoisen päämääriin pyrkimisen sijaan hyvinolontunne ohjaa harjoitusta, ja jooga tähtää terveyteen, elinvoimaisuuteen sekä tietämättömyyden harhoissa olevan egon uudelleenstukturoitumiseen (Koski 2000, 109, 116-117).

Väkivallattomuuden periaate joogassa liittyy myös ainutkertaisen yksilöllisyyden arvostamiseen, vaikka individualismi eroaa länsimaisesta omistamiseen painottuvasta (possessiivisesta, Macpherson 1961) individualismista. Joogaaja kuuntelee tarkoin oman kehonsa kulloisiakin rajoja ja sovittaa esimerkiksi venytykset näihin yrittämättä pakottaa kehoa asentoihin, joihin se ei ole valmis. Edes hengityksen rytmiä vastaan ei haluta ihmisen ja maailman ykseyteen ja harmoniaan tähtäävässä harjoituksessa toimia. Joogassa liikkeet pyritään sovittamaan hengityksen luonnolliseen ja kehon (hopen) tarpeesta kumpuavaan rytmiin. Länsimaisessa urheilussa ja kuntoliikunnassa toimitaan välineellisesti: liikun, *jotta* kunto ja terveyteni parantuu. Urheiluvalmentaja ohjaa ja kannustaa pingotuneella ja jännittyneellä äänellä, kun jooga- tai meditaatio-ohjaaja suuntautuu puheensaankin lempeästi rauhaan ja harmoniaan. Joogassa ja meditaatiossa painottuu nykyhetki, eikä protestanttisen työetiikan mukainen tulevaisuudessa terveydelle ja hyvinvoinnille saavutettava hyöty ja palkkio.

Joogassa, kuten mindfulness-meditaatiossa ja toiminnassa, suhde itseän ei ole kilvoitukseen ja kilvoitteluun liittyvä taistelusuhte, vaan ihmisen suhde itseensä on lempeämpi, ymmärtävämpi ja pitkämielisempi. Tämä ei tarkoita tahdonheikkoutta (akrasia), vaan lempeä fyysinen harjoitus kasvattaa Yesudianin ja Haichin (1974, 19) mukaan myös tahdonvoimaa. Samanlainen lempeä suhde itseän ja muihin on tunnetusti hedelmällinen lähestymistapa myös kasvattajalle. Klemolan tutkimusten nojalla kyse ei ole vain ihmisen mielen asenteesta ja orientaatiosta kartesiolaisen mielen ja ruumiin eron puitteissa. Ihmisen mieli ja keho on sidottu toisiinsa ja mieli on kehoa ja kehossa. Klemola (esim. 2005) puhuukin kehotietoisuudesta tavalla, jolla hän haluaa ohittaa länsimaisen kehon ja mielen välisen dualismin. Kontemplatiivisen pedagogiikan kautta kuvatussa tahdossa ei

---

<sup>96</sup> Taustalla on dualistinen kahtiajako mielen ja ruumiin välille. Mieli nähdään ruumista korkeampana ja siten tahdolla on oikeus tai jopa velvollisuus kurittaa ruumista. Jooga ja monet itämaiset maailmankuvat ja harjoitukset eivät ole samalla tavalla dualistisia.

korostu länsimainen itsen ja muiden hyvinvoinnille piittaamaton kovuus, vaan erilaiset olosuhteet itsessä ja muissa huomioonottava lempeys sekä kärsivällisyys.

Kontemplatiivinen pedagogiikka tarjoaa radikaaleja vaihtoehtoja kilpailuille ja arvotavalle vertailulle. Ajatellaan vaikkapa istumameditaatiota, jossa kukin laskee omia hengityksiään antaen oman mielensä rauhoittua. Vertailuajatuksilla ei ole tässä yhteydessä mieltä. Ihminen kääntyy terveellä tavalla introspektiossa omaan itseensä toteuttaakseen antiikin Delfoin oraakkelin käskyn: *tunne itsesi*. Kysymykset siitä, olenko edistynyt muita paremmin tai huonommin ovat mieltä vailla, sillä meillä ei ole keinoja vertailla ihmisen loputtoman moninaisuuden rikkautta<sup>97</sup>. On tyydyttävä toimimaan oman tajunnan viitekehyksessä ja opittava suhteessa oman mielen tiloihin. Meditaation jälkeen ei esitetä tavanomaiseen suoritukselliseen toimintaan liittyviä kysymyksiä, kuten ”miten meni?” Jokaisella menee omalla tavallaan, eikä tämä ole yhteismitallista, vaan romantiikan filosofi Herderiä lainatakseni ”jokaisella on omaperäinen ihmisen olemisen tapansa, oma mitansaa” (Taylor 1995, 58). On mahdotonta sanoa, kenen mitta on parempi ja huonompi, eikä tällaisten tiedustelu ole hienotunteiselle ihmiselle sopivaa.

## Kohtuus ja hienotunteisuus

Kohtuullisuus on Aristoteleen (2005, 58-60) mukaan keskiväli suhteessa nautintoihin; liioittelu nautintojen suhteen on moitittavaa hillittömyyttä ja liian vähäinen nautinto saituruutta. Loputtomien ja ontologisesti homogeenisten halujen ja tarpeiden oletuksella operoiva taloustiede on tässä mielessä hankalasti yhteen sovitettavissa kohtuuden ajatuksen kanssa. Kohtuullisuus on juuri suhteellisuudentajua suhteessa tarpeisiin ja haluihin, ja tähän liittyy ajatus oikeasta mitasta. Kohtuuteen liittyy myös hienotunteisuuden hyve. Hienotunteisuus ja (pedagoginen) tahdikkuus tunnetaankin kasvattajan ydinhyveinä. Hienotunteisuus on ”siveellisesti korkealle kohonneen henkilön sosiaalinen hyve, jolla hän kunnioittavasti ja arastellen suhtautuu toiseen henkilöön vilpittömästi pyrkien asettumaan hänen asemaansa ja varsinkin varoen häntä millään tavalla loukkaamasta” (Virkkunen 1932, 384). Hienotunteinen kasvattaja pitää arvossa toisen henkilön persoonaa ja yksityisasioita ”pidättäytyen tunkeutumasta niihin”. Toisten seurassa hän pyrkii enemmänkin suojelemaan toisen yksityisyyttä kuin paljastamaan sitä. (Virkkunen 1932, 384.)

Kilpailuttava kasvattaja on kehittynyt puutteellisesti tässä ”suuriarvoisessa kasvatuksellisessa hyveessä” (Virkkunen 1932, 384), sillä hän asettaa lapsia arvottaviin ja muutoin

---

<sup>97</sup> Tästä ei seuraa, etteikö tällaista olisi yritetty ja hierarkioita rakennettu.

vähämerkityksisiä eroja arvostelevaan ja hierarkisoivaan kilpailuun usein vielä osallistumishalukkuutta tiedustelematta. Olit hyvä tai huono uimari, niin opettaja voi laittaa sinut kilpailemaan ilman selvää ymmärrystä siitä, että julkisen tappion ja häpeän tuottaminen ei ole hienotunteiselle ihmiselle sopivaa. Yhtäältä elämme liberaalia ja kohtuullisen suvaitsevaista ja moniarvoista aikaa. Ihmiselle sallitaan omatunnonvapautta ja vapauksia uskoa erilaisiin uskomusjärjestelmiin ja uskontoihin. Ihmisen intimiteettiä vaalitaan aikuisuudessa jokseenkin tarkasti. Mutta samaan aikaan lapsia, jotka eivät ole vielä saavuttaneet täysi-ikäisyyttä ja täysivaltaisuutta lain edessä, kohdellaan ilman vastaavaa intimiteetin kunnioitusta. Kilpailun pedagogista käyttöä puoltavista tutkimuksista en löytänyt viittausta tähän hienotunteisuuden ongelmaan.

Hienotunteisuuden hyveen arvostus ei ole kilpailuyhteiskunnassa erityisen korkea, kun kilpailullisia julkisen nöyryytyksen kokemuksia ei ymmärretä estää edes lapsuudessa, kun näistä on eniten haittaa. Margalitin mukaan yhteiskunta voi olla säälinen (decent) olemalla nöyryyttämättä kansalaisiaan (Margalit 1998) ja kasvatus voi olla säädyllistä pidättymällä nöyryyttämisestä.<sup>98</sup> Kilpailuajattelu kantaa vanhan karaisemisajattelun perinnettä mukanaan siinä määrin, ettei kilpailua nähdä useinkaan nöyryyttävänä, vaan pikemminkin luonnollisena ja jalostavana asiana, joka tulisi muutta mutkitta hyväksyä. Keino nöyryyttämisestä pidättymiseen on kilpailujen suhteen helppo: *jätetään kilpailuttamatta*, kun siihen ei ole syytä. Yleensä pedagogisesti perusteltua syytä ei ole (esim. Kohn 1992).

Aikamme koulutuspoliittinen *erinomaisuuden eetos* kannustaa siihen, että ihmisiä julkisesti arvotetaan hyviin ja huonoihin ihmisiin ja instituutioihin (esimerkiksi lukio-ranking, Simola 2001). Näin siis tehdään, vaikka esimerkiksi koulukohtaisten suoritusindikaattoreiden julkistamisella on enemmän kielteisiä kuin myönteisiä vaikutuksia. Ennen 1970-lukua esimerkiksi kasvavan ihmisen käyttäytymisen arvioinnin yhteydessä keskusteltiin niin sanotusta ”hienotunteisuuden dilemmasta” tiedontahdon ja intimiteetin kunnioituksen välillä. Hannu Simola on tutkinut käyttäytymisen arvostelun historiaa ja löytänyt merkkejä hienotunteisuuden korostamisesta suomalaisessa koulutuspolitiikassa ennen 70-lukua. Mutta vuoden 1970 jälkeen Simola on löytänyt vain yhden maininnan koko asiasta. Vuoden 1996 Peruskoulun oppilasarviointiryhmä mainitsee, että sanallisen arvioinnin ”on kohdistuttava oppilaan näyttöihin ja suorituksiin, ei oppilaan persoonaan”. Samalla sivulla ehdotetaan kuitenkin lausuntoa oppilaan ”luovuudesta, kriittisyydestä ja yhteistyökysyydestä”. Esityksessä ehdotetaan jokaisen 16-vuotiaan arviointia sellaisen opettajan toimesta, jolla on kullakin arvioitavanaan 100-200 oppilasta. Oppilasarviointiin liittyvä vallankäyttö tai oikeusturva ei näytä olevan ongelma muuten kuin

---

<sup>98</sup> Margalit (1998) tarkastelee *Decent society* -kirjassaan erilaisia syitä ja perusteluita itsensä nöyryytetyksi tuntemiseen.

kapeassa ”tasa-arvoisten kilpailumahdollisuuksien” näkökulmasta. Sosiaalista nousua tavoitteleva opettajakunta antaa vastaan panematta lausuntoja ja arvioita oppilaan sisimmästä, ”vaikka heillä ei tosiasiallisesti ole siihen useinkaan minkäänlaisia edellytyksiä”. Hienotunteisuuden kato arvovaltaisesta pedagogisesta puheesta on jotain, mistä on syytä olla huolissaan. (Simola 2015, 73-80, 222-229.)

Hienotunteinen kasvattaja on moraalisesti herkkä ja havaintokykyinen, kun karkeatunteinen kasvattaja ei tunnista kunnolla niitä tilanteita, joissa ollaan ylipäänsä tekemisissä moraalin kanssa (ks. Pulkki & Saari & Dahlin 2015; ks. Varela 1999). Hienotunteisuus ei koske vain ihmisten välistä sosiaalista vuorovaikutusta, vaan myös ihmisen ja muiden eliöiden välistä vuorovaikutusta. Toisin sanoen hienotunteisuus tai hienovaraisuus on myös ekososiaalinen hyve, joka mahdollistaa elämää kunnioittavan biofiliseen orientaation maailmaan. Hienotunteisuus on myös röyhkeyden ja julkeuden vastakohta.

## Luvun yhteenvetoa

Taloustieteen ja vanhan evoluutiobiologian olettamuksista (niukkuus, loputtomat halut, halujen ja tarpeiden samuus, resurssi, olemassaolon taistelu jne.) lähtevä kilpailuajattelu, joka nähdään historiallisesta ja kulttuurisesta kehityksestä ja oppimisesta riippumattomana, tuottaa ja ylläpitää ajatusta kilpailun- ja voitonhaluisesta ihmisyydestä. Sikäli kuin kulttuurinen ja historiallisesti muotoutunut ajattelumalli nähdään universaalina, ajasta ja paikasta riippumattomana ihmisluontona, ei ajattelumallia voida pitää kohtuullisena tai viisaana (ks. Fry 2006: Mead 1967; Graeber 2011). Ihmiset oikeuttavat kilpailunhalua ja voitonhaluaan puhumalla biologisperäisestä kilpailuvietistä, mikä auttaa myös ylemmyyden tavoittelun moraalisen vastuun väistämässä. Uskomus sisäisen pedon myytistä (Klama 1988), kilpailullisesta ihmisluonnosta sekä ihmisluonnon aggressiivisuudesta ja väkivaltaisuudesta tuottavat otsikoita, jotka saavat meidät helposti sivuuttamaan suuremman kuvan ihmisten rauhan ja yhteistyön potentiaalista (Fry 2006, 1-2).

Margared Meadin (1967) toimittamassa kirjassa *Cooperation and competition among primitive peoples* lähdetään liikkeelle siitä perushuomiosta, että kilpailullinen ja yhteistyötä painottava käytös ovat kumpikin opittavissa, jos yhteiskunta painottaa tällaista (Mead 1967, 16). Kasvatuksen rooli on keskeinen, kun luodaan ihmisten ja muiden eliöiden kesken harmonisempaa ja vähemmän taisteluun ja kilpailuun keskittyvää ajattelua sekä ekososiaalisesti valistuneempia toimintatapoja, joiden ytimessä ei ole yksityisen voitontavoitte-

lun tarkoituksiin luotu raha sekä rahallisen voiton tavoittelu. Sikäli kuin kapitalismia hallitsevat voitonhaluiset ihmiset<sup>99</sup>, myös röyhkeydestä voi tulla entistä enemmän maailmaa muuttava asia. Menestyksen taustalla on usein piittaamattomuutta ympäristöstä ja ihmisistä, erityisesti jos ihmiset ja tuotantoympäristö sijaitsevat kaukana omasta elinpiiristä. Julkeimmin ja röyhkeimmin toisilta ottavat henkilöt antavat mallin niistä kilpailukeinoista, joiden avulla voi menestyä.

Puhe kilpailukyvyistä ottaa virheellisesti annettuna kilpailunhalun ja kilpailun välttämättömyyden. Suuri osa ihmisten kilpailua on kilpailua suhteellisten tarpeiden osalta eikä pakollista. Tällaista voisi kutsua itsekorostukselliseksi ja turhamaiseksi kilpailuksi. Kilpailuyhteiskunta muistuttaakin Taylorin (1995) kuvaamaa narsismin kulttuuria sikäli, että turhamaisuus ja julkea itsekorostus ovat yhtä hyviä toimintamotiiveja kuin perustarpeet. Mikään ei ole kilpailulliselta tavoittelulta pyhää, ellei sitä ole erikseen kielletty. Pyhä tarkoittaa arkisen ja maallisen vastakohtaa sekä jotain arvossa pidettyä, johon ei saa kajoa. Itsehillintä on pyhän välttämätön ehto, sillä se suojaa pyhää estämällä siihen kajoamisen. Pyhän vetäytyessä ihmisen maailmasta myös suojat julkeutta, röyhkeyttä ja julmuutta vastaan voivat rakoilla. Myös valtio voi sekä hillitä itseään että pitää joitakin asioita maallisina ja toisia pyhinä. Nämä ajatukset liittyvät arkisiin ajatuksiin ja tunteisiin sopivasta ja sopimattomasta.

Liberaalin demokratian aikana arvostetaan suuresti yksilön vapautta ja valintaa, mutta puhuttaessa kilpailukyvyistä kilpailunhalu olettaen, valinta kilpailun tai kilpailuttomuuden välillä on usein tehty yksilön puolesta. Kilpailutodellisuus ei tarkoita ainoastaan, että ihmisiä arvotetaan vertaillen ja julkisesti hienotunteisuudesta välittämättä, vaan ihmiset myös sisäistävät kilpailun totaalisen empirismin mukaisen epistemologian ja alkavat kontrolloida itse omaa kilpailukykyään.

Kyse ei ole vain ihmisten välisestä vallasta ja epäoikeudenmukaisuudesta, vaan ajatukset ihmisten keskinäisestä irrallisuudesta (atomistinen individualismi, Taylor 1995) sekä ihmisen ja luonnon irrallisuudesta liittyvät toisiinsa. Ekologisen tietoisuuden syntymisen keskeisenä haasteena on kyseenalaistaa ihmisen ja luonnon irrallisuus sekä ajatus ihmisen ylemmydestä suhteessa luontoon. Länsimaisen kulttuurin pakkomielle hallintaan ja dominointiin on sekä ekologinen että sosiaalinen ongelma. Syväekologia menee modernin länsimaisen, muista irrallisen hedonistiseen tarpeentyydytykseen tähtäävän egon tuolle puolen. Edellä hyvántahtoisuuden kohdalla tarkastellulla tavalla ihminen kehittyi näkemällä oman itsensä ja muiden keskinäisriippuvuuden tavalla, jossa toista vahingoittava hyväksikäyttö nähdään vahingolliseksi myös itselle. Hieman karrikoiden: ku-

---

<sup>99</sup> Ei liene kaukaa haettava olettaa puolet maailman varallisuudesta itselleen haalineen kahdeksan ihmisen täyttävän voitonhalun tai voitonhimon tunnusmerkit

kaan ei pelastu ennen kuin kaikki pelastuvat. Ymmärrys ihmisistä toisiaan vastaan kilpailevina egoina haittaa ihmisen henkistä kasvua, joka voisi alkaa silloin, kun opimme identifioitumaan entistä laajempiin konteksteihin omien kapeasti ymmärrettyjen etujen sijaan. Biosentrisen tasa-arvon ajatuksen mukaan kaikella elävällä on oma arvonsa. (Deval & Sessions 1985, 65-68.)

Biosentrinen ja biofiilinen ajattelu ovat vitaalisia eli elämää ja elämän kukoistusta arvostavia ajattelutapoja, jotka voivat toisaalta vääristyä, jos niihin liitetään kovia mahtiarvoja tai elämän ylläpitämisestä vieraantunutta taloutta. Epäempaattiset mahtiarvot korostavat omaa tai oman ryhmän valtaa muiden yli, mikä perustuu Aristotelesta mukaillen ihmisen psyyken irrationaalsiin ja eläimellisiin haluihin, jotka voivat kasvaa ihmisen sisäisyydessä hirviön kaltaisiksi. Tällaisessa hirviössä kateus, ahneus, itsekkyyks ja voitonhimo voidaan nähdä talouden näkökulmasta hyväksyttävänä moraalisisina motivaatioina, jos niistä seuraa taloudellista toimeliaisuutta, menestystä ja kasvua. Tämä ei ole toisaalta ihmisyyden koko kuva kilpailuyhteiskunnassakaan. Riippuu ihmisen ”moraaliresursseista” (Glover 2003), mitä kilpailusta lopulta seuraa.

# LOPUKSI

”On yksinkertainen totuus, että planeettamme ei tarvitse lisää menestyneitä ihmisiä. Mutta se tarvitsee kipeästi lisää rauhantekijöitä, parantajia, korjaajia, tarinankertojia ja kaiken sorttisia rakastajia. Se tarvitsee ihmisiä, jotka elävät hyvin omilla paikoillaan. Se tarvitsee moraalisesti rohkeita ihmisiä, jotka ovat halukkaita yhtymään taisteluun tehdäksemme maailmasta asuinkelpoisen ja humanin. Ja näillä ominaisuuksilla on vain vähän tekemistä menestyksen kanssa sellaisena kuin kulttuurimme on sen määritellyt.” (Orr 1994, 12.)<sup>100</sup>

Puhe kilpailusta ja kilpailukyvyistä on kamppailua jaetusta maailmankuvasta ja järjestä, siitä mitä pidetään rationaalisena, tärkeänä ja realistisena. Puolueet poliittista väreistä riippumatta omaksuivat 1990-luvulla kilpailun järjellisyttä ja välttämättömyyttä koskevan ajattelutavan, jonka mielekkyyden olen asettanut kyseenalaiseksi. Demokratian kannalta on kiinnostavaa, että kansallisen kilpailukyvyn ajatusta on rakennettu politiikan järjeksi korostuneen virkamies- ja asiantuntijavetoisesti. (Kantola 2010, 117-118.) Suomessa sovelletut uusliberalistiset opit ovat kotoisin pienen valtiovarainministeriön virkamiesjoukon sekä liiketaloustieteen asiantuntijoiden ja hallintoihmistien kansainvälisiin komiteoihin osallistumisesta. Komiteoiden ei ole tarvinnut tunnustaa Hayekia tai Friedmania, vaan ainoa tarvittu erottelu on ollut uuden ja vanhan välillä. Moderni ihminen haluaa uudenaikaista ja tahtoo päästä vanhanaikaisesta. Uusliberalisaatio ja kilpailukykyimperatiivi tuli suomalaisen(kin) yhteiskuntaan kansallisena elonjäämiskysymyksenä, joka on läpäissyt kaikki yhteiskunnan alueet. Kaikki kansan voimat on haluttu autoritäärisesti keskittää kansan kilpailukyvyn maksimoimiseen. Suuryritysten ja suurpääoman rahoittamat ajatushautomot ovat saaneet viestinsä perille myös pohjoiseen kotimaahamme, jonka yhteiskunnallisen keskustelun ytimessä on nyt se, onko Suomi houkutteleva paikka kansainväliselle pääomalle vai ei. (Patomäki 2007, 12-13, 50, 66-68.)

Osana aikamme järjellisyttä kilpailusta on tullut vastustamaton ideologia paljolti siitä syystä, että sitä pidetään pikemminkin totuutena ja luonnonvälttämättömyytenä kuin ideologiana. Perinteisesti opettajat ja kasvattajamme ovat nauttineet kansainvälisesti verrattuna suuresta autonomiasta, mutta ovat olleet myös esivallalle uskollisia sekä vanhoilisia (Simola 2015). Kasvatuksen autonomia on sitä, että kasvatusta tehdään kasvatukselliseen asiantuntemukseen nojaten alistumatta liikaa kasvatuksen ulkoisten toimijoiden

---

<sup>100</sup> Suomennos omani.

vaikutusyrityksille (Hollo 1952, 58). Autonominen ja empaattinenkin kasvattaja on altis kilpailullisen maailmanselityksen omaksumiselle. Kilpailuyhteiskunnan kansalaisuus ei ole enää luovuttamattomien oikeuksien sävyttämää, vaan siihen liittyvät henkilökohtaiset riskit, putoamisen pelko, yksilön vastuu, epävarmuus (esimerkiksi työsuhteissa), sisäinen yrittäjäys ja aktiivinen kansalaisuus. Vallan käyttö kilpailuajattelun kautta toimii pelon ilmapiirin, epävarmuuden ja riittämättömyyden tunteiden ja ajatusten avulla. Sisäistettynä ajatukset puutteellisesta kilpailukyvyistä saavat ihmiset luulotellusti yrittämään lujemmin (vrt. insentivointi edellä). (Saastamoinen 2010.) Pelolla hallittu kasvattajakansalainen voi tulla imaistuksi mukaan putoamisen pelon maailmaan ja voi pelosta motivoituneena tehdä kasvatusvalintoja, joita hän ei parhaan tietonsa mukaan muuten tekisi. Pelko omasta keskinkertaisuudesta, opiskelijoiden tulevaisuudesta ja Suomen kilpailukyvyistä voi saada hyvän kasvattajan kovettamaan empatiaansa meitä kaikkia suuremman asian, kansallisen kilpailukyvyn ja talouden, vuoksi.

Olen analysoinut kilpailun ideologiaa ja kulttuurisia määritteitä, joiden nojalla voidaan Krugmanin tavoin todeta, että kilpailukyky on lähinnä ”runollinen tapa puhua tuottavuudesta” (Krugman 1994; Kantola 2010, 104). Mitä kasvatuksen, ihmisen tai valtion pitää sitten ”tuottaa”? Millä kriteereillä näitä ”tuotoksia” voitaisiin arvovapaasti mitata, vertailla ja arvottaa? Mikä kilpailu on olennainen ja pakottava ja mikä ei? On kohtalokas kategoriavirhe sekoittaa ihmisyyttä ja valtiot tuotantolaitoksiin, joiden kohdalla puhe tuottamisesta ja tuottavuudesta onkin ymmärrettävää. Väitin tässä kirjassa, että yksilöllisyyttä, demokratiaa ja luontoa kunnioittavassa perspektiivissä ei ole olemassa arvovapaita kriteereitä, joilla kaikilta vaadittava kilpailukyky voitaisiin määritellä. Ihminen syntyy maailmaan ainutlaatuisena yksilönä, joka kehkeytyy yksilöllisyyteensä tietymättömillä tavoilla (Biesta 2006, 42-43). Ihmisen ainutlaatuisuuden arviointi kaikille samoilla homogeenisillä kriteereillä ei ole hienotunteista tai ihmisyyden hauraiden itujen kehitystä ravitsevaa vaan ihmisen yksilöksi kasvamista ehkäisevää ja tukahduttavaa. Ihmisen moraalisen herkkyyden ja moraalisen havaintokyvyn (ks. Pulkki & Saari & Dahlin 2015) kehitys heikentyy. Tahdon kirjallani, johon monet tärkeät kysymykset vaikkapa sosiaalipsykologian, koulutuspolitiikan ja opetussuunnitelmateorian aloilta eivät mahtuneet, auttaa ennaltaehkäisemään suurimpia kilpailun ylilyöntejä ja korjaamaan jo tehtyjä virheitä. Ajattelemattomuus kilpailujen suhteen voi aiheuttaa monella tasolla mittamattomia haittoja.

Tämän kirjan perimmäinen tarkoitus on kilpailuajattelun ongelmien analyysin kautta auttaa suojelemaan kasvatusta, kasvua, lapsuutta ja nuoruutta kilpailuajatteluun liittyviltä ongelmilta. Toivon, että kasvattaja näkee kilpailuideologisten vaikutusyritysten lävitse ja keskittyy rauhallisiin mielin ylevään perenniaaliseen tehtäväänsä, jota ei voi pakottaa tai



kiirehtiä aggressiivisella tahdolla, *hyvien ihmisten kasvattamiseen*. Kasvatus on tulevaisuuteen suuntautuvana toimintana sidottu ”toivon horisonttiin” ja putoamisen pelko tai heikkouden häpeä eivät tätä ehtoa täytä (Värri 2002). Kasvattajan kyky orientoida myönteiseksi ymmärrettyyn tulevaisuuteen edellyttää rohkeuden hyvettä ja viisautta. Viisaus liittyy perusteltuihin tulevaisuusskenaarioihin, joihin toivo voi ankkuroitua. Rohkeus liittyy uskallukseen ajatella toisin ja toimia tarvittaessa valtahegemonian vastaisesti. Vahva omatunto auttaa luomaan pedagogisen vakaumuksen varmuutta ja tunnonrauhaa toisinajattelussa ja kasvatuksen pyhän rauhan vaalimisessa.

Pelolla ja huolella tuotamme vain neuroottista kansalaisuutta (Saastamoinen 2010), jonka toimintakyky paremman huomisen puolesta ei ole paras mahdollinen. Pelko voi rauhoittua jo siitä, kun ymmärretään, ettei kilpailu ole yhtään sen ”luonnollisempaa” kuin yhteistyö, jälkeläisten hoivaaminen ja kasvattaminen tai vaikkapa ystävällisyys. Liberaali poliittinen ontologia ja sen mukainen kilpailuintressillä varustettu ja lähinnä oman etunsa vuoksi valitseva yksilö on historiallinen ja kulttuurinen konstruktio eikä universaali totuus ihmisyydestä (Pulkkinen 2003). Koko ihmisen elämä ja kehitys on rakennettu lukemattomien näennäisen pienten rakkaudellisten tekojen varaan, jota ilman emme koskaan nousisi jaloillemme tai kehittyisi ihmisiksi sanan humanistisessa merkityksessä.

Kilpailuja järjestetään osallistujien menestyksen vuoksi, vaikka valtaosa ihmisistä ei kilpailun logiikan nojalla voi menestyä. Tämän luvun alun sitaatissa David Orr toteaa, ettei maailma tarvitse lisää menestyneitä ihmisiä. Tämä ei tarkoita, että menestyksessä olisi jotain pahaa, vaan että olemme määritelleet menestyksen mahtipontisten suureellisten ideaalien, kuten vallan, omaisuuden ja rahan puitteissa väärin, perenniaaliset hyveet sivuuttaen. Menestys tarkoittaa yhteiskunnallisesti arvostettuja asioita, mutta yhteiskunnallisesti muodikkaat asiat eivät ole välttämättä viisaita ja elämää yllä pitäviä arvostuksia. Perenniaalisessa katsannossa näyttää siltä, että menestyksen kriteerit ovat muuttuvia. Ei ole objektiivista ja viimekätistä tapaa määritellä, mistä pitäisi kilpailla, millä kriteereillä ja miksi. Hyvä kasvattaja ymmärtää tämän eikä halua luoda keinotekoisia niukuutta tunnustuksesta ja hyväksynnästä kilpailuihin. Universaalit yritykset määritellä menestystä ja ansioita ovat osa länsimaisen tieteen mahtipontista totuuspyrkimystä, jolla on oma (positivistinen) historiansa. Vain yhteisöt voivat määritellä itselleen menestyksen ja ansioituneisuuden kriteereitä, ja nämä kaksi kietoutuvatkin toisiinsa. Vain atomisen individualistin sulkeutuminen omaan yksinäiseen sydämeensä mahdollistaa menestyksen näkemisen irrallaan tappioon alistettujen haitoista ja kärsimyksistä.

Sosiaalisen yhteisyyden huomaaminen ihmisten ja muiden elollisten olentojen keskuudessa on *rakenteellisesti pluralistista* eli ihmisten ja erilaisten olentojen moninaisuutta arvostavaa (Warren 1990). Kun kilpailun näkökulmasta menestymme yksilotteisilla ja

homogeenisillä mittapuilla, aidon yksilöllisyyden perspektiivissä menestyksen kriteerit ovat moninaiset.<sup>101</sup> Ekososiaalisesta näkökulmasta koko menestyksen ja hyvän elämän ajatus on nivottava yleisiin elämän edellytyksiin ja elämän ylläpitämisen biofiliseen pyrintöön. Viisas ja suhteellisuudentajuinen ihminen sovittaa omat elämänpäämääränsä siten, että ne eivät kohtuuttomasti haittaa elämän yleisiä edellytyksiä maaplaneetalla, joita meillä on käytössä vain yksi. Ekologiseen oikeudenmukaisuuteen suuntautuvassa kasvatuksessa (Martusewicz ym. 2011, 45, 72-73) erotetaan toisistaan individualismi sekä yksilöllisyys *individuality*-merkityksessä. Individualismi perustuu ajatukseen, että ihmiset ovat autonomisia yksiköitä, jotka tavoittelevat omia intressejään kilpailussa toisiaan vastaan. Aito yksilöllisyys *individuality* mielessä sen sijaan tunnustaa jokaisen ihmisen ainutlaatuisuuden ja tästä seuraavat kontribuutiot yhteiseen hyvään. Voisikin sanoa, että kilpailu vähenee, kun opimme aidosti arvostamaan erilaisuutta ja moninaisuutta kaikkien eliöiden, myös ihmisten, välillä. Kilpailu ei seuraa automaattisesti hobbesilaisesta vapaudesta, mutta se seuraa ihmisen hillittömistä ja kultivoimattomista haluista ja tarpeista.

”Uusliberaaliin ansion ideologiaan” (Elmgren 2015) liittyen ansiot on nykyisellään irrotettu ihmisen moraalisisista hyveistä kuten jalomielisyydestä ja anteliaisuudesta. Sääntöjen mukaisessa toiminnassa ei ole väliä, vaikka voittaja olisi voitonhimoinen, kateellinen, vihamielinen ja ahne. Hän on *ansainnut* voittonsa, ja vielä yleisen käsityksen mukaan arvoneutraalilla ja objektiivisella tavalla. Röyhkeää ja ylimielistä suhtautumista (ks. esim. Perkins 2016, 152) onkin oikeutettu ansion ideologialla. Tässä kirjassa ansion käsite on osoittautunut horjuvaksi rakennelmaksi, jota on käytetty länsimaisen ylivertauisuuden osoittamiseen suhteessa muuhun maailmaan. Ansion ajatus on horjuva käsitteellinen konstruktio, jonka pätevyys edellyttäisi viime kädessä, että tuntisimme läpikotaisin ihmisen elämän päämäärän ja tarkoituksen kaikissa vivahteissaan. Arkiset huomiot menestyneistä ihmisistä ilman herooisesti värittyneitä silmäläsejä osoittavat nämä ihmiset perustaltaan samanlaisiksi kuin muutkin ihmiset. Erona on lähinnä menestys jollain kapealla elämän alueella, mikä ei tarkoita, että ihminen olisi eettisessä mielessä muita parempi. Myös moraalisesti arveluttavat keinot tuottavat hyvää menestystä. Jos ajatellaan, että maailman varallisuus voidaan jakaa vaikkapa siten, että kahdeksan ihmistä omistaa saman verran kuin puolet maailman väestöstä, mikä on Oxfamin (2017) mukaan tämän hetkinen maailmantila, niin eikö tällainen ajatus ole varsin totalisoiva? Miten on oikeutettavissa näiden henkilöiden epädemokraattinen valta yli muiden ihmisten ja ympäristön?

---

<sup>101</sup> Kaikki tarvitsemme johonkin pisteeseen asti samoja asioita (absoluuttiset tarpeet), mutta tämän jälkeen hyvän elämän kriteerit ovat yksilöllisiä.

Kilpailua perustellaan liberaalista poliittisesta ontologiasta lähtevällä vapaudella ja tasavertaisilla mahdollisuuksilla menestyä, mutta omaisuuden ja vallan kasaantuminen entistä pienemmälle eliitille puhuu aitoa tasa-arvoa vastaan. Thomas Piketty on osoittanut eriarvoisuuden kasvun muutostrendiä 1970-luvulta meidän aikoihimme. Pikettyn mukaan pääoman tuotto kasvaa nopeammin kuin talouden palkat ja tuotanto. Tämä johtaa resurssien, tuotantovälineiden ja vallan kasautumiseen entistä harvemmille. (Roine 2014, 95-105.) Viimeisen 30 vuoden aikana maailman köyhimmän puolikkaan varallisuuden kasvu on ollut nolla, kun rikkaimman prosentit tulot ovat kasvaneet 300 % (Oxfam 2017, 2). Pikettyn 2013 julkaiseman *Pääoma 2000-luvulla* -kirjan mukaan olemmekin varallisuuden keskittymisessä taas 1800-luvun tasolla (Roine 2014, 95-105). Eriarvoisuus, joka kilpailuyhteiskunnassa nähdään tavoiteltavana, taloutta stimuloivana asiana, voikin repiä yhteisöjä palasiksi. Turvattomuus, pelko, köyhyys, kärsimys, populismi, rasismi, luottamuksen menetys ja politiikan vastaisuus, ovat vain joitakin esimerkkejä siitä, mitä eriarvoisuudesta voi seurata. (Oxfam 2017, 2.) Kun voittajien ja muiden väliset erot palkkioissa ja vallassa ovat kasvaneet ennen näkemättömiin mittoihin, on alettu puhua *voittaja saa kaiken -yhteiskunnasta* (Frank & Cook 1995) sekä *voittaja saa kaiken -politiikasta* (Hacker & Pierson 2011).

Antropologiset esimerkit osoittavat, että niukkuuteen sekä ylemmyyden tavoitteluun perustuva kilpailujattelu ei ole ainoa ja lopullinen totuus maailmasta. Norberg-Hodgen (1991) kuvaama La Dakh kansa on hyvä esimerkki siitä, mitä runsaus ja keinotekoinen niukkuus voivat käytännössä tarkoittaa ihmisen hyvän elämän kannalta. La Dakh -kansaa elää ankarissa vuoristo-olosuhteissa Himalajalla. Luonto määrittää sen, millä ja miten eletään. Ihmiset eivät ole asettuneet luonnon yläpuolelle vaan mukautuvat luonnon kiertokulkuihin. Vaikka modernin ihmisen mukavuuksia ei ole ja elämä on länsimaisen konsumerismin näkökulmasta köyhää ja takapajuista, luonto tyydyttää ihmisten perustarpeet. Käsitukset siitä, mitä on viisasta haluta ja odottaa elämältä, ovat seuranneet luonnonympäristöstä ja sen resursseista. Jos elämään sisältyy ystävyyttä, rakkautta, iloa, henkisyttä ja perustarpeet saadaan tyydytetyksi kohtuullisella työmäärällä, elämä on hyvää. La Dakhien elämä onkin ollut onnellista. Siihen on sisältynyt runsaasti vapaa-aikaa, vilkasta hengenelämää, monia juhlia ja sosiaalista yhteistyötä sekä yhteisvastuuta, joka tuo elämään omaa turvaansa. Rikollisuutta juurikaan ole, eikä vankiloita tarvita, kun väärinkäytöksistä sovitaan ja annetaan anteeksi paikallisyhteisöissä. Jätteen käsitettä ei myöskään tarvita, sillä kaikki tarvittavat resurssit kuuluvat luonnon kiertokulkuihin. (Norberg-Hodge 1991.)<sup>102</sup>

---

<sup>102</sup> La Dakheista on tehty myös dokumenttielokuva *Ancient futures. Learning from Ladakh*: <https://www.youtube.com/watch?v=33InKgGRYXk>

Tämä kuvaus koski aikaa ennen autoteiden rakentamista. Ennen teiden rakentamista, modernia rahataloutta ja teollisuushyödykkeitä La Dakhit pitivät itseään vauraina. Moderni aika ja sen teollisesti tuotetut tavarat sekä rahatalous saivat La Dakhit pitämään itseään köyhinä. Tieto kulutusmahdollisuuksista toi tyytymättömyyttä, suhteellista niukkuutta ja myös rikollisuutta. Jätteiden käsittelyyn ei ennen tarvittu omia laitoksiaan, mutta nyt kadut täyttyivät luonnon kiertokulkuun kuulumattomasta muovista. Perinteistä luomutuotantoa alettiin väheksyä vanhanaikaisena ja tehottomana ja käyttöön otettiin väkilannoitteita ja kasvimyrkkyjä. Ihmisen ja luonnon kiertokulun väliin tuli rahatalous, teollisuus sekä näihin liittyvät valtasuhteet. (Norberg-Hodge 1991.) Teollisesti tuotetut hyödykkeet sitoivat luonnosta elävän kansan rahatalouteen, jossa yksityiset pankit luovat keinotekoisista niukkuutta rahasta, mitä kautta ne myös kontrolloivat ihmisiä. La Dakhit saavuttivat tietysti joitakin modernin ajan mukavuuksia, mutta paradoksaalisesti heidän kokemuksensa elämästään muuttui vauraudesta ja runsaudesta niukkuuteen ja puutteeseen (Norberg-Hodge 1991; ks. Rasmussen 2013). Rahatalouden myötä paratiisiin luikerteli niukkuuden, puutteen ja tyytymättömyyden käärme, kun ihmiset alkoivat vertailla omia loputtomasti ostettavissa olevia kulutushyödykkeitä toisiinsa (Rasmussen 2013; ks. Rousseau 2000, 72-79). Suurempi materiaallinen vauraus teki ihmisistä henkisesti köyhempiä, onnettomampia ja tyytymättömämpiä.

Monet ihmiset elävät nykyisin materiaalisessa yltäkylläisyydessä, mutta jos he eivät ymmärrä kohtuutta tai kiitollisuutta, he voivat tuskin olla onnellisia. Loputtomasti haluamaan jäävä ihminen jää tyytymättömäksi, vaikka hänen kaikki absoluuttiset tarpeensa olisi tyydytetty. Kilpailun määritteeseen sisältyvä niukkuus onkin monimutkainen asia (ks. Lähde 2013), joka on myös henkinen ja kasvatuksenalainen ilmiö, ja suhteessa siihen voimme oppia kiitollisuutta, tyytyväisyyttä ja onnellisuutta. La Dakhien kohtalo kertoo lyhyessä muodossa myös länsimaisen ihmisen tragedian, kun ihmiset eivät ole yltäkylläisyydessäkään onnellisia. Ajatukset keinotekoisesta niukkuudesta, johon rahajärjestelmämmekin perustuu (esim. Lietaer 2001; Järvensivu 2016), ylläpitävät ajatuksia siitä, että minulla ei ole tarpeeksi ollakseni onnellinen.

Rahajärjestelmässä ei ole olemassa sellaista määrää rahaa, jolla kaikki ihmiset voisivat maksaa velkansa. Kun rahaa luodaan talouteen enimmäkseen yksityisten pankkien luomina lainoina, takaisin maksussa tarpeellinen koron osuus lainasta ei tule luoduksi ol- lenkaan<sup>103</sup>. Lisäksi kierrossa oleva raha on valtaosin tyhjästä luotua velkaa, joka lakkaa

---

<sup>103</sup> Rahan synty on opetettu väärin myös koulukirjoissa (Iivarinen 2015), joten viime aikaiseen tutkimukseen perustuva käsitys voi aluksi tuntua oudolta. Jos asia ei selviä tämän kirjan kursorisella tarkastelulla, niin esimerkiksi Positive Money kansalaisjärjestön You Tube kanava tarjoaa lisätietoa: <https://www.youtube.com/user/PositiveMoneyUK>

olemasta, kun se maksetaan pois. Ainoastaan luomalla lisää lainoja talouteen syntyy rahaa, joka kiertää taloudessa. Talouskasvu, mikä tarkoittaa käytännössä lainan ottamisen lisääntymistä, ylläpitää taloudessa kiertävän rahan määrää ja hillitsee sitä, ettei liian moni menetä omaisuuttaan pankeille liian lyhyessä ajassa. Näin luottamus rahajärjestelmään voi säilyä. Konkurssit ja kilpailu keinotekoisesti niukaksi tehdystä rahasta onkin sisäänrakennettu nykyiseen rahajärjestelmään. Rahajärjestelmää verrataan usein tuolileikkiin: kun musiikki loppuu, joku jää aina ilman tuolia eli joutuu konkurssiin ja menettää omaisuutensa. (Lietard & Dunne 2013; Lietaer 2001.)

Rahajärjestelmäkuvaus voitaisiin helposti sivuuttaa kasvatuksellisesti irrelevanttina asiana, ellei se olisi globaalien talousjärjestyksen ehkä tärkein keino ihmisten hallintaan. Myös kasvatushyveet, ajatukset ihanteellisesta ihmisyydestä, kumpuavat paljolti rahatalouden ja taloudellisen vallankäytön piiristä. Rahavallan käyttö toimii esimerkiksi siten, että laman aikana lainoja on vaikeampi saada, mikä saa ihmiset pelkäämään tulevaisuutensa puolesta. Yrityksien perustaminen sekä asuntojen ostaminen on vaikeampaa. Tulevaisuuteen on vaikea luottaa, kun tulevaisuuden rakentamiseen tarvittavaa rahaa pidetään keinotekoisesti niukkana. Nousukausina lainoja annetaan helpommin ja ihmiset luottavat tulevaisuuteen. Näin rahan keinotekoisesta niukkuudesta ja siihen liittyvän pelon kautta voidaan vaikuttaa ihmisen tulevaisuuden uskoon ja siten kasvatukselliseen toivon horisonttiin. Normaalia lainkuuliasta kansalaista ei ohjata niinkään laein kuin tilillä näkyvän rahamäärän perusteella.

Kilpailun vähentäminen edellyttää sitä tietoa, jota raha-aktivistit (esim. Iivarinen 2015), uuskeynesiläiset (esim. Ahokas & Holappa 2014) ja muut rahajärjestelmäasiantuntijat (Lietaer & Dunne 2013; Lietaer 2001) ovat tuoneet viime aikoina yhteiskunnalliseen keskusteluun.<sup>104</sup> Ihmisten hallitseminen rahan niukkuuden kautta yksityisyriyten toimesta on kyseenalaista demokratian kannalta, ja valtaviiran taloustiede kertoo antropologisen aineiston valossa ideologisesti väritynyttä ja virheelliseksi osoitettua kuvaa rahan synnystä ja toimintalogiikasta (Ahokas & Holappa 2014; Graeber 2011; Iivarinen 2015). *Luomalla keinotekoisesta niukkuudesta rahasta ihmiset saadaan kilpailemaan toisiaan vastaan, jotta he selviytyisivät lainoistaan* (Lietaer & Dunne 2013; Lietaer 2001). Toisiaan vastaan kilpailevien ihmisten on *bankala löytää poliittista yleistabtoa merkittävien ekososiaalisten uudistusten tekemiseksi*.

Rahapoliittisesti suvereenilta valtiolta voivat loppua luonnonresurssit, kuten öljy, muttei raha, vaikka esimerkiksi Suomen kilpailukyky politiikka keskittyy lähinnä rahan,

---

<sup>104</sup> Myös sellaiset tahot kuin Suomen Pankin rahapolitiikka- ja tutkimusosasto (2011) sekä Bank of England (2014) ovat julkaisseet rahan synnystä: Lyhyt johdatus rahaan <https://helda.helsinki.fi/bof/bitstream/handle/123456789/8464/169229.pdf> ja Money in the modern economy: an introduction <http://www.bankofengland.co.uk/publications/Documents/quarterlybulletin/2014/qb14q1prereleasemoneyintro.pdf>

kansainvälisten investointien, houkutteluun maahamme (Järvensivu 2016). Suomen ollessa rahapoliittisesti suvereeni omine valuuttoineen saatoimme vaikuttaa kilpailukykyymme markan (ulkoisella) devalvaatiolla (Kantola 2010). Euroaikana Suomi yrittää säästä devalvaatiota minimoimalla uusliberalistisesti valtiota ja leikkaamalla lapsilta, nuorilta, sairailta ja vanhoilta, jotta työvoimakustannusten lasku tekisi Suomen teollisuudesta kilpailukykyisemmän suhteessa edullisempien työvoimakustannusten valtioihin. Yhteinäisvaluutta on tuonut etuja, mutta se on myös homogeenistanut erilaisia kulttuureita, maantieteellisiä alueita, elintapoja ja niin edelleen. Se on näennäisesti tasoittanut euroaluetta tasavertaisten kilpailumahdollisuuksien alueeksi sivuuttamalla Euroopassa vallitsevaa moninaisuutta ja kulttuurisia ja maantieteellisiä sekä luonnonresursseihin liittyviä erityispiirteitä. Se on myös kaventanut poliittisen päätöksenteon alaa suhteessa talouteen ja murentanut demokratiaa (esim. Rodrik 2016; Ahokas & Holappa 2014).

Kilpailun vähentäminen edellyttää monia asioita. Rahanluontioikeuden antaminen valtaosin yksityispankeille voitontavoitteluun on omituista sikäli, että yhtäältä rahaa pidetään neutraalina ja epäpoliittisena asiana, mutta toisaalta kilpailukyky politiikka perustuu juuri rahallisiin tuloksiin ja kansainvälisen pääoman houkutteluun työpaikkojen ja verotulojen vuoksi. Kilpailua voidaan vähentää yhteisin päätöksin, mutta ongelmana on, että entistä useampia elämäalueita on työnnetty politiikan ulkopuoliseen talouden alueeseen (esim. Bauman 1999)<sup>105</sup>. Kilpailun vähentäminen edellyttäisikin lisääntyvän yhteistyön ja jakamisen toteutumista, mikä puolestaan edellyttää tämän mahdollistavaa kasvatusa sekä maailmankuvaa, jossa maailma on pikemminkin elollisten olentojen yhteistyön kuin kilpailun kenttä. Kilpailun vähentäminen edellyttäisikin demokraattista kasvatusa (Nussbaum 2011; ks. Dewey 2008), jotta ihmiset ymmärtäisivät toisiaan, osaisivat kommunikoida keskenään rakentavasti ja samaistua erilaisten ihmisten uskomuksiin, elinolosuhteisiin, maailmankuvaan ja niin edelleen. Kilpailun vähentäminen edellyttäisi hierarkkisen ajattelun vähentämistä, sillä hierarkkisessa ajattelussa toiset pitävät itseään tai omaa kulttuuriaan muita parempana, oikeutetumpana ja ansioituneempana jo lähtökohtaisesti. Kilpailun vähentäminen edellyttäisi uudenlaisia ajatuksia resursseista, niukuudesta, tarpeista ja haluista.

Kilpailun vähentämisen lähtökohtana on mielikuvitus ja usko toisenlaiseen maailmaan. Smithin kyynisen premissin mukaan tarkoituksellisesta hyvän tekemisestä ei seuraa mitään erityistä hyvää, vaan ainoastaan itsekkyyden ja ahneuden tarkoituksettomat sivuvaikutukset voivat kasvattaa ihmisten materiaalista hyvinvointia. Vähemmän kilpailullisen maailman luomisessa on ylitettävä tuo kyynisyyden muuri, jonka jälkeen mielikuvitus ja usko parempaan maailmaan voivat hedelmällisemmällä tavalla toimia. Monet

---

<sup>105</sup> Joskus puhutaan esimerkiksi talousdemokratiasta, jossa myös talouteen tuotaisiin enemmän demokraattisia mekanismeja.

hyvätkin pyrinnot tukahtuvat jo alkuunsa uskon puutteeseen. Usko parempaan huomiiseen ja maailmaan ei tarkoita uskonnollista tai sokeaa uskoa, tai uskoa johonkin auktoriteettiin. Päinvastoin kilpailun vähentäminen edellyttää markkinoiden auktoriteetin kyseenalaistamista. Markkinat voivat olla kätevä apuväline tuotannossa ja resurssien jakautumisessa, mutta Polanyin (2009) mukaan ne tarvitsevat vastinparikseen aina ”yhteiskunnan itsepuolustusta” eli säädöksiä ja rajoitteita ihmisen ja muun elollisen suojelemiseksi raasta voitontavoittelulta. Kilpailun vähentäminen tarvitsee myös tässä väitöksessä esitettyjä asiaperusteita, jotka antavat aihetta uskoa enemmän ihmisen yhteistyökykyyn ja hyvään kuin hobbesilaiseen tulkintaan ihmisestä, luonnontilasta ja yhteiskunnasta.

Kilpailua voidaan vähentää kasvattamalla ihmisissä perenniaalisia hyveitä kilpailun vastalääkkeiksi. La Dakhin esimerkki osoitti, että ihmiset voivat olla onnellisia ilman konsumerismia, ja myös niukoissa ympäristöolosuhteissa, rikkomatta luonnon kantokyvyn rajoja. Tarkoitus ei ole romantisoida köyhyyttä vaan tuoda esiin se bioregionalistinen (Snyder 2010) ajatus, että eliöiden on tultava toimeen omassa elinympäristössään. Toisaalta ajatukset menestyksestä ja hyvästä elämästä muuttuvat, ja biofilinen ihminen voi kokea onnea ja nähdä kauneutta sellaisista asioista, joita mahtipontiseen kilpailuajatteluun sitoutunut ei osaa vielä kuvitellakaan. Voitontavoitteluun ja pääomien kasaamiseen perustuva kapitalismi lietsoo ihmisen haluamista miljardien markkinointiteollisuudella ja virittää ihmisen mielikuvitusta loputtomien toiveiden suuntaan maailman parantamiseen tähtäävän yleistahdon luomisen sijaan. Omaksumalla sellaisia hyveitä, kuten hyvätahtoisuutta, kohtuutta, itsehillintää, auttavaisuutta, jalomielisyyttä ja suurisieluisuutta voidaan vähentää ihmisten välistä kilpailua ja riitaa ja tuottaa harmoniaa elävien olentojen suhteisiin. Ihmisen kilvoittelusuhde itseensä ja toisiinsa on taistelusuhteiden suhteiden suhteisiin. Ihmisen kilvoittelusuhteiden suhteisiin on taistelusuhteiden suhteiden suhteisiin.

Mielikuvitus, luovuus, viisaus ja itsetuntemus auttavat meitä löytämään aidon yksilöllisyytemme, varsinaisen minämme, sekä omatuntonemme äänen, joka kertoo meille oikeasta ja väärästä sekä omasta elämänpolustamme. Itsetuntemuksen ja viisauden kautta ihminen saavuttaa tunnonrauhan ja voi pidäytyä ”kateutta herättävistä vertailuista” (Vebelen 2002). Ihmisen onnellisuus ja elämäntyytyväisyys on riippuvaista siitä, että voimme seistä selkällä suorana omassa paikassamme haikailematta sen kummemmin aidan toiselle puolelle, jossa ruoho näyttää vihreämmältä. Meidän ei tarvitse välittömästi tulla pyhi-myksiksi, mutta voimme uskonnollisista mieltymyksistä riippumatta arvostaa buddhalaisen opin tiivistystä, joka voisi yhtä hyvin olla mistä tahansa merkittävästä moraali-  
nasta.

ditioista: ”pidättäydy ensin pahan tekemisestä, opettele sitten tekemään hyvää” (Rasmusen 2005)<sup>106</sup>. Jos kaikki ihmiset eläisivät suomalaisten tapaan, tarvitsisimme 3,4 maapalloa olemassa olevan yhden sijaan (WWF 2016). Meidän ei tarvitse olla pyhimyksiä ymmärtääksemme tämän luvun merkityksen tulevaisuuden haasteillemme. Meidän ei tarvitse olla pyhimyksiä nähdäksemme voitontavoittelun ja pääoman akkumulaation vuoksi rikkoutumaan suunniteltujen hyödykkeiden (Dannoritzer 2010) paheellisuus. Ensi askel on pidättäytyä paheista, kuten hillittömästä konsumerismista, turhamaisuudesta ja toisten ihmisten yläpuolelle nousemisen pyrinnöstä, jotta voisimme elää varastamatta tulevilta sukupolvilta.

Vaikka kilpailun vähentämisen ensiaskel on pidättäytyä paheista, kuten itsekkyydestä, ahneudesta, kateudesta, röyhkeydestä ja ylimielisyydestä, seuraava askel on aktiivisen hyvän tekemisen opetteleminen. Tämä edellyttää, että meidän on sulatettava kilpailun tuottamaa kovuutta elämää edistävään ja ymmärtävään suuntaan. Täydellinen kasvu ihmisyyteen edellyttää omistautumista toiminnallisuuteen sekä murtautumista itsekkästä omanvoitonpyynnistä solidaarisuuteen ja lähimmäisen rakkauteen (Fromm 1993, 13). Kaikki ihmiskunnan suuret opettajat ovat päätyneet samanlaisiin elämän normeihin, intohimojen, harhakuvitelmien ja vihan välttämiseen sekä rakkauteen ja myötätuntoon. (Fromm 1993, 13-19.) Demokraattinen yhteisö voi päättää siitä, mitä sen kansalaiset tarvitsevat ja miten tarpeet tyydytetään. Mutta yhteisön on nähtävä rahan näennäisen neutraliteetin tuolle puolen (Ahokas & Holappa 2014) ihmisten tosiasialliseen hallintaan ja rahavaltaan saakka. Aito yksilöllisyys ei tarkoita sitä, että meidät asetetaan tahtomattamme kilpailuun, vaan myös kilpailusta luopuminen ja luovuttaminen ovat mahdollisuuksia autenttiselle yksilölle (Jokisaari & Pulkki 2017).

Eräs kilpailun ja ekologisten ongelmien välttämisen suhteen tarpeellinen oppi koskee nöyryyttä. Nöyrä ihminen ei tee itsestään numeroa<sup>107</sup>, vaikka ei myöskään väheksy tarpeettomasti itseään tai alenna omaa arvoaan. Nöyryyden englannin kielinen vastine *humility* tulee latinan sanoista *humilis* ja *humus*, joka viittaa *maanläheisyyteen*<sup>108</sup> (Newcomb 2008, 125-136). Nöyryys tarkoittaaakin kohtuullisuutta ja maanläheistä suhteellisuuden-tajua ilman pyrkimystä nousta ihmisten ja muiden eliöiden yläpuolelle. Nöyryys maanläheisyyden mielessä tarkoittaa ymmärrystä siitä, kuinka olemme kaikki rakentuneet samoista alkuaineista ja kuinka eläviä olioita yhdistää outo kaltaisuus (ks. Pulkki & Dahlin & Värri 2016<sup>109</sup>). Vaikka kuinka pyrkisimme ihmishierarkian huipulle, olemme aina osa

---

<sup>106</sup> Suomennos Rasmusenin tekstistä omani.

<sup>107</sup> Tässä on mielenkiintoinen yhtymäkohta Heideggerin (2002) ”laskevan järjen” ajatukseen.

<sup>108</sup> Newcomb (2008, 125-136) viittaa englannin sanoihin: to be down low, to be of the earth, to be on the ground.

<sup>109</sup> Artikkelissamme hyödynsimme erityisesti Merleau-Pontyn myöhäisfilosofiaa.



itseämme suurempaa järjestelmää. Jos todella olisimme luomakunnan kruunu, emme varmasti yrittäisi tuhota juuri sitä luomakuntaa, jonka ylimmän vallan käyttäjiksi olemme itse itsemme kruunanneet.

Kilpailun vastaläkkeet ovat niitä perenniaalisia hyveitä, jotka ovat aikojen saatossa suodattuneet inhimillisistä käytännöistä muita arvostettavimmiksi luonteenhyveiksi. Hyväntahtoinen ihminen ei yritä nousta toisen yläpuolelle, antelias ei halua ottaa toiselta vaan antaa. Jalomielinen on valmis tinkimään omasta menestyksestään toisen auttamiseksi, ja suurisieluinen katsoo asioita omaa pikkumaista egoaan laajemmalta kantilta. Perenniaalisten hyveiden perspektiivissä painottuvat resurssien jakaminen ja suhteellisuudentajuinen nöyryys myös sen suhteen, mitä on sopivaa tavoitella ja mitä ei. Juuri tässä syyllystymme helposti röyhkeyden ”hyveeseen” aidon suhteellisuudentajuisen ja jalomielisen nöyryyden sijaan. Kun atomistinen individualismi näkee yksilöt erillisinä ja toisiaan vastaan kilpailevina, on tulevaisuuden kasvatuksessa painottava entistä enemmän jakamista, yhteisyyttä ja yhteistyötä. Matka on jo alkanut.

# LÄHTEET

- Adorno, T. 1995. Kasvatus Auschwitzin jälkeen. Teoksessa Juha Koivisto, Markku Mäki ja Timo Uusitupa (toim.) *Mitä on valistus?* Tampere: Vastapaino
- Alasuutari, P. 2004. Suunnitteluloudesta kilpailulouuteen. Miten muutos oli ideologisesti mahdollinen? *Yhteiskuntapolitiikka* Vol. 69(1), 3-16
- Alasuutari, P. 1996. *Toinen tasavalta. Suomi 1946-1994.* Tampere: Vastapaino
- Alberoni, F. 1993. *Kateus.* Suom. Matti Berger. Helsinki: Otava
- Alhanen, K. 2007. *Käytännöt ja ajattelu Michel Foucault'n filosofiasa.* Helsinki: Gaudeamus
- Ahlman, E. 1982. *Ihmisen probleemi. Jobdatus filosofisen antropologian kysymyksiin.* Jyväskylä: Gummerus
- Ahlman, E. 1939. *Kulttuurin perustekijöitä. Kulttuurifilosofisia tarkasteluita.* Jyväskylä & Helsinki: Gummerus
- Ahlman, E. 1920. *Arvojen ja välineitten maailma. Eettillis-idealistinen maailmantarkastelukoe.* Porvoo: WSOY
- Aho, S. 1996. *Lapsen minäkäsitys ja itsetunto.* Helsinki: Edita.
- Ahokallio, T. & Tiilikainen, M. 1995. *Filosofia prima. Lyhyt jobdatus filosofiaan.* Helsinki: Kirjapaja
- Ahokas, J. & Holappa, L. 2014. *Rahatalous haltuun. Irti kurjistavasta talouspolitiikasta.* Helsinki: Like
- Ahonen, S. 2003. *Yhteinen koulu. Tasa-arvoa vai tasapäisyyttä?* Tampere: Vastapaino
- Airaksinen, T. 1999. *Minuuden rakentajat. Filosofinen kirja ihmisestä.* Helsinki: Otava
- Anderson, J. & Honneth, A. 2005. Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice. Teoksessa John Christman and Joel Anderson (toim.) *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays.* New York: Cambridge University Press. 127-149
- Archer, J. 1988. *The behavioural biology of aggression.* Cambridge. New York: Cambridge university press
- Aristoteles 2005. *Nikomakhoksen etiikka.* Suom. Simo Knuuttila. Helsinki: Gaudeamus
- Aristoteles 1991. *Politiikka.* Suom. A. M. Anttila. Helsinki: Gaudeamus
- Arnold, P. J. 1997. *Sport, Ethics and Education.* London: Cassel
- Autio, T. 2015. "The Enlightenment was a Huge Pedagogic Project": Reconsidering the Legacies of Anglo-American Curriculum, North European Bildung, and Chinese Wisdom Traditions amidst the Current Economic, Educational and Social Crisis. *European Journal of Curriculum Studies*, Vol. 2(1), 182-190
- Autio, T. 2006. *Subjectivity, curriculum, and society. Between and beyond the German didaktik and Anglo-American Curriculum studies.* New York: Routledge
- Autio, T. 2002. *Teaching under siege. Beyond the traditional curriculum studies and/ or didaktik split.* Acta Universitatis Tamperensis 904. Tampere: Tampere University Press
- Bauman, Z. 1999. *In search of politics.* Stanford, California: Stanford university press
- Bauman, Z. 1997. *Sosiologinen ajattelu.* Suom. Jyrki Vainonen. Tampere: Vastapaino
- Beaumont, P. & Walters, J. 2007. Greenspan admits Iraq was about oil, as deaths put at 1.2m. *Guardian.* <https://www.theguardian.com/world/2007/sep/16/iraq.iraqtimeline> Linkki tarkistettu 9.3.2017
- Beck, C. J. 2007. *Jokapäiväinen Zen.* Suom. Helena Lindell. Helsinki: Basam books

- Berger, P. L. & Luckmann, T. 1994. *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen: Tiedonsosiologinen tutkielma*. Suom. ja toim. Vesa Raiskila. Helsinki: Gaudeamus
- Berlin, I. 2001. *Vapaus, ihmisyys ja historia*. Helsinki: Gaudeamus
- Berry, W. 1987. *Home economics. Fourteen essays by Wendell Berry*. San Fransisco: North point press
- Biesta, G. 2006. *Beyond Learning. Democratic Education for Human Future*. Boulder London: Paradigm Publishers.
- Bingham, C. 2001. *Schools of recognition. Identity politics and classroom practices*. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield publishers
- Blaut, J. M. 1993. *The Colonizer's Model of the World. Geographical Diffusionism and Eurocentric History*. New York and London: The Guilford Press
- Blum, W. 2002. *Roistovaltio. Maailman ainoa supervaltio*. Suom. Jaakko Ylijuonikas. Turku: Sammakko
- Bourdieu, P. 1999. *Vastatulel. Ohjeita uusliberalismin vastaiseen taisteluun*. Suom. T. Arppe. Helsinki: Otava.
- Bourdieu, P. 1998. *Järjen käytännöllisyys. Toiminnan teorian lähtökohdita*. Suom. Mika Siimes. Tampere: Vastapaino.
- Bourdieu, P. & Passeron, J. C. 1990. *Reproduction in education, society, and culture*. 2<sup>nd</sup> edition. London: Sage
- Bottome, T. 1990. Foreword. Teoksessa Bourdieu & Passeron. *Reproduction in education, society, and culture*. 2<sup>nd</sup> edition. London: Sage
- Bowles, S. 1991. What Markets Can—and Cannot—Do. *Challenge* Vol.34(4), 11-16. <http://www.jstor.org/stable/40721264> Linkki tarkistettu 5.5.2017.
- Brown, W. 2015. *Undoing the demos. Neoliberalism's stealth revolution*. New York: Zone books
- Burchell, G. 1996. Liberal government and techniques of the self. Teoksessa Andrew Barry, Thomas Osborne & Nikolas Rose (toim.). *Foucault and political reason. Liberalism, neoliberalism and rationalities of government*. London: UCL press
- Caillois, R. 2001. *Man, Play and Games*. Chicago: University of Illinois Press
- Caws, P. 1989. Introduction: philosophy and politics. In Peter Caws (toim.) *The causes of quarrel. Essays on peace, war, and Thomas Hobbes*. Boston: Beacon press, 1-12.
- Chomsky, N. 2000. *Hinnalla millä hyvänsä. Uusliberalismi ja globaali kuri*. Suom. Juha Ahokas. Helsinki: Like
- Cicero, M. T. 2002. *Vanhuudesta. Ystävyydestä. Velvollisuuksista*. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: WSOY
- Comte-Sponville, A. 2001. *Pieni kirja suurista hyveistä*. Suom. Virpi Hämeen-Anttila. Helsinki: Basam books
- Cronon, W. 2003. *Changes in the land. Indians, colonists, and the ecology of New England*. New York: Hill and Wang
- Dannoritzer, C. 2010. *Hehkulamppuhijaus*. Dokumenttielokuva. <https://www.youtube.com/watch?v=JLsxtTYy8WA> Linkki tarkistettu 26.4.2017
- Darwin, C. 2002. *Lajien synty luonnollisen valinnan kautta eli luonnon suosimien rotujen säilyminen taistelussa olemassaolosta*. Suom. A. R. Koskimies. Hämeenlinna: Karisto
- Dearden, R. F. 1998. Competition in education. Teoksessa Paul Hirst (toim.) *Philosophy of education: Major themes in the analytic tradition*. Florence: Routledge. 331-341.
- Descartes, R. 1994. *Teoksia ja kirjeitä*. Suom. J. A. Hollo. Porvoo: WSOY
- de Waal, R. 2009. *The age of empathy. Nature's lessons for a kinder society*. Toronto: McClelland & Stewart

- Devall, B. & Sessions, G. 1985. *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City, UT: Peregrine Smith.
- Dewey, J. 2008. *Democracy and Education*. Project Gutenberg Ebook. <https://www.gutenberg.org/files/852/852-h/852-h.htm> Linkki tarkistettu 7.3.2017
- Dewey, J. 1957. *Koulu ja yhteiskunta*. Suom. Kalevi Kajava. Helsinki: Otava
- Elias, N. 1998. *On civilization, power and knowledge. Selected writings*. Toim. Stephen Mennel & Johan Goudsblom. Chicago: University of Chicago press
- Elias, N. 1982. *Power & Civility. The Civilizing Process: Volume II*. New York: Pantheon.
- Elmgren, H. 2015. Recognition and the ideology of merit. *Studies in Social and Political Thought*. Special Issue: Pathologies of Recognition Vol. 25, 152-173. <http://journals.sussex.ac.uk/index.php/sspt/article/view/32> Linkki tarkistettu 5.3.2017
- Ekhart, M. 2009. *Sielun syvyys*. Suom. Kai Pihlajanmaa. Helsinki: Basam books
- Epstein, J. 2003. *Envy. The seven deadly sins*. New York: Oxford university press
- Eskelinen, T. & Sorsa, V. 2011. *Hyvä talous*. Helsinki: Like
- Esteva, G. & Prakash, M. S. 2001. *Grassroots post-modernism. Remaking the soil of our cultures*. London & New York: Zed books
- Foerster, W. 1909. *Koulu ja luonteenkasvatus*. Suom. Oskari Mantere. Porvoo: WSOY
- Fouberg, E. H. & Murphy, A. B. & Blij, H. J. 2009. *Human Geography. People, Place, and Culture. Ninth Edition*. John Wiley & Sons, Inc.
- Foucault, M. 2008. *The birth of biopolitics. Lectures at the college of de France, 1978-79*. Transl. Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan
- Foucault, M. 2005. *Tarkekailla ja rangaista*. Suom. Eevi Nivanka. Helsinki: Otava
- Foucault, M. 1999. *Seksuaalisuuden historia. Tiedontahto. Nautintojen käyttö. Huoli itsestä*. Suom. Kaisa Sivenius. Helsinki: Gaudeamus.
- Foucault, M. 1988. Technologies of the self. Teoksessa Luther H. Martin & Hugh Gutman & Patrik H. Hutton (toim.) *Technologies of the self. A seminar with Michel Foucault*. London: Tavistock, 16-49.
- Frank, R. H. & Cook, P. J. 1995. *The Winner-take-all-society. Why the few at the top get so much more than the rest of us?* New York: Penguin Books.
- Freud, S. 2010. *Joukkopsykologia ja egoanahyysi*. Suom. Markus Lång. Helsinki: Moreeni
- Freud, S. 1972. *Abdistava kulttuurimme*. Suom. Erkki Puranen. Helsinki: Weilin + Göös
- Fry, P. D. 2006. *The human potential for peace. An anthropological challenge to assumptions about war and violence*. New York: Oxford university press
- Frey, B. S. & Jegen, R. 2001. Motivation Crowding Theory. *Journal of Economic Surveys*. Vol. 15(5), 589–611.
- Fromm, E. 1994. *Rakkauden vaikea taito*. Helsinki: Kirjayhtymä
- Fromm, E. 1993. *Omistamisesta olemiseen. Isetiedostuksen teitä ja barhopolkuja*. Suom. Maarit Arppo. Helsinki: Kirjayhtymä
- Fromm, E. 1986. *Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics*. London: Ark.
- Fromm, E. 1977. *Olla vai omistaa*. Suom. Matti Kannosto. Helsinki: Kirjayhtymä
- Fromm, E. 1976. *Tuhoava ihminen*. Suom. Matti Kannosto. Helsinki: Kirjayhtymä
- Giroux, H. A. & McLaren, P. 2001. *Kriittinen pedagogiikka*. Toim. Tapio Aittola & Juha Suoranta. Suom. Jyrki Vainonen. Tampere: Vastapaino
- Glover, J. 2003. *Ihmisyys. 1900-luvun moraalihistoria*. Suom. Petri Stenman. Helsinki: Like
- Graeber, D. 2011. *Debt. The first 5000 years*. Brooklyn, New York: Melville house publishing
- Greenland, S. K. 2010. *The mindful child. How to help your kid manage stress and become happier, kinder, and more compassionate*. New York: Free press

- Gronow, J. 2006. Herbert Spencer – kyvykkäämpien eloonjäänti ja evoluution laki. Teoksessa Jukka Gronow & Arto Noro & Pertti Töttö *Sosiologian klassikot*. Helsinki: Gaudeamus, 139-153.
- Group of Lisboa 1995. *Limits to competition*. Cambridge, Massachusetts & London: The MIT Press
- Gyatso, T. 1999. *Ancient wisdom. Modern world. Ethics for a new millenium*. London: Little, Brown and Company
- Haavisto, I. 2003. Johdanto – hyveen näkökulma talouteen. Teoksessa Ilkka Haavisto (toim.) *Hyve ja markkinatalous*. Taloustieto Oy, 9-18. [http://www.eva.fi/wp-content/uploads/files/272\\_hyve\\_ja\\_markkinatalous2.pdf](http://www.eva.fi/wp-content/uploads/files/272_hyve_ja_markkinatalous2.pdf) Linkki tarkistettu 14.4.2017
- Hacker, J. S. & Pierson, P. 2011. *Winner-take-all politics. How Washington made the rich richer -- and turned its back on the middle class*. New York, London, Toronto, Sydney: Simon & Schusten paperbacks
- Hadot, P. 2010. *Mitä on antiikin filosofia?* Suom. Tapani Kilpeläinen. Tampere: niin & näin
- Hahnel, R. 2008. *Poliittisen taloustieteen aakkoset*. Suom. Arvi Tamminen. Helsinki: Like
- Hahnel, R. 2012. *Kilpailusta yhteistyöhön. Kobi oikeudenmukaisempaa talousjärjestelmää*. Suom. Arvi Tamminen. Helsinki: Like
- Hallamaa, J. 1994. *The prisms of moral personhood. The concept of a person in contemporary Anglo-American ethics*. Julkaistu sarjassa Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 33. Helsinki: Luther-Agricola-Society
- Hamilton, W. H. 2001. Competition. In J. High (ed.) *Competition. Critical ideas in economics* No. 4. Cheltenham; Edward Elgar Publishing, 341-355.
- Hare, R. D. 2004. *Ilman omatuntoa*. Helsinki: Gilgamesh
- Harvey, D. 2007. *A brief history of neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press
- Harding, G. 2011. Yhteisladunten tragedia. Teoksessa Simo Kyllönen, Juhana Lemmetti, Niko Noponen & Markku Oksanen (toim.) *Kiista yhteismaista*. Tampere: Niin & Näin, 41-60. [http://netn.fi/sites/www.netn.fi/files/hardin-yhteisladunten\\_tragedia-NEITTI.pdf](http://netn.fi/sites/www.netn.fi/files/hardin-yhteisladunten_tragedia-NEITTI.pdf) Linkki tarkistettu 5.5.2017
- Hayek, F. A. 2002. Competition as a discovery procedure. *The quarterly journal of Australian economics*. Vol 5. No 3 (fall 2002), 9-23. [http://mises.org/journals/qjae/pdf/QJAE5\\_3\\_3.pdf](http://mises.org/journals/qjae/pdf/QJAE5_3_3.pdf) Linkki tarkistettu 27.4.2017
- Hayek, F. 2001. The meaning of competition. In J. High (ed.) *Competition. Critical ideas in economics* No. 4. Cheltenham; Edward Elgar Publishing, 341-355.
- Hayek, F. A. 1998. *Kobtalokas ylimieli*. Suom. Joose ja Matti Norri. Jyväskylä: Art House
- Hayek, F. A. 1995. *Tie orjuuteen*. Suom. Jyrki Iivonen. Helsinki: Gaudeamus
- Heidegger, M. 2002. *Silleen jättäminen*. Suom. Reijo Kupiainen. Tampere: Niin & Näin
- Heidegger, M. 2000. *Oleminen ja aika*. Suom. Reijo Kupiainen. Tampere: Vastapaino
- Heikkinen, H. L. T. & Huttunen, R. 2004. ”Huomaa minut, arvosta minua!” Opetus tunnustuksen dialektiikkana. Teoksessa Pekka Sallila & Anita Malinen (toim.) *Opettajuus muutoksessa. Aikuiskasvatuksen 43. vuosikirja*. Helsinki: Kansanvalistusseura, 278-294.
- Heikkinen, H. T. & Huttunen, R. & Pesonen, J. 2012. Liikuntakasvatuksen eetos. *Liikunta & tiede* 49 (6), 18-22.
- Heinilä, K. 1974. *Urheilu - ihminen - yhteiskunta*. Jyväskylä: Gummerus
- Heiskala, R. 2009. Karl Polanyi, Suuri murros ja substantivistinen talousantropologia. Teoksessa Karl Polanyi *Suuri murros*. Tampere: Vastapaino, 7-27.
- Helkama, K. 2009. *Moraalipsykologia. Hyvän ja pahan tällä puolen*. Helsinki: Edita

- Hentilä, S. 1992. ”Jaloon uskomme urheiluun”. Teoksessa Teijo Pyykkönen (toim.) *Suomi uskoi urheiluun. Suomen urheilun ja liikunnan historia*. Liikuntatieteellisen seuran julkaisu nro 131. Helsinki: VapK-kustannus, 12-15.
- Hilpelä, J. 2003. Voiko nyky-yhteiskunnassa kasvaa moraalisubjektiksi. *Aikuiskasvatus* Vol.2, 133–142.
- Hilpelä, J. 2007. Liberalismi, kommunitarismi ja uusliberalismi – koulutuspolitiikan väitekehys? Teoksessa Juhani Tähtinen & Simo Skinnari (toim.) *Kasvatus- ja koulutuskeskisyys Suomessa vuosisatojen saatossa*. Kasvatusalan tutkimuksia – Research in Educational Sciences 29. Turku: Suomen Kasvatustieteellinen Seura, 643–675.
- Hirschman, A. O. 1981. *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- High, J. 2001. *Competition. Critical ideas in economics No. 4*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing
- Hobbes, T. 1985. *Leviathan*. London: Penguin books.
- Hollo, J. A. 1931. *Itsekasvatus ja elämäisen taito*. Porvoo ja Helsinki: WSOY
- Hollo, J. A. 1952. *Kasvatuksen maailma*. Porvoo: WSOY
- Homer-Dixon, T. 1999. *Environment, Scarcity and Violence*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Honkonen, R. & Suoranta, J. (toim.) 1999. *Höntsyä vai tebovalmennusta? Kirjoituksia joukkueurheilun junioritoiminnasta*. Tampere: Tampere University Press
- Honneth, A. 2007. *Disrespect. The normative foundations of critical theory*. Malden, USA: Polity press
- Honneth, A. & Margalit, A. 2001. Recognition. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes. Vol.75, 111-139.
- Honneth, A. 1995. *The struggle for recognition. The moral grammar of social conflicts*. Cambridge, Massachusetts: The Mit Press
- Horkheimer, M. 2008. *Välineellisen järjen kritiikki*. Suom. Olli-Pekka Moisio, Veikko Pietilä. Tampere: Vastapaino
- Horney, K. 1964. *Neurotic personality of our time*. New York: W. W. Norton & Company
- Huttunen, R. & Kakkori, L. 2007. Aristoteles ja pedagoginen etiikka. *Niin & Näin* 1/2007
- Häkkinen, K. 2004. *Nyky-suomen etymologinen sanakirja*. WSOY, 2004.
- Iivarinen, V. 2015. *Raha. Mitä se todella on ja mitä sen pitäisi olla?* Helsinki: Into.
- Ikerd, J. 2007. *A return to common sense*. Philadelphia: Edwards
- Isaksson, P. & Jokisalo, J. 2005a. *Kallonmittaajia ja skinejä. Rasismien aatehistoriaa*. Helsinki: Like
- Isaksson, P. & Jokisalo, J. 2005b. Historian lisälehtiä. Suvaitsevaisuuden ongelma ja vähemmistöt kansallisessa historiassa. Helsinki: Like
- Isomäki, R. 1996. Nestlé-boikotti: Tappavaa maitojauhetta. *Maailman kuvalehti* 9. <https://www.maailmankuvalehti.fi/1996/1/lyhyet/nestle-boikotti-tappavaa-maitojauhetta>
- Jalava, M. 2006. *J. V. Snellman. Mies ja suurmies*. Helsinki: Tammi
- Johnson, D. W. & Johnson, R. T. 1989. *Cooperation and Competition: Theory and Research*. Minnesota: Interaction book company.
- Johnson, D. W. & Johnson, R. T. & Holubec, E. J. 1991. *Cooperation in the classroom*. Edina, Minnesota: Interaction book company
- Jokinen, A. 2000. *Panssaroitu maskuliinisuus. Mies, väkivalta ja kulttuuri*. Tampere: Tampere University Press
- Jokisaari, O. J. 2005. Elinikäinen oppiminen - häpeä ja menetetty vapaus. *Aikuiskasvatus* 24

- Jokisaari, O. J. & Pulkki, J. (tulossa) 2017. Kilpailuyhteiskunnan äärellä - Luovuttamisen etiikkaa hahmottamassa. Teoksessa *Eriarvoistuva maailma – tasa-arvoistava koulu?* Ilmestyy Kasvatustalan julkaisuja –sarjassa
- Joutsenvirta, M & Hirvilampi, T. & Ulvila, M. & Wilén, K. 2016. *Talouskasvun jälkeen*. Helsinki: Gaudeamus
- Juntunen, M. & Mehtonen, L. 1977. *Ihmistieteiden filosofiset perusteet*. Jyväskylä: Gummerus
- Järvensivu, P. 2016. *Rajattomasti rahaa niikkeudessa*. Helsinki: Like kustannus.
- Kaarttinen, J. 2017. *Kansallissosialistinen kasvatustieteellinen tutkimus. Poliittikaa vai pedagogiikka?* Tampere: Tampere University Press
- Kanerva, J. & Tikander, V. 2012. *Urheilulajien synty*. Helsinki: Teos
- Kanniainen, V. 2008. Miksi taloustieteilijöitä vihataan? *Tieteessä tapahtuu* 8/2008, 47-50  
<http://ojs.tsv.fi/index.php/tt/article/view/787/647> Linkki tarkistettu 5.5.2017
- Kanniainen, V. 2015. Kauhun tasapaino turvaa rauhan säilymistä. *Helsingin sanomat*, Mieli-pide 21.2.2015 2:00 <http://www.hs.fi/mielipide/art-2000002802627.html> Linkki tarkistettu 5.5.2017
- Kannisto, H. 1991. Hyveetkö jälleen? Teoksessa *Ajatus* 48. Suomen filosofisen yhdistyksen vuosikirja, 19-43
- Kant, I. 2007. Vastaus kysymykseen mitä on valistus. Teoksessa Juha Koivisto & Markku Mäki & Timo Uusitupa (toim.) *Mitä on valistus?* Tampere: Vastapaino, 86-94
- Kantola, A. 2010. Kilpailukyky politiikan valtastrategiana. Teoksessa Jani Kaisto & Miikka Pyykönen (toim.) *Hallintavalta. Sosiaalisen, poliittikan ja talouden kysymyksiä*. Helsinki: Gaudeamus, 97-118
- Keen, S. 2002. *Debunking economics. The naked emperor of the social sciences*. Australia: Pluto Press.
- Keltikangas-Järvinen, L. 2010. *Sosiaalisuus ja sosiaaliset taidot*. Helsinki: WSOY
- Keltikangas-Järvinen, L. 1996. *Hyvät itsetunto*. Porvoo: WSOY
- Kettunen, P. 2008. *Globalisaatio ja kansallinen me. Kansallisen katseen historiallinen kritiikki*. Tampere: Vastapaino.
- Keynes, J. M. 1930. Economic possibilities for our grandchildren. Julkaistu alun perin: *The nation and Athenaeum*, October 11 and 18, 1930.  
<http://www.econ.yale.edu/smith/econ116a/keynes1.pdf> Linkki tarkistettu 20.4.2017
- Kivistö, K. & Vaherva, T. 1974. *Kasvatustieteellinen tutkimus*. Jyväskylä: Gummerus
- Klama, J. 1988. *Aggression. Conflict in animals and humans reconsidered*. Essex: Longman Scientific & Technical
- Klemola, T. 2005. *Taidon filosofia – filosofin taito*. Tampere: Tampere University Press
- Klemola, T. 1998. *Ruumin liikkuminen – liikunnan henki? Fenomenologinen tutkimus liikunnan projekteista*. Tampere: Tampereen yliopiston jäljennepalvelu.
- Kohn, A. 1992. *No contest. The case against competition*. Boston & New York: Houghton Mifflin Company
- Koivusalo, M. 2007. Kilpailuyhteiskunnan esitys: Professori Kyösti Pekoselle 60-vuotispäivänä. Teoksessa Tapani Kaakkurinniemi & Juri Mykkänen (toim.) *Poliittikan representaatio: juhla-kirja Kyösti Pekoselle hänen 60-vuotispäivänään*. Helsinki: Valtiotieteellinen yhdistys s. 17-62
- Kortelainen, I. & Saari, A. & Väänänen, M. (toim.) 2014. *Mindfulness ja tieteen tutkimus*. Tampere: Tampere University Press
- Koski, T. 2000. *Liikunta elämäntapana ja henkisen kasvun välineenä. Filosofinen tutkimus liikunnan merkityksestä, esimerkkeinä jooga ja Zen-budo*. Tampere: Tampere University Press
- Koski, L. & Nummenmaa, A. R. 1995. Kilpailu kouludiskurssissa. *Kasvatus* Vol.26.

- Krohn, S. 1989. *Ydinibminen. Ihmisen mitta ja tulevaisuus. Avas filosofiseen ihmistutkimukseen.* Toim. Toivo Salonen. Helsinki: Arator
- Krugman, P. 1994. Competitiveness: A dangerous obsession. *Foreign Affairs*. Vol.73(2), 28-44
- van Krieken, R. 2005. *Norbert Elias*. London and New York: Routledge.
- Kuorikoski, J. & Lehtinen, A. 2013. Markkinatasapaino ja markkinamekanismi. Teoksessa Ilkka Niiniluoto, Risto Vilkkö & Jaakko Kuorikoski (toim.) *Talous ja filosofia*. Helsinki: Gaudeamus, 54-70.
- Käkönen, J. 1995. *Konfliktit, turvallisuus ja ympäristö. Modernisaation kriisi*. Jyväskylä: Atena
- Kymlica, W. 2002. *Contemporary political philosophy*. Second edition. Oxford, New York: Oxford university press
- Laine, L. 1992. Urheilu valtaa mielet. Teoksessa Teijo Pyykkonen (toim.) *Suomi uskoi urheilun. Suomen urheilun ja liikunnan historia*. Helsinki: VAPK-kustannus
- Lappé, F. M. & Collins, J. & Rosset, P. & Esparza, L. 2000. *12 myyttiä maailman nälästä*. Suom. Lassi Salvi. Helsinki: Like
- The Latin dictionary. 2017. <http://latindictionary.wikidot.com/verb:peter> Linkki tarkastettu 18.2.2017
- Latousche, S. 2010. *Jäähyväiset kasvulle*. Suom. M. Ollila. Helsinki: Like.
- Liettaer, B. 2001. *The future of money. Creating new wealth, work, and wiser world*. London: century
- Liettaer, B. & Dunne, J. 2013. *Rethinking money. How new currencies turn scarcity into prosperity*. San Francisco: BK current book
- Lindqvist, S. 2015. *Tappakaa ne saatanat*. Suom. Antero Tiusanen. Helsinki: Into
- Locke, J. 1995. *Tutkielma hallitusvallasta. Tutkimus poliittisen vallan oikeasta alkuperästä, laajuudesta ja tarkoituksesta*. Suom. Mikko Yrjönsuuri. Helsinki: Gaudeamus
- Losurdo, D. 2014. *Liberalism. A counter-history*. London & New York: Verso
- Lähde, V. 2013. *Niukeuden maailmassa*. Tampere: Niin & Näin
- Lytard, J.F. 1984. *The postmodern condition: A report on knowledge*. Julkaistu sarjassa Theory and history of literature, Vol. 10. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Machiavelli, N. 1997. *Ruhtinas*. Suom. O. A. Kallio. Hämeenlinna: Karisto
- MacIntyre, A. 2004. *Hyveiden jäljillä. Moraaliteoreettinen tutkimus*. Suom. Niko Noponen. Helsinki: Gaudeamus
- Macpherson, C. B. 1962. *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford University Press
- Macy, J. 2009. *Maailma rakastajana ja minuutena. Keinoja maailmanlaajuisen ympäristökatastrofin torjumiseksi*. Helsinki: Basam books
- Malthus, T. 1798. *An Essay on the Principle of Population*. London <http://www.esp.org/books/malthus/population/malthus.pdf> Linkki tarkistettu 7.4.2010
- Mannheim, K. 1972. *Essays on the sociology of knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul
- Mansbridge, J. J. 1990. The rise and fall of self-interest in the explanation of political life. Teoksessa Jane J. Mansbridge *Beyond self-interest*. Chicago & London: University of Chicago Press, 3-22
- Marcuse, H. 1969. *Yksilöllinen ihminen. Teollisen yhteiskunnan tarkastelua*. Suom. Markku Lahtela. Helsinki: Weilin+Göös
- Margalit, A. 1998. *The decent society*. Transl. Naomi Goldblum. Cambridge, Massachusetts & London, England: Harvard university press
- Marglin, S. 2009. *Dismal science. How thinking like an economist undermines society*. New York: Oxford university press



- Margulis, L. 1999. *The symbiotic planet. A new look at evolution*. London: Phoenix
- Martusewicz, R. & Edmundson, J. & Lupinacci J. 2011. *EcoJustice Education. Toward diverse, democratic, and sustainable communities*. New York and London: Routledge
- Mayr, E. 2003. *Evolutio*. Suom. Jani Kaaro. Helsinki: WSOY
- Mead, M. 1967. (toim.) *Cooperation and competition among primitive peoples*. Boston: Beacon press
- Meinander, H. 1992. Varpaille y-lös, kyykkyy a-las. Teoksessa Teijo Pyykkönen (toim.) *Suomi uskoi urheilun*. Liikuntatieteellisen seuran julkaisu nro 131. Helsinki: VAPK-kustannus, 81-100
- Melasuo, T. 2003. Siirtomaavaltujen ajasta uuteen imperiumiin? Globalisaatiota ja oikeudenmukaisuutta. Teoksessa Anssi Männistö (toim.) *Miksi soditaan?* Tampere: Vastapaino, 85-100
- Merchant, C. 1983. *The death of nature. Women, ecology, and the scientific revolution*. San Francisco: Harper & Row, publishers.
- Montagu, A. 1972 Foreword Teoksessa: Joseph Townsend *Dissertation on the poor laws*. By a well-wisher to mankind. Berkeley and Los Angeles: University of California press.
- Montagu, A. 1952. *Darwin, competition and cooperation*. New York: Henry Schuman inc.
- Multanen, P. 2003. Lähi-idän sotien ja konfliktien kierre historiassa ja nykypäivässä. Teoksessa Anssi Männistö (toim.) *Miksi soditaan?* Tampere: Vastapaino, 101-109
- Mäki, U. & Sappinen, J. 2011. Homo economicus ja marginalismin perintö. Teoksessa Risto Heiskala & Akseli Virtanen (toim.) *Talous ja yhteiskuntateoria 1. Vanhan maailman talous ja suuri murros*. Helsinki: Gaudeamus, 291-320
- Männistö, A. 2003. *Miksi soditaan?* Tampere: Vastapaino
- Naess, A. 1988. *Self realization: An ecological approach to being in the world*. Teoksessa. John Seed, Joanna Macy, Pat Fleming & Arne Naess. *Thinking like a mountain. Towards a council of all beings*. Philadelphia: New Society Publishers, 19-30
- Nelson, R. & Dawson, P. 2015. Competition, education and assessment: connecting history with recent scholarship. *Assesment & Evaluation in higher education*. Vol. 42(2), 304-315
- Newcomb, S. T. 2012. Learning to See How American Indians Are Dominated. *Indian country today*. 18.8.2012 <https://indiancountrymedianetwork.com/news/opinions/learning-to-see-how-american-indians-are-dominated/> Linkki tarkistettu 14.4.2017
- Newcomb, S. T. 2008. *Pagans in the promised land*. Golden: Fulcrum Publishing
- Nietzsche, F. 2007. *Moraalin alkeuperästä*. Suom. J. A. Hollo. Helsinki: Otava
- Norberg-Hodge, H. 1991. *Ancient Futures: Lessons from Ladakh for a Globalizing World*. San Francisco: Sierra club books
- Nozick, R. 1988. *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Basil Blackwell
- Nussbaum, M. C. 2011. *Taloukasvua tärkeämpää. Miksi demokratia tarvitsee humanistista sivistystä?* Suom. Timo Soukola. Helsinki: Gaudeamus
- Nussbaum, M. C. 2006. *Upheavals of thought. The intelligence of emotions*. New York: Cambridge university press
- Nygren, H. 1977. *Politiikkaa Olympian ympyröissä*. Jyväskylä: Scandia kirjat
- OED 2009. *Oxford English Dictionary*. Second Edition on CD ROM (v. 4.0). Oxford University Press.
- Ojakangas, M. 2001. *Pietas. Kasvatuksen mahdollisuus*. Helsinki: Summa
- Ojakangas, M. 1997. *Lapsuus ja auktoriteetti. Pedagogisen vallan historia Snellmannista Koskenniemeen*. Helsinki: Tutkijaliitto
- Ojanen, E. 2000a. *Hyvyyden maailma*. Helsinki: Kirjapaja oy
- Ojanen, E. 2000b. *Onko meillä malttia sivistykseen?* Kansanvalistusseura

- Ollila, M.-R. 2003 Ahneus ja kateus – hyveitä vai paheita? Teoksessa Ilkka Haavisto (toim.) *Hyve ja markkinatalous*. Taloustieto Oy, 95-109. [http://www.eva.fi/wp-content/uploads/files/272\\_hyve\\_ja\\_markkinatalous2.pdf](http://www.eva.fi/wp-content/uploads/files/272_hyve_ja_markkinatalous2.pdf) Linkki tarkistettu 5.5.2017
- Olssen, M. 2004. Neoliberalism, globalization, democracy: challenges for education. *Globalization, societies and education*. Vol.2(2), 231-268.
- Oravakangas, A. 2005. *Mitä on koulun tuloksellisuus? Filosofisia valituksia koulun tuloksellisuuden problematiikkaan suomalaisessa yhteiskunnassa*. Chydenius instituutin tutkimuksia 2/2005. Kokkola: Jyväskylän yliopisto <https://jyx.jyu.fi/dspace/bitstream/handle/123456789/18028/951-39-2241-3.pdf?sequence=1>
- Orr, D. 1994. *Earth in mind. On education, environment, and the human prospect*. Washington: Island Press
- Otala, L. 2002. *Oppimisen etu – kilpailukykyä muutoksessa*. Ekonomia sarja. Helsinki: WSOY
- Oxfam 2017. *An economy for the 99 %*. Oxfam briefing paper. [https://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file\\_attachments/bp-economy-for-99-percent-160117-en.pdf](https://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file_attachments/bp-economy-for-99-percent-160117-en.pdf) Linkki tarkistettu 21.6.2017
- Paalasmaa, J. 2016. Ikuisen kasvatusajattelun henki – Ihmisyyteen kasvu Johann Heinrich Pestalozzin ja Rudolf Steinerin ajattelussa. Teoksessa Markku Niinivirta & Markku Wilenius (toim.) *Reijo Wilenius. Henkisen kasvun ja toiminnan filosofi*. Snellman-korkeakoulun tutkimusosaston julkaisu 1/2016, 110-114.
- Patel, R. 2009. *The value of nothing. How to reshape market society and redefine democracy*. New York: Picador.
- Patomäki, H. 2007. *Uusliberalismi Suomessa. Lyhyt historia ja tulevaisuuden vaihtoehdot*. Helsinki: WSOY
- Pessi, A. B. & Oravasaari, T. 2011. Suomalaisen altruismin tyypit. Auttamisen kolme muotokuvaa. Teoksessa Anne Birgitta Pessi & Juho Saari (toim.) *Hyvien ihmisten maa. Auttaminen kilpailukyky yhteiskunnassa*. Diakonia Ammattikorkeakoulu, 71-90. [http://www.diak.fi/tyoelama/julkaisut/Documents/A\\_31\\_ISBN\\_9789524931113.pdf](http://www.diak.fi/tyoelama/julkaisut/Documents/A_31_ISBN_9789524931113.pdf) Linkki tarkistettu 5.5.2017.
- Perkins, J. 2016. *The new confessions of an economic hit man. The shocking inside story of how America really took over the world*. London: Ebury press
- Pestalozzi, J. H. 1933. *Joutsenlaulu*. Suom. J. A. Hollo. Porvoo ja Helsinki: WSOY
- Platon 1999a. *Valtio*. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava
- Platon 1999b. *Lait*. Suom. Marja Itkonen-Kaila, Holger Thesleff, Tuomas Anhava ja A. M. Anttila. Helsinki: Otava
- Plumwood, V. 2002. *Environmental Culture: The ecological crisis of reason*. London: Routledge
- Polanyi, K. 1944/2009. *Suuri murros. Aikakautemme poliittiset ja taloudelliset juuret*. Suom. Natasha Vilokkinen. Tampere: Vastapaino
- Pollari, M.-L. & Koppari, J. 1993. Yhteistoiminnallinen oppiminen. Tie tuloksiin. Juva: WSOY.
- Porter, M. 1991. *Kansakuntien kilpailuetu*. Suom. Maarit Tillman. Helsinki: Otava
- Pulkki, J. & Jokisaari, O. J. (tulossa) 2018. Kilpailutetusta minuudesta luovuttamisen etiikkaan. Teoksessa Karin Filander & Maija Korhonen & Päivi Siivonen (toim.) *Nyt riittää! Huipputuksen vaihtoehtoja etsimässä*. (kirjan työnimi) Tampere: Vastapaino
- Pulkki, J. & Dahlin, B. & Värrä, V. M. 2016. Environmental Education as a Lived-Body Practice? A Contemplative Pedagogy Perspective. *Journal of Philosophy of Education*. Vol.51(1), 214-229.
- Pulkki, J. 2016. Competitive Education Harms Moral Growth. Teoksessa Peters Michael A (toim.) *Encyclopedia of Educational Philosophy and Theory*: Springer, 1-5.

[https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007%2F978-981-287-532-7\\_422-1](https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007%2F978-981-287-532-7_422-1)

Linkki tarkistettu 5.5.2017

- Pulkki, J. & Saari, A. & Pulkki, J. & Värri, V. M. 2015. Ihminen terveydenhuollossa? Vapauden, vastuun ja vallan filosofiasta. Teoksessa (toim.) Nieminen, M. & Kokkinen, L. & Pulkki, J. & Saarinen, A. & Tynkkynen, L. K.) *Terveydenhuollon muutokset*. Tampere University Press, 154-170
- Pulkki, J. & Saari, A. & Dahlin, B. 2015. Contemplative pedagogy and bodily ethics. *Other Education. The Journal of educational alternatives*. Vol. 4(1), 33-51
- Pulkki, J. 2014a. Kilpailun aikakauden herooisista kasvatusihanteista ja subjektiviteetista. Teoksessa Antti Saari & Olli-Jukka Jokisaari & Veli-Matti Värri (toim.) *Ajan kasvatus. Filosofia aikalaiskritiikkinä*. Tampere University Press, 61-86.
- Pulkki, J. 2014b. Voiko kontemplatiivinen pedagogiikka haastaa konsumerismin? *Aikuiskasvatus* Vol.34(1), 4-16.
- Pulkki, J. & Saari, A. 2014. Voiko hiljaisuudesta oppia? Kriittisiä näkökulmia kontemplatiiviseen pedagogiikkaan. Teoksessa Ilmari Kortelainen, Antti Saari ja Mikko Väänänen. *Mindfulness ja tieteet: tietoustaustaidot ja kehotietoisuus monitieteisen tutkimuksen kohteena*. Tampere: Tampere University Press, 141-157.
- Pulkki, J. 2010. Voitonhimon ongelma. *Tiedepolitiikka* Vol.4, 39-52.
- Pulkkinen, T. 2003. *Postmoderni politiikan filosofia*. Helsinki: Gaudeamus
- Pulkkinen, T. 1983. J. V. Snellmanin valtio oppi. Teoksessa Jaakko Nousiainen (toim.) *Valtio ja yhteiskunta. Tutkielmia suomalaisen valtiollisen ajattelun ja valtio-opin historiasta*. Porvoo: WSOY, 61-77
- Quiggin, J. 2014. *Zomptitalous*. Suom. Hannu Laurila, Olli Herranen & työryhmä. Tampere: Vastapaino
- Rasmussen, D. 2005. Cease to do evil, then learn to do good: a pedagogy for the oppressor. Teoksessa C. A. Bowers & Frederique Apffel-Marglin (toim.) *Rethinking Freire. Globalization and the environment*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Pub, 113-129.
- Rasmussen, D. 2013. The priced versus the priceless. Teoksessa A. Kulnieks & D. Roronhiakewen Longboat & K. Young (toim.) *Contemporary studies in environmental and indigenous pedagogies - A curricula of stories and place*. Luku 7. Rotterdam: Sense Publishers, 139-170.
- Rand, A. 1964. *The virtue of selfishness. A new concept of egoism*. With additional articles by Nathaniel Branden. Centennial edition. New York: A signet book
- Rantanen, V. 2016. Bioregionalismi, lyhyt oppimäärä. *Elonkehä* 1/2016. <http://www.elonkeha.com/2016/03/18/bioregionalismi-lyhyt-oppimaara/> Linkki tarkistettu 15.2.2017
- Rauhala, L. 1986. *Meditaatio*. Helsinki: Otava
- Relander, J. 2004. *Ankekalinna ja lajien synty*. Jyväskylä: Teos
- Rich, J. M. & De Vitis, J. L. 1992. *Competition in Education*. Springfield, Illinois: Charles Thomas Publisher
- Richards, J. R. 2000. *Human nature after Darwin. A philosophical introduction*. London and New York: Routledge
- Riihimäki, A. 2009. *Nietzschen arvoitus. Mitä Nietzsche todella tarkoitti?* Minerva
- Rodrik, D. 2016. *Globalisaatioparadoksi. Miksi globaalit markkinat, valtiot ja demokratia eivät sovi yhteen*. Tampere: Niin & Näin
- Roine, J. 2014. *Thomas Piketty'n pääoma 2000-luvulla*. Suom. Maarit Tillman. Helsinki: Art house
- Rolin, K. 2013. Onko voiton maksimointi moraalisesti oikeutettua? Teoksessa Ilkka Niiniluoto, Risto Vilkkö & Jaakko Kuorikoski (toim.) *Talous ja filosofia*. Helsinki: Gaudeamus, 140-154.

- Ropo, E. 1999. Minuus, muutos ja oppiminen: Elinikäisen oppimisen lähtökohtien teoreettista tarkastelua. Teoksessa: Houni, P. & Paavolainen, P (toim.) *Taide, kertomus ja identiteetti*. Acta Scenica 3. Teatterikorkeakoulu, 149-165.
- Rousseau, J. J. 2000. *Tutkielma ihmisten välisen eriarvoisuuden alkuperästä ja perusteista*. Suom. Ville Keynäs. Tampere Vastapaino
- Rousseau, J. J. 1905. *Émile eli Kasvatuksesta*. Suom. Jalmari Hahl. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura
- Russel, B. 1952. *Onnen valloittaminen*. Suom. J. A. Hollo. Jyväskylä: Gummerus
- Räsänen, P. 2007 Uusliberalismi ja lupaus vapaudesta. *Niin & Näin* 4/2007.
- Saari, A. 2011. *Kasvatuksen tiedontabto. Kriittisen historian näkökulmia suomalaiseen kasvatukseen*. Suomen kasvatustieteellinen seura ry
- Saari, A. & Harni, E. 2016. Mikä tieto on kaikkein tärkeintä? Herbert Spencer ja elämää myötäilevä opetussuunnitelma. *Ennen ja nyt* Vol.3. <http://www.ennenjanyt.net/2016/09/mika-tieto-on-kaikein-tarkeinta-herbert-spencer-ja-elamaa-myotaileva-opetussuunnitelma/>
- Saarinen, E. 1995. *Filosofia*. Helsinki: WSOY
- Saastamoinen, K. 2011. Adam Smith ja näkymätön käsi. Teoksessa Risto Heiskala & Akseli Virtanen (toim.) *Talous ja yhteiskuntateoria 1. Vanhan maailman talous ja suuri murros*. Helsinki: Gaudeamus, 176-202.
- Saastamoinen, K. 1999. Olemmeko me kaikki nyt liberalisteja? *Tieteessä tapahtuu* Vol. 17(7). <http://journal.fi/tt/article/view/58396> Linkki tarkistettu 5.5.2017.
- Saastamoinen, M. 2010. Aktiivisen kansalaisuuden vastatulkintoja. Neuroottinen ja hylätty kansalaisuus. Teoksessa Jani Kaisto & Miikka Pyykkönen (toim.) *Hallintavalta. Sosiaalisen, poliittikan ja talouden kysymyksiä*. Helsinki: Gaudeamus, 230-253
- Sahlberg, P. 2013. Finnish lessons: What can the World learn from educational change in Finland. Talk at Harvard University April 23. 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=WeMM-hL0KFY&feature=youtu.be> Linkki tarkistettu 22.2.2017
- Salminen, A. & Vaden, T. 2015. *Energy and experience: An essay in naftology*. Chicago & Alberta: M-C-M <http://www.mcmprime.com/files/Energy-and-Experience.pdf> Linkki tarkistettu 9.3.2017
- Salonen, A. & Bardy, M. 2015. Ekososiaalinen sivistys herättää luottamusta tulevaisuuteen. *Aikuiskasvatus* 35 (1), 4-15
- Sandel. M. 2013. *What money can't buy. The moral limits of markets*. New York: Farrar, Strauss and Giroux
- Sbert, J. M. 1996. Progress. Teoksessa Wolfgang Sachs (toim.). *Development dictionary. A guide to knowledge as power*. Johannesburg, London, New Jersey: Witwaterstrand University Press & Zed books Ltd, 192-205.
- Sen, A. 2009. *Identiteetti ja väkivalta*. Suom. Jussi Korhonen. Helsinki: Basam books
- Sen, A. 1990. Rational fools: A Critique of the behavioral foundations of economic theory. Teoksessa Jane J. Mansbridge (toim.) *Beyond self-interest*. Chicago: University of Chicago press, 25-43.
- Sennet, R. 2004. *Kunnioitus eriarvoisuuden maailmassa*. Tampere: Vastapaino
- Sennet, R. 2002. *Työn uusi järjestys. Miten kapitalismi kuluttaa ihmisen luonnetta*. Tampere: Vastapaino
- Shiva, V. 1999. *Earth democracy. Justice, sustainability, and peace*. Dehradun: Natraj Publishers
- Shiva, V. 1996. Resources. Teoksessa Wolfgang Sachs (toim.). *Development dictionary. A guide to knowledge as power*. Johannesburg, London, New Jersey: Witwaterstrand University Press & Zed books Ltd, 206-218.
- Sihvola, J. 2005. *Maailmankansalaisen etiikka*. Helsinki: Otava

- Sihvola, J. 2004. Alasdair MacIntyre moraalifilosofina. Teoksessa Alasdair MacIntyre *Hyveiden jäljillä. Moraaliteoreettinen tutkimus*. Suom. Niko Noponen. Helsinki: Gaudeamus, 7-13.
- Sihvola, J. 2003. Miksi talous jäi filosofian sokeaksi pisteeksi? Hyveen ja liiketoiminnan välisen kulun historiallinen tausta. Teoksessa Ilkka Haavisto (toim.) *Hyve ja markkinatalous*. Taloustieto Oy, 19-29. [http://www.eva.fi/wp-content/uploads/files/272\\_hyve\\_ja\\_markkinatalous2.pdf](http://www.eva.fi/wp-content/uploads/files/272_hyve_ja_markkinatalous2.pdf) Linkki tarkistettu 14.4.2017
- Sihvola, J. 1995. Suomalaisen laitoksen esipuhe. Teoksessa Charles Taylor. *Autenttisuuden etiikka*. Suom. Timo Soukola. Helsinki: Gaudeamus, 7-25.
- Siltala, J. 1996. Yksilöllisyyden historialliset ja psykologiset ehdot. Teoksessa Antti Hautamäki, Erik Lagerspetz, Juha Sihvola, Juha Siltala & Jarmo Tarkki. *Yksilö modernin murroksessa*. Helsinki: Gaudeamus, 117-204.
- Silvennoinen, O. & Tikka, M. & Roselius, A. 2016. *Suomalaiset fasistit. Mustan sarastuksen airuet*. Helsinki: WSOY
- Simola, H. 2015. *Koulutusihmeen paradoksit. Esseitä suomalaisesta koulutuspolitiikasta*. Vastapaino: Tampere
- Simola, H. 2004. Koulutuspolitiikan mieluunta. *Kasvatus* Vol.35(1), 3-4.
- Simola, H. 2001. Koulupolitiikka ja erinomaisuuden eetos. *Kasvatus* Vol.32(3), 290-297.
- Simmel, G. 2008 Sociology of competition. *Canadian Journal of Sociology* 33 (4), 957-978 <http://ejournals.library.ualberta.ca/index.php/CJS/article/view/4531/3663> Linkki tarkistettu 25.7.2009
- Simpson G. 1963. *Kebitys, luonto ja ihminen*. Suom. Anto Leikola. Helsinki: Weilin & Göös
- Singer, P. 1999. *Darwinian left. Politics, evolution and cooperation*. New haven: Yale University Press.
- Sipilä, J. 2017. Professori Jorma Sipilä: Talouseliitti ei kysy, miten isänmaalle käy. *Suomen kuvalehti*. Mieli-pide. <https://suomenkuvalehti.fi/jutut/kotimaa/mieli-pide-kotimaa/professori-jorma-sipila-talouseliitti-ei-kysy-miten-isänmaalle-kay/?shared=959770-767e0a8c-4> Linkki tarkistettu 7.3.2017.
- Skinnari, S. 2004. *Pedagoginen rakkaus. Kasvattaja elämän tarkoituksen ja ihmisen arvoituksen äärellä*. Jyväskylä: Ps-kustannus
- Skolimowski, H. 1984. *Ekofilosofia*. Suom. Taisto Nieminen. Helsinki
- Smith, A. 2002 *The wealth of nations. Representative selections*. Ed. Bruce Mazlish. New York: Dover publications
- Smith, A. 1982. *The theory of moral sentiments*. Online library of liberty. <http://oll.libertyfund.org/>
- Snyder, G. 2010. *Erämaan opetus*. Suom. Tero Tähtinen. Turku: Savukeidas kustannus
- Spencer, H. 1924. *Kasvatus tiedollisessa, siveellisessä ja ruumiillisessa subteessa*. Suom. O. Hannikainen. Porvoo: WSOY
- Spencer, H. 1884. *Man versus state*. <http://www.constitution.org/hs/manvssta.htm> Linkki tarkistettu 7.4.2010
- Steiner, T. 1987. *Henkisen tiedon tie*. Suom. Reijo Wilenius. Suomen antroposofinen liitto
- Suzuki, S. 2006. *Zen mieli – aloittelijan mieli*. Helsinki: Delfiini kirjat
- Taimni, I. K. 2002. *Joogan tiede*. Helsinki: Teosofinen seura
- Taylor, P. W. 1997. Luonnon kunnioittamisen etiikka. Teoksessa Markku Oksanen & Marjo Rauhala-Hayes (toim.) *Ympäristöfilosofia. Kirjoituksia ympäristönsuojelun eettisistä perusteista*. Helsinki: Gaudeamus
- Taylor, C. 1995. *Autenttisuuden etiikka*. Suom. Timo Soukola. Helsinki: Gaudeamus
- Taylor, C. 1994. The politics of recognition. Teoksessa Amy Gutmann (toim.) *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*. Princeton, New Jersey: Princeton university press, 25-73.

- Taylor, C. 1989. *Sources of the Self: Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. 1985. *Philosophy and the human sciences. Philosophical papers 2*. Cambridge: Cambridge University.
- Teivainen, T. 2013. *Yritysvastuun umpikuja*. Kalevi Sorsa säätiön julkaisuja 1/2013. Helsinki: Into
- Teivainen, T. 2002. *Enter economism, Exit politics. Experts, economic policy and the damage to democracy*. London; Zed books
- Tocqueville, A. 2006 *Demokratia Amerikassa*. Suom. Sami Jansson. Helsinki: Gaudeamus
- Toiskallio, J. 2016. Hyvä elämä, toimintakyky, sivistys. Teoksessa. Arto Mutanen, Mauri Kantola, Hannu Kotila & Liisa Vanhanen-Nuutinen (toim.) *Hyvä elämä, käytäntö, tutkimus ja ammatitpedagogiikka*. Turun ammattikorkeakoulun tutkimuksia 44. Turku, 47-68. <http://julkaisut.turkuamk.fi/isbn9789522166081.pdf> Linkki tarkistettu 5.5.2017
- Toiskallio, J. 1988. *Ihmisen kasvu ja kasvatus*. Porvoo: WSOY
- Toulmin, S. 1998. *Kosmopolis. Kuinka uusi aika bukkasi humanismin perinnön*. Suom. Matti Kinunen. Porvoo: WSOY
- Townsend, J. 1786 *A dissertation on the poor laws*. <http://socserv.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/townsend/poorlaw.html> Linkki tarkistettu 1.4.2010
- Trungpa, C. 2006. *Henkisen materialismin ylittäminen*. Suom. Mika Määttänen. Helsinki: Basam books
- Turunen, K. E. 1997. *Halut, arvot ja valta*. Jyväskylä: Atena
- Yesudian, S. R. & Haich, E. 1974. *Urheilu ja jooga*. Suom. Leena Reijonen. Helsinki: Otava
- Ylikoski, P & Kokkonen, T. 2009. *Evoluutio ja ihmistiede*. Helsinki: Gaudeamus
- Young, M. 1967. *Meritokratian nousu 1870–2033. Tutkielma koulutuksesta ja tasa-arvosta*. Helsinki: Weiling+Göös
- Valkama, P. & Virtanen, M. 2008. Kilpailuneutraaliteetti ja kilpailun vääristyminen. *Hallinnon tutkimus 27*
- Varela, F. 1999. *Ethical Know-How: Action, Wisdom and Cognition*. Stanford University Press.
- Varela, F. & Shear, J. 1999. *The view within. First-person approaches to the study of consciousness*. Exeter: Imprint
- Varjo, J. 2007. *Kilpailukykyvaltion koululainsäädännön rakentuminen. Suomen eduskunta ja 1990-luvun koulutuspoliittinen käänne*. Helsingin yliopisto Kasvatustieteen laitoksen tutkimuksia 209. Helsinki: Yliopistopaino. <https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/19851/kilpailu.pdf?sequence=1> Linkki tarkistettu 25.5.2017
- Vasara, E. 1992. Sotaa ja urheilua. Teoksessa Teijo Pyykkönen (toim.) *Suomi uskoi urheiluun. Suomen urheilun ja liikunnan historia*. Liikuntatieteellisen seuran julkaisu nro 131. Helsinki: Vap-kustannus, 303-316.
- Veblen, T. 2002. *Jontilas luokka*. Suom. T. Arppe & S. Riukulehto. Helsinki: Art House.
- Verhaeghe, P. 2014. *What about me? The struggle for identity in a market-based society*. Melbourne & London: Scribe
- Virkkunen, P. 1932. (toim.) *Kasvatus. Aakkeosellinen tietokirja kotia, koulua ja yhteiskuntaa varten*. Ensimmäinen osa. Helsinki: Otava
- von Wright, G. H. 2001. *Hyvän muunnelmat*. Helsinki: Otava
- von Wright, G. H. 1987. *Tiede ja ihmisjärki. Suunnistusyritys*. Helsinki: Otava.
- Värri, V. M. (tulossa) 2018. *Kasvatus ekokeriisin aikakaudella*. Tampere: Vastapaino
- Värri, V. M. 2012. Mielihyvän kultivointi – ekologisen sivistysprojektin filosofista hahmottelua. Teoksessa Atjonen Päivi (toim.) *Oppiminen ajassa – kasvatus tulevaisuuteen*. Joensuun vuoden

- 2011 kasvatustieteen päivien parhaat esitelmät artikkeleina. Jyväskylä: Suomen kasvatustieteellinen seura ry, 337-352. (Kasvatusalan tutkimuksia 61).
- Värri, V. M. 2011. Vastuu ihmisen mittana. Kasvatusteoreettisia ja filosofisia näköaloja ekologiselle sivistysprojektille. *Tiedepolitiikka* 4, 27–38.
- Värri, V. M. 2002. Kasvatus ja ”ajan henki” – tulkintoja psykokapitalismin armottomuudesta. *Aikuiskasvatus* 22 (2), 91-104.
- Värri, V. M. 1997. *Hyvä kasvatus - kasvatus hyvään. Dialogisen kasvatuksen filosofinen tarkastelu erityisesti vanhemmuuden näkökulmasta*. Tampere: Tampere University Press
- Värri, V. M. 1994. Menonin paradoksi "neliulotteisessa" kasvatustodellisuudessa. *Niin & Näin* Vol. 2, 58-59
- Wallace, A. 2004. *Buddhalainen mielenharjoitus*. Suom. Kaya Brandt. Helsinki: Basam books
- Warren, K. 1990. The power and the promise of ecological feminism. *Environmental ethics* Vol.12(3), 125-146.
- Watson, N. J. & Weir, S. & Friend, S. 2005. The development of muscular Christianity in Victorian Britain and beyond. *Journal of religion and society*. Vol.7, 1-21.
- White, L. 1997. Ekologisen kriisin historialliset juuret. Teoksessa Markku Oksanen & Marjo Rauhala-Hayes (toim.) *Ympäristöfilosofia. Kirjoituksia ympäristönsuojelun eettisistä perusteista*. Helsinki: Gaudeamus, 21-33.
- Wilber, K. 2011. *Rajaton viisaus. Idän ja lännen lähestymistapoja henkilökohtaiseen kasvuun*. Helsinki: Basam books
- Wilber, K. 2009. *Kaiken lyhyt historia*. Suom. Juha-Pekka Jakonen. Helsinki: Basam books
- Wilenius, R. 1987. *Kasvatuksen ehdot. Kasvatusfilosofian luonnos*. Jyväskylä: Atena
- Wilenius, R. 1982. *Ihminen ja sivistys*. Jyväskylä: Gummerus.
- Willard, C. 2010. *Child's mind. Mindfulness practices to help our children be more focused, calm, and relaxed*. Berkeley, California: Parallax press
- WFP 2017. Yhdistyneiden kansakuntien Maailman ruokaohjelma. <http://fi.wfp.org/node/16139> Linkki tarkistettu 17.2.2017
- WWF 2016. Maailman ylikulutuspäivä on tänään - jos kaikki kuluttaisivat kuin suomalaiset, tarvittaisiin 3,4 maapalloa. <https://wwf.fi/wwf-suomi/viestinta/uutiset-ja-tiedotteet/Maailman-ylikulutuspaiva-on-tanaan---jos-kaikki-kuluttaisivat-kuin-suomalaiset--tarvittaisiin-3-4-maapalloa-2837.a> Linkki tarkistettu 19.4.2017
- Yle 2016. Vuoden uusiutuvat luonnonvarat on nyt käytetty – nykykulutuksella tarvitsisimme 1,6 maapalloa. *Yle uutiset*. <http://yle.fi/uutiset/3-9078618> Linkki tarkistettu 20.2.2017
- Yle 2015. Finlandia-voittaja Laura Lindstedt suomii kovasanaisesti hallitusta. *Yle uutiset*. <http://yle.fi/uutiset/3-8484099> Linkki tarkistettu 20.3.2017