

**John Rawlsin oikeudenmukaisuusteorian kosmopoliittinen  
soveltaminen**

TONY PELKONEN

Tampereen yliopisto  
Yhteiskuntatieteiden tiedekunta  
Filosofian pro gradu -tutkielma  
Marraskuu 2017

## Sisällysluettelo

1.	Johdanto .....	3
1.1.	Tutkimusaihe ja tutkimuskysymys.....	3
1.2.	Tutkimuskirjallisuus ja tutkielman rakenne .....	8
2.	Oikeudenmukaisuus moniarvoisessa liberaalidemokraattisessa yhteiskunnassa.....	11
2.1.	Rawlsin kansallisen teorian taustaa.....	11
2.2.	Yhteiskunnan perusrakenne oikeudenmukaisuuden kohteena ja yhteiskunta reiluna yhteistyön järjestelmänä.....	17
2.3.	Kansalaisten tasa-arvosta ja vapaudesta .....	19
2.4.	Oikeudenmukaisuuden kaksi periaatetta.....	21
2.5.	Alkuasetelma.....	24
2.6.	Moraalisesti mielivaltaiset asiat .....	29
3.	Oikeudenmukaisuus moniarvoisessa kansojen yhteisössä.....	31
3.1.	Kansainvälisen oikeudenmukaisuuden erilaiset muotoilut ja Kansojen oikeuden taustaa	31
3.2.	Kansat ja valtiot .....	34
3.3.	Liberaalien kansojen kaksi alkuasetelmaa ja kansojen oikeuden periaatteet.....	36
3.4.	Kelvolliset kansat ja ei-liberaali alkuasetelma.....	41
4.	Rawlsin kansallisen teorian kosmopoliittinen soveltaminen .....	43
4.1.	Rawlsilainen kosmopolitanismi .....	43
4.2.	Normatiivinen individualismi ja universalismi.....	48
4.3.	Suvaitsevaisuus, sen rajat ja ongelmat .....	58
5.	Globaali distributiivinen oikeudenmukaisuus.....	67
5.1.	Rawlsin argumentti kansainvälisen ja globaalin distributiivisen oikeudenmukaisuuden torjumiseksi.....	67
5.2.	Keskinäisriippuvuus ja globaali perusrakenne.....	71
5.3.	Rawlsin ja Millerin selittävä nationalismi .....	86
5.4.	Luonnonvarojen jakautumisen ja kansallisuuden määräytymisen moraalinen mielivaltaisuus .....	92

6.	Globaalit instituutiot kosmopoliittisessa järjestelmässä .....	99
6.1.	Maailmanhallituksesta ja sen epätoivottavuudesta .....	99
6.2.	Rawlsilaisen kosmopolitanismin instituutiot .....	105
7.	Johtopäätökset.....	109
	Lähteet.....	113

# 1. Johdanto

## 1.1. Tutkimusaihe ja tutkimuskysymys

Tämä tutkielma tarkastelee yhdysvaltalaisen politiikan filosofin John Rawlsin (1921–2002) ajattelua ja sen kosmopoliittista soveltamista. Rawlsin äärimmäisen vaikutusvaltaisen liberalismiin perinteeseen asemoituvan filosofian sanotaan herättäneen uudelleen henkiin sekä poliittisen filosofian että yhteiskuntasopimusteoreettisen tradition, joista etenkin jälkimmäisen uumoiltiin jo kuolleen ja jääneen lopullisesti filosofian historiaan. Rawlsin ajattelun ja eri teokset sitovat temaattisesti yhteen oikeudenmukaisuuden tarkastelu ja metodologisesti yksimielisen sopimuksen idealle perustuva argumentaatio. Rawls julkaisi kolme pääteosta, joista järjestyksessä kaksi ensimmäistä *Oikeudenmukaisuusteoria* (alkup. *A Theory of Justice*, 1971) ja vielä suomentamaton *Political Liberalism* (1993) käsittelevät oikeudenmukaisuutta yksittäisen liberaalidemokraattisen yhteiskunnan näkökulmasta. Näissä teoksissa Rawls pohtii, millainen on oikeudenmukainen yhteiskunta ja miten yhteiskuntaa säätelevät periaatteet voidaan oikeuttaa.<sup>1</sup> Uransa loppuvaiheissa Rawls laajensi oikeudenmukaisuuskäsitystään myös kansainväliseen oikeudenmukaisuuteen teoksessaan *Kansojen oikeus* (alkup. *The Law of Peoples*, 1999), joka käsittelee sitä, millaisin periaatein erilaisten yhteiskuntien muodostamaa kansainvälistä järjestelmää on säädeltävä, jotta sitä voidaan pitää oikeudenmukaisena.<sup>2</sup>

Yksilökeskeisessä kansallisessa teoriassaan Rawls muotoilee oikeudenmukaisuuden kaksi periaatetta, joiden on hänen mukaansa säädeltävä oikeudenmukaista liberaalidemokraattista yhteiskuntaa ja sen instituutioita. Oikeudenmukaisuuden ensimmäinen periaate takaa kaikille yhteiskunnan jäsenille yhtäläiset vapausoikeudet, kuten esimerkiksi poliittiset vapaudet ja yhdenvertaisuuden lain edessä. Toinen periaate on kaksiosainen. Sen ensimmäinen osa pyrkii takaamaan kaikille yhtäläiset mahdollisuudet tavoitella esimerkiksi koulutusta ja erilaisia yhteiskunnallisia asemia. Periaatteen jälkimmäinen osa puolestaan asettaa rajat ja ehdot ihmisten

---

<sup>1</sup> Samuel Freemanin mukaan Rawlsin tavoitteena oli oikeuttaa perustuslaki, joka muistuttaa hyvin paljon Yhdysvaltojen perustuslakia. Freeman väittää, että vaikka tämä ei ollut eksplisiittisesti Rawlsin tavoite, niin hän siitä huolimatta piti Yhdysvaltojen järjestelmää sellaisena, jossa hänen käsityksensä ihmisten vapausoikeuksista ja mahdollisuuksien tasa-arvosta toteutuvat paremmin kuin muissa demokraattisissa malleissa. Suurin ero Yhdysvaltojen olemassa olevan järjestelmän ja Rawlsin teorian välillä on siinä, miten ne suhtautuvat ihmisten sosioekonomisten asemien eroihin ja niiden merkitykseen oikeudenmukaisuuden näkökulmasta. (Freeman 2007, xi–xii.)

<sup>2</sup> Terho Pursiainen on kääntänyt teoksen *A Theory of Justice* vuonna 1988 ja Leo Näreaho on kääntänyt teoksen *The Law of Peoples* vuonna 2007. Rawlsia käsittelevässä suomenkielisessä tutkimuskirjallisuudessa on esitetty myös vaihtoehtoisia käännöksiä Rawlsin peruskäsitteistä, mutta pitäydyn tässä tutkielmassa Pursiaisen ja Näreahon suomennoksissa selkeyden vuoksi. Näreaho on suomentanut myös monet *Political Liberalism* -teoksen keskeisistä käsitteistä, koska niillä on merkittävä rooli Rawlsin kansainvälisessä teoriassa.

väliselle sosioekonomiselle eriarvoisuudelle. (Rawls 2001, 42–43.) Rawlsin filosofiassa kansallinen ja kansainvälinen ovat radikaalisti toisistaan eroavia oikeudenmukaisuuden alueita, joita säätelevät täysin erilaiset periaatteet. *Kansojen oikeus* onkin perustaltaan valtiokeskeinen eli siinä muotoillut periaatteet määrittelevät ensisijaisesti yhteiskuntien oikeudet suhteessa omiin kansalaisiinsa ja toisiin yhteiskuntiin. Näin ollen kansainvälinen oikeudenmukaisuus ei perustu edellä kuvatuille oikeudenmukaisuuden kahdelle periaatteelle, vaan tällä kertaa periaatteita on kahdeksan. Näistä voidaan nostaa esiin esimerkiksi kansakuntien itsemääräämisoikeutta korostava periaate, sodansäännöt määrittelevä periaate ja kansakuntien kansalaisten perusihmisoikeudet turvaava periaate. (Rawls 2007, 51–52.)

Jo kuitenkin *Oikeudenmukaisuusteorian* ilmestymisen jälkeen käynnistyi keskustelu siitä, millaisen muodon Rawlsin teoria saisi, jos hänen kansallisen teoriansa perusideoita sovellettaisiin johdonmukaisesti globaaliin järjestelmään. Rawlsin kansallisen teorian lähtökohdakseen ottaneet rawlsilaiset kosmopolitanistit<sup>3</sup> väittivät Charles Beitzin ja Thomas Poggen johdolla, että Rawlsin kansallista teoriaa on johdonmukaisinta soveltaa sellaisenaan globaaliin järjestelmään ja järjestää koko maailma oikeudenmukaisuuden kahden periaatteen mukaisesti. Kosmopolitanismi voidaan määritellä normatiiviseksi näkökannaksi, jonka mukaan jokaisella ihmisellä on yhtäläinen moraalinen arvo, mikä pitää huomioida tasa-arvoisesti riippumatta siitä, minne kukin sijoittuu maapallolla (Brock 2015, 62). Pogge on esittänyt varsin yleisesti hyväksytyyn näkemykseen nykyaikaisen kosmopolitanismin eri muotojen<sup>4</sup> jakamista perusideoista. Ensimmäinen on individualismi: yksilöllä on ensisijainen moraalinen arvo. Esimerkiksi perheillä, valtioilla tai kulttuurisilla yhteisöillä on moraalin näkökulmasta merkitystä vain epäsuorasti niiden jäsenten kautta. Toinen perusidea on universaalius: moraalinen arvo kiinnittyy jokaiseen elävään ihmiseen yhtäläisesti. Ja viimeinen on yleisluonteisuus: ihmisten moraalinen arvo on ensisijainen jokaiselle – ei vain esimerkiksi heidän maanmiehilleen tai kansauskojilleen. (Pogge 1992, 48.) Kosmopolitanismin näkökulmasta oikeudenmukaisuuden ja sen periaatteiden on siis ylitettävä valtioiden rajat ja koskettava jokaista

---

<sup>3</sup> Michael Blake ja Patrick Taylor Smith käyttävät termiä ”rawlsian kosmopolitanism” eli rawlsilainen kosmopolitanismi kuvaamaan näkemyksiä, joissa kannatetaan Rawlsin kansallisten teorian globalisointia ja/tai joissa sitä pidetään parempana vaihtoehtona kuin Rawlsin omaa ehdotusta (Blake & Smith, 2015). Tässä työssä termiä käytetään samassa merkityksessä, mutta on kuitenkin korostettava, että ne filosofit, jotka lasketaan kuuluvaksi tähän joukkoon ovat saattaneet muissa kuin Rawlsia käsittelevissä kirjoituksissaan esittää aivan toisenlaisen teorian kansainvälisestä tai globaalista oikeudenmukaisuudesta. Heitä kuitenkin yhdistää vähintäänkin käsitys Rawlsin kansallisen teorian kosmopoliittisen soveltamisen mielekkyydestä Rawlsin teoreettisen viitekehyksen näkökulmasta.

<sup>4</sup> Kosmopolitanismiin sisältyy monenlaisia muotoja ja sillä on pitkä historia. Filosofian historiassa varhaisimpina kosmopolitanismin puolustajina on pidetty kyynikkojen koulukuntaan kuuluvaa Diogenes Sinopelaista ja stoalaisia, kuten Ciceroa. Nykyaikaiset kosmopolitanistit voidaan jakaa karkeasti utilitaristisiin - (esim. Peter Singer), oikeusperustaisiin - (esim. Henry Shue ja myöhemmin Thomas Pogge), kantilaisiin - (esim. Onora O'Neill), toimintakyky- (esim. Martha Nussbaum) ja sopimusteorioihin (esim. rawlsilainen kosmopolitanismi). (Brock 2015, 61–63.)

ihmistä globaalisti (Tan 2004, 1). Rawlsilaisten kosmopolitanistien näkemyksen mukaan Rawlsin kansallinen teoria ja siihen sisältyvät oikeudenmukaisuuden kaksi periaatetta tulee globalisoida sellaisenaan: heidän mukaansa yhteiskuntien rajoja ei pidä nähdä jonkinlaisina oikeudenmukaisuuden rajalinjoina, vaan oikeudenmukaisuuden kahta periaatetta pitää soveltaa koko maailmaan ja niiden vaikutusalueeseen pitää kuulua kaikki ihmiset yhtäläisesti (Blake & Smith, 2015).

On heti tärkeää nostaa esiin keskeinen ero kosmopolitanistien ja Rawlsin teorioiden välillä, joka tiivistyy kansainvälisen ja globaalien oikeudenmukaisuuden määrittelyissä. Erilaiset kansainvälisen oikeudenmukaisuuden (international justice) teoriat, kuten Rawlsin teoria, käsittelevät oikeudenmukaisuutta valtiokeskeisesti, eli niissä tarkastellaan valtioiden välistä oikeudenmukaisuutta: nämä näkemykset pitävät ensisijaisina moraalisisina toimijoina valtioita ja niiden ensisijainen huolenaihe on valtioiden intressit. Kansainvälisen oikeudenmukaisuuden teorioissa määrätään velvollisuuksia ja annetaan oikeuksia valtioille ihmisten kollektiiveina. Globaalia oikeudenmukaisuutta (global justice) käsittelevät teoriat sen sijaan tarkastelevat valtioita ja niiden intressejä vain epäsuorasti niiden jäsenten kautta: näiden näkemysten mukaan ensisijaisesti on tarkasteleva yksilöiden intressejä globaalisti. Tällaiset teoriat, kuten kosmopolitanismin erilaiset muodot, pyrkivät luomaan oikeudenmukaisen globaalien järjestelmän, jossa yksilön intressit voivat toteutua. (Brock 2017.)

Rawlsia ja nykyaikaista kosmopolitanismia kuitenkin yhdistää se, että ne molemmat ponnistavat samasta angloamerikkalaisen liberalismien traditiosta. Rawlsin tavoin monet kosmopolitanistit puolustavat liberalismien ihanteita eli yksilöiden vapautta ja tasa-arvoa, joiden toteutumista ne pitävät oikeudenmukaisuuden toteutumisen perusehtoina. On kuitenkin tärkeää huomata, että kaikki liberalistit eivät kuitenkaan kannata kosmopolitanismia eli kaikkien liberalistien mukaan liberaaleja periaatteita ei pidä sellaisenaan soveltaa globaalisti.<sup>5</sup> (Caney 2005, 5.)

---

<sup>5</sup> *Kansojen oikeutta* on paikoin tulkittu jopa niin, että teoksessaan Rawls torjuu täysin käsityksen liberaalien arvojen universaaliudesta ja tuo täten teoriakokonaisuutensa osaksi kommunitaristisia piirteitä. Tämä väite perustuu siihen, että kansainvälisessä teoriassaan Rawls esittää, että kaikki yhteiskunnat ja ihmiset eivät välttämättä kaikissa paikoissa ja kaikkina aikoina halua sitoutua liberaalidemokraattisiin arvoihin. Näitä erilaisia näkemyksiä moraalista ja oikeudenmukaisuudesta on hänen mukaansa suvaittava tietyin ehdoin ja hyväksyttävä ne tasa-arvoisiksi toimijoiksi maailmassa liberaalien yhteiskuntien rinnalle. Tämä on mielenkiintoinen väite, koska kommunitarismi on syntynyt vastareaktionä Rawlsin *Oikeudenmukaisuusteorialle* ja siihen sisältyvälle universalismille. Rawls esittää teoksessa liberaalin oikeudenmukaisuusteorianä universalisti totenä näkemyksenä oikeudenmukaisuudesta. Kommunitaristien mukaan esimerkiksi käsitykset moraalista syntyvät osana sitä viitekehystä, johon ne liittyvät ja oikeudenmukaisuuden kriteerit syntyvät osaksi esimerkiksi tietyn yhteiskunnan tradition kautta. Näin ollen liberaalit oikeudenmukaisuuden periaatteet eivät voi toimia universalisti kaikkien yhteiskuntien oikeudenmukaisuuden kriteereinä. (Bell 2016.)

*Kansojen oikeudessa* Rawls esitti pitkään odotetun vastauksen kosmopolitanisteille. Teoksessaan Rawls eksplisiittisesti torjuu kansallisen teoriansa globaalien tai toisin sanoen kosmopoliittisen soveltamisen ja asemoi teoksessa esittämänsä mallin vastakkain kosmopolitanistien ehdotuksen kanssa. Tyypillisesti tutkimuskirjallisuudessa eritellään kolme argumenttia, joiden perusteella Rawls hylkää kansallisen teoriansa globalisoinnin. Ensimmäiseksi hän vetoaa kansainvälisen suvaitsevaisuuden ideaan. Hänen mukaansa rawlsilaisen kosmopolitanismin tuloksena olisi globaali liberaalidemokraattinen järjestelmä, johon ei mahtuisi muille arvoille ja periaatteille perustuvia yhteiskuntia. Rawls väittää, että koska liberalismiin sisältyy tietynlainen suvaitsevaisuuden idea, niin sen on sallittava erilaisten yhteiskuntajärjestelmien olemassaolo ja otettava huomioon, että kaikki ihmiset ja yhteiskunnat eivät pidä vapautta ja tasa-arvoa tärkeimpinä arvoinaan. Erilaisia yhteiskuntia on suvaittava ja niiden erilaisia arvoja on kunnioitettava, mikäli ne eivät ole uhkaksi kansainväliselle järjestykselle ja omille kansalaisilleen. (Rawls 2007, 106–108.) Toiseksi Rawls esittää, että hänen kansallisen teoriansa kosmopoliittinen soveltaminen tarkoittaisi maailmanhallituksen perustamista, jota hän pitää käytännössä mahdottomana toimivalla tavalla toteuttaa ja myös epätoivottavana lopputuloksena (Rawls 2007, 51). Hän muotoilee myös erityisesti kansainväliseen ja globaaliin distributiivisen oikeudenmukaisuuteen<sup>6</sup> kohdistetun kritiikin, jossa hän väittää, että syyt yhteiskunnan taloudelliselle kehitystasolle löytyvät sen sisäisestä tekijöistä, kuten sen poliittisesta kulttuurista, jonka seurauksena kansojen oikeudessa ei voida löytää perusteita kansainvälisille tai globaaleille distributiivisille periaatteille (Rawls 2007, 144–150).

Näiden argumenttien pätevyyttä on arvioitu paljon *Kansojen oikeuden* ilmestymisen jälkeen. Osa aiheeseen perehtyneistä on pitäneet Rawlsin kosmopolitanismin torjumiseksi esittämiä perusteita vakuuttavina, mutta monet, kuten rawlsilaisen kosmopolitanismin puolustajat, ovat löytäneet näistä väitteistä paljon kritisoitavaa. Rawlsin ja hänen puolustajiensa argumentit eivät ole vielä onnistuneet vakuuttamaan Rawlsin kosmopolitanisti kriitikoita, vaan he ovat pitäneet tiukasti kiinni kannassaan. Tässä tutkielmassa perehdytään tähän debattiin, siihen sisältyviin argumentteihin ja pohditaan Rawlsin kansallisen teorian kosmopoliittisen soveltamisen mielekkyyttä.

---

<sup>6</sup> Distributiivisen oikeudenmukaisuuden teorioilla viitataan tyypillisesti teorioihin, jotka ottavat kantaa siihen, miten yhteiskunnassa, kansalainvälisesti tai globaalisti syntyvien hyötyjen ja rasitteiden tulisi jakautua, jotta tätä jakoa voidaan pitää oikeudenmukaisena. Erilaisilla näkemyksillä on erilainen käsitys siitä, *minkä* jakautumiseen on kiinnitettävä erityisesti huomiota: teorioissa voidaan käsitellä esimerkiksi tulojen, varallisuuden mahdollisuuksien tai hyvinvoinnin jakautumista. Samaten myös jakamisen *perusteista* on erimielisyyttä: teorioissa voidaan puolustaa tasa-arvon tai esimerkiksi yksilön ominaisuuksien merkitystä ihmisten jako-osuuksien määrittäjänä. Angloamerikkalaisessa filosofiassa distributiivista oikeudenmukaisuutta käsitellään usein taloudellisen oikeudenmukaisuuden näkökulmasta eli sitä, miten taloudellisen toiminnan hyödyt ja rasitteet tulisi jakaa esimerkiksi yhteiskuntaan kuuluvien kesken. (Lamont & Favor, 2017.)

Tämän alustuksen saattelemana, tutkielman taustalla olevan tutkimuskysymyksen voi muotoilla seuraavalla tavalla: voiko John Rawlsin kansallista oikeudenmukaisuusteoriaa soveltaa kosmopoliittisesti? Tähän kysymykseen etsitään työssä vastausta käsittelemällä Rawlsin ja rawlsilaisten kosmopolitanistien aiheesta käymää debattia. Tutkielmassa tarkastellaan Rawlsin kosmopolitanismin torjumiseksi esittämiä argumentteja ja rawlsilaisten kosmopolitanistien niihin kohdistamaa kritiikkiä sekä samalla rawlsilaista kosmopolitanismia puoltavia argumentteja. Tutkielmassa painotetaan Rawlsin argumenttien pätevyyden tarkastelua erityisesti siitä näkökulmasta, tuottaako Rawlsin kansallinen ja kansainvälinen teoria johdonmukaisen kokonaisuuden. Tämän lisäksi pohditaan myös Rawlsin tekemien empiiristen väitteiden uskottavuutta ja sitä, onko kosmopolitanismin välttämätön lopputulos maailmanhallituksen perustaminen. Samalla tarkastellaan tuottaako kosmopolitanistien ehdottama ratkaisu johdonmukaisemman ja uskottavamman kokonaisuuden suhteessa Rawlsin kansallisessa teoriassa esittämiin perusideoihin, jos sitä verrataan Rawlsin omaan ratkaisuun.

Rawlsin ajattelulla on ollut valtava vaikutus erityisesti angloamerikkalaiseen filosofiaan, mutta Suomessa hänestä on kirjoitettu suhteellisen vähän ja silloinkin keskittyen lähinnä hänen kansalliseen teoriaansa. Uudempana esimerkkinä voidaan nostaa esiin Jukka Mäkisen ja Heikki Saxénin toimittama vuonna 2013 ilmestynyt Rawlsin filosofiaa käsittelevä artikkelikokoelma nimeltä *John Rawlsin filosofia: Oikeudenmukaisuus moniarvoisessa yhteiskunnassa*. Kyseinen teos on monella tapaa hyvin ansioitunut ja välttämätöntä lukemistoa kaikille Rawlsista kiinnostuneille, mutta siinäkin on omistettu ainoastaan yksi artikkeli Rawlsin kansainväliselle teorialle, joka sekin jää varsin pinnalliseksi yleisesitykseksi.<sup>7</sup> Suomalaisessa tutkimuksessa Rawlsin kansainvälinen teoria onkin jäänyt vähemmälle huomiolle, jonka takia esimerkiksi tämän työn aiheena olevaa debattia tai sen keskeisiä argumentteja ei ole spesifisti tarkasteltu suomenkielisessä tutkimuskirjallisuudessa.<sup>8</sup> Yksi tämän tutkielman tarkoituksista onkin osaltaan täyttää tuota aukkoa tuottamalla kuvaus tämän keskustelun keskeisimmistä argumenteista. Tähän tavoitteeseen päästään kuitenkin tutkielman ensisijaisen tehtävän eli tutkimuskysymykseen vastaamisen sivutuotteena. Tutkielman tärkein tavoite onkin sanoa jotain yleisemmin Rawlsin filosofian luonteesta, hänen kansallisen ja kansainvälisen teorian suhteesta sekä hänen ajattelunsa suhteesta kosmopolitanismiin.

---

<sup>7</sup> Ks. Sihvola 2013.

<sup>8</sup> Ks. esim. Juha Räikän (1996, 68–71) artikkeli ”John Rawls ja kansainvälinen oikeudenmukaisuus”, jossa Räikkä sivuaa aihetta lyhyesti, mutta ei paneudu esimerkiksi rawlsilaisten kosmopolitanistien argumentteihin tarkemmin. Myös Juha Sihvola (2004, 182; 201–202) nostaa debatin esiin teoksessaan *Maailmankansalaisen etiikka*, mutta tässäkin tapauksessa aihe jää sivuhuomautukseksi.



## 1.2. Tutkimuskirjallisuus ja tutkielman rakenne

Tutkielmani perustan luovat jo edellä mainitut Rawlsin pääteokset *Oikeudenmukaisuusteoria*, *Political Liberalism* ja erityisesti hänen kansainvälisen teoriansa esittelevä *Kansojen oikeus*. Teoksista ensimmäiseksi mainittu *Oikeudenmukaisuusteoria* on valtavan laaja kokonaisuus, jossa Rawls esittää kansallisen teoriansa ensimmäisessä muodossaan. *Political Liberalism* -teoksen ympärillä käydään edelleen keskustelua siitä, miten siinä esitetyt ajatukset suhteutuvat Rawlsin ensimmäisen teoksen kanssa, mutta selvää on, että hän muokkaa näkemystään merkittäväällä tavalla ja käsittelee oikeudenmukaisuutta erilaisesta näkökulmasta kuin edeltävässä teoksessa. *Kansojen oikeus* puolestaan on omistettu täysin kansainväliselle oikeudenmukaisuudelle ja se laajentaa Rawlsin perusideoita kansainvälisen oikeudenmukaisuuden alueelle.

Näiden teosten lisäksi hyödynnän Rawlsin kansallisen perusideoiden kuvauksessa *Oikeudenmukaisuusteorian* käsityksiä uudistavaa ja korjaavaa teosta *Justice as Fairness* (2001). Kyseessä on Erin Kellyn toimittama teos, jossa Rawls esittää hyvin selkeässä ja tiiviissä muodossa kansallisen teoriansa ydinajatuksia samalla tehden niihin korjauksia *Political Liberalism* -teoksen hengessä. Kellyn (2001, xi–xiii) mukaan teos jäi paikoin keskeneräiseksi, mutta tämän tutkielman kannalta oleelliset luvut Rawls sai valmiiksi ennen kuolemaansa ja hyväksyi itse toimittajan niihin tekemät editorialiset muutokset. Teos saattaa yhteen *Oikeudenmukaisuusteorian* perusideat *Political Liberalism* -teoksen kanssa, joten sen käyttäminen on hyödyllistä ja monin paikoin välttämätöntä, jotta voimme saada täydellisen kuvan siitä, millaisen muodon Rawlsin filosofia lopulta sai.

Rawlsilaisten kosmopolitanistien teoksista voidaan tässä yhteydessä nostaa esiin kaikkein keskeisimmät. Ensimmäiseksi on mainittava Charles Beitzin teos *Political Theory and International Relations* (1979/1999)<sup>9</sup> ja Thomas Poggen teos *Realizing Rawls* (1989), jotka ovat tärkeässä osassa tässä työssä. Kyseiset teokset ovat luoneet pohjan rawlsilaisten kosmopolitanistien ja Rawlsin käymälle keskustelulle, mutta samalla ne ovat myös yleisesti kosmopolitanismin klassikoita, joihin viitataan usein globaalia oikeudenmukaisuutta koskevassa keskustelussa. Näiden teoksien lisäksi suuri merkitys on myös heidän muilla Rawlsin kansainvälistä teoriaa kommentoivilla artikkeleillaan, kuten Beitzin ”Cosmopolitan Ideals and National Sentiment” (1983) ja ”Rawls’s Law of Peoples” (2000). Poggen laajasta Rawlsia käsittelevästä ja kommentoivasta tuotannosta voidaan mainita artikkeli ”An Egalitarian Law of Peoples” (1994) ja *World Poverty and Human Rights* -teos (2002),

---

<sup>9</sup> Alkuperäinen teos ilmestyi vuonna 1979. Vuonna 1999 julkaistu uusi painos sisältää suhteellisen laajan uuden jälkikirjoituksen, jossa Beitz vastaa teoksen saamaan kritiikkiin ja korjaa joitain näkemyksiään.

jotka tarkastelevat esimerkiksi Rawlsin distributiiviseen käsitykseen liittyviä ongelmia. Pogge esittää myös mielenkiintoisia väitteitä Immanuel Kantin suhteesta kosmopolitanismiin vuonna 2009 ilmestyneessä artikkelissaan ”Kant’s Vision of a Just World Order”.

Näiden lisäksi työssäni hyödynnetään muiden keskeisten rawlsilaisten kosmopolitanistien teoksia ja artikkeleita. Ensimmäiseksi voidaan nostaa esiin Darrel Moellendorfin vaikutusvaltainen *Cosmopolitan Justice* (2002) ja erityisesti sen Rawlsin teorian individualistista perustaa käsittelevä osuus. Tärkeä on myös Kok-Chor Tanin ansioitunut teos *Justice Without Borders* (2004), joka käsittelee laajasti kosmopolitanismia myös Rawlsin teorian näkökulmasta. Tämän lisäksi on mainittava myös Tanin ”The Problem of Decent Peoples” (2006), jossa hän kyseenalaistaa sen, miten Rawls soveltaa suvaitsevaisuutensa ideaa kansainväliseen viitekehykseen. Keskeinen on myös Simon Caneyn *Justice Beyond Borders* (2005), jossa hän nostaa esiin monia Rawlsin teoriaan yleisesti liittyviä ongelmia: erityisen tärkeitä ovat Caneyn huomautukset Rawlsin kansalliseen teoriaan sisältyvästä universalismista. Myös Allen Buchananin teksteillä on tärkeä rooli tässä työssä. Niistä voidaan mainita artikkeli ”Rawls’s Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World” (2000), jossa Buchanan kritisoi *Kansojen oikeutta* laajasti kosmopoliittisesta näkökulmasta. Andrew Kuper puolestaan esittää artikkelissaan ”Rawlsian Global Justice: Beyond the Law of Peoples to a Cosmopolitan Law of Persons” (2000), että voidaan löytää myös uskottavat empiiriset perusteet soveltaa Rawlsin teoriaan kosmopoliittisesti.

*Kansojen oikeudella* on myös puolustajansa. Leif Wenar puolustaa Rawlsin kansainvälistä teoriaa artikkelissaan ”Why Rawls is Not a Cosmopolitan Egalitarian” (2006) Rawlsin metaeettiseen oikeuttamisen menetelmään vedoten. Samanlaista strategiaa käyttää myös monissa yhteyksissä Rawlsin käsityksiä puolustanut Martin A. Reidy artikkelissaan ”Rawls on International Justice: A Defense” (2004). David Miller puolestaan puolustaa Rawlsin kollektiivisen vastuun ideaa ja kehittää sitä artikkelissaan ”Collective Responsibility and International Inequality in The Law of Peoples” (2006). Monilla eri filosofian osa-alueilla kunnostautunut Thomas Nagel puolestaan esittää mielenkiintoisen haasteen rawlsilaisille kosmopolitanisteille artikkelissaan ”The Problem of Global Justice” (2005), jossa hän muotoilee kiinnostavan tulkinnan Rawlsin oikeudenmukaisuuskäsityksestä.

Tutkielman kontekstin luomisessa ja *Kansojen oikeuden* taustoittamisessa tärkeä rooli on erityisesti David Boucherin artikkelilla ”Uniting What Right Permits with What Interest Prescribes: Rawls’s Law of Peoples in Context” (2006) ja Samuel Freemanin teoksella *Rawls* (2007). Rawlsin kansallisen

teorian taustoittamisessa hyödynnetään esimerkiksi Kaisa Herneen teosta *Mitä oikeudenmukaisuus on?* (2012) ja Paul Weithmanin artikkelia “Legitimacy and the Project of Political Liberalism” (2015).

Tutkimuskirjallisuuden esittelyn lisäksi on sanottava myös muutama sana työn rakenteesta. Johdannon ja johtopäätösten lisäksi tutkielma koostuu viidestä luvusta. Luvut kaksi ja kolme ovat taustoittavia lukuja, jotka pohjustavat varsinaisia käsittelylukuja. Luvussa kaksi paneudutaan Rawlsin kansallisen teorian perusideoihin ja luvussa kolme esitellään hänen kansainvälisen teorian keskeisimmät elementit.<sup>10</sup> Näiden lukujen tehtävänä on taustoittaa varsinaisia käsittelylukuja, liittämään aihe poliittisesta filosofiasta käydyn keskustelun kontekstiin ja samalla luoda lukijan näkökulmasta tärkeää vertailupohjaa luvuille, joissa Rawlsin argumentaatioon pureudutaan tarkemmin.

Taustoittavien lukujen jälkeen työssä siirrytään tarkastelemaan Rawlsin argumentteja, jotka hän esittää rawlsilaisen kosmopolitanismin torjumiseksi ja niihin kohdistettua kritiikkiä. Luvussa neljä tutustutaan lähemmin rawlsilaiseen kosmopolitanismiin (4.1.), tarkastellaan Rawlsin kansallisen ja kansainvälisen teorian välistä keskeistä epäsymmetriaa ja sen oikeuttamiseksi esitettyjä väitteitä (4.2.) sekä pohditaan hänen suvaitsevaisuuskäsitykseensä perustuvan argumentin pätevyyttä. (4.3.).

Luvussa viisi puolestaan käsitellään Rawlsin kansainvälisen ja globaalin distributiivisen oikeudenmukaisuuden torjumiseksi esittämää argumenttia (5.1.). Tätä lähestytään ensimmäiseksi Beitzin ja Poggen rawlsilaista kosmopolitanismia puoltavien argumenttien kautta (5.2.). Tämän jälkeen paneudutaan David Millerin esittämään *Kansojen oikeuden* puolustukseen (5.3.). Tästä siirrytään pohtimaan sitä, voiko Rawlsin valtiokeskeisestä lähtökohdasta käsin oikeuttaa jonkinlaisia distributiivisia periaatteita. Aihetta lähestytään tarkastelemalla rawlsilaisten kosmopolitanistien käsitystä luonnonvarojen jakautumisen ja kansallisuuden määräytymisen moraalista mielivaltaisuudesta (5.4.).

---

<sup>10</sup> Rawlsiin perehtyneet lukijat tulevat huomaamaan, että näiden alustuslukujen ulkopuolelle on jäänyt monia tärkeitä Rawlsin teoriaan liittyviä elementtejä. Rawlsin kansallisen teorian näkökulmasta voidaan nostaa esiin esimerkiksi Immanuel Kantin vaikutus ja Rawlsin suhde muihin sopimusteoreetikoihin, harkintatasapaino (reflective equilibrium) ja julkinen järjestyminen (public reason) sekä Rawlsin utilitarismin kritiikki, jotka ovat jääneet tämän työn ulkopuolelle. Rawlsin kansainvälisestä teoriasta voidaan puolestaan nostaa esiin Rawlsin käsitys ideaali- ja ei-ideaali teoriasta, oikeudenmukaisesta sodasta ja demokraattisesta rauhasta, joiden käsitteleminen sivuutetaan lähes täysin. Myös Rawlsiin kohdistettua, mutta tämän työn kannalta epäoleellisempaa kritiikkiä tullaan sivuamaan vain paikoitellen ja hyvin pinnallisesti – silloinkin vain kontekstin luomisen tarkoituksessa. Näiden elementtien pois jättäminen tästä tutkielmasta selittyy osaksi työille suodulla rajallisella sivumäärällä ja sillä, että ne eivät ole nousseet tutkielman aiheesta käydyssä debatissa keskeiseen asemaan.

Luvussa kuusi puolestaan tarkastellaan Rawlsin näkemystä maailmanhallituksen epätoivottavuudesta (6.1.). Työn viimeisessä alaluvussa esitellään myös lyhyesti rawlsilaisten kosmopolitanistien konkreettisia ehdotuksia globaalin institutionaalisen järjestelmän näkökulmasta. (6.2.).

## **2. Oikeudenmukaisuus moniarvoisessa liberaalidemokraattisessa yhteiskunnassa**

### **2.1. Rawlsin kansallisen teorian taustaa**

Rawls (1988, 19) kirjoittaa *Oikeudenmukaisuusteoriassa*, että hänen tarkoituksenaan on ”esittää oikeudenmukaisuuskäsitys, joka yleistää ja nostaa korkeammalle abstraktion tasolle tutun teorian yhteiskuntasopimuksesta sellaisena kuin se esiintyy esimerkiksi Locken, Rousseauin ja Kantin tuotannossa”. Teoksen tavoitteena on esittää yhteiskuntasopimusteoria, joka pystyy vastaamaan traditioon tyypillisesti yhdistettyyn kritiikkiin ja esittämään uskottavan vaihtoehdon moraalifilosofiaa hallinneelle utilitarismille. Rawls esittää teoksessa oikeudenmukaisuusteorian liberaalille yhteiskunnalle sopimusteoreettista menetelmää hyödyntäen: hän väittää, että alkusopimuksen osapuolet hyväksyisivät hänen määrittelemänsä liberalismiin ihanteita, vapautta ja tasa-arvoa painottavat oikeudenmukaisuuden periaatteet yhteiskunnan perustaksi. (Rawls 1988, 19–28.)

Rawls esittää teoksissaan *Oikeudenmukaisuusteoria*, *Political Liberalism* ja *Justice as Fairness: A Restatement* normatiivisen näkemyksensä kansallisesta oikeudenmukaisuudesta. Hän rajaa näissä teoksissa tutkimusalueen tarkastelemalla yksittäistä yhteiskuntaa eräänlaisena suljettuna järjestelmänä, jolla ei ole suhteita muihin yhteiskuntiin. Tässä idealisoidussa tilanteessa Rawls hahmottaa yhteiskunnan omavaraisena ja kaikista ulkoisista tekijöistä täysin riippumattomana. Paljon enteilevästi Rawls perustelee ratkaisuaan esittämällä, että emme voi olla varmoja soveltuuko teoksissa käytetty sopimusteoreettinen menetelmä ja sen avulla johdetut periaatteet sellaisenaan määrittämään valtioiden välisiä suhteita. Rawls toteaa olevansa alustavasti tyytyväinen, jos hän saa muotoiltua hyväksyttävät periaatteet yhteiskunnalle, joka on eristetty muista yhteiskunnista. Tällaisen suljetun systeemin tutkimisella ja sen tuloksien soveltamisella on selvästikin rajoituksensa, mutta Rawlsin mukaan se on välttämätön ensimmäinen askel muiden oikeudenmukaisuuteen liittyvien ongelmien ratkaisemissa. (Rawls 1988, 17–19.)

Rawls hyödyntää kansallisessa, ja kuten tulemme huomaamaan, myös kansainvälisessä teoriassaan sopimusteoreettista menetelmää. Tässä tutkielmassa ei voida paneutua tarkemmin

sopimusteoreettisen tradition historiaan, mutta menetelmän yleiskuvaus on paikallaan. Yleisellä tasolla ja paljon yksinkertaistaen voidaan sanoa, että sopimusteorioiden perustavoitteena on osoittaa, että jokin yhteiskuntajärjestelmä, oikeudenmukaisuuden periaatteet tai jokin käsitys moraalista voidaan oikeuttaa yksilöiden tekemän (enemmän tai vähemmän hypoteettiseksi tarkoitettun) sopimuksen avulla. Sopimusteorian johtopäätösten (eli esimerkiksi oikeudenmukaisuuden periaatteiden) oikeutus perustuu yksimielisen sopimuksen ajatukselle: Siinä (sopimusteorioissa tyypillisesti kuvatut) vapaat, rationaaliset ja tasa-arvoiset osapuolet määrittelevät omista enemmän tai vähemmän itsekkäistä lähtökohdistaan kaikkia miellyttävät periaatteet, joiden perusteella esimerkiksi jokin yhteiskuntajärjestelmä rakennetaan. Koska sopimus on vapaiden, tasa-arvoisten ja rationaalisten yksilöiden yhdessä tekemä, niin se on myös moraalisesti velvoittava. Sopimusteoriat pyrkivät osoittamaan, että vaikka emme itse ole konkreettisesti sopimusta tekemässä, niin se on myös meidän näkökulmastamme moraalisesti velvoittava, koska hyväksyisimme sen määrittelemät ehdot myös itse samassa sopimustilanteessa. (D'Agostino & Gaus & Thrasher 2017.)

Kaisa Herneen mukaan sopimusteoreettisessa argumentissa lukijaa pyydetään asettumaan sopimustilanteen osapuolien rooliin ja pohtimaan, millaisista periaatteista he olisivat valmiita sopimaan, jos heidän tehtäväkseen annettaisiin tehdä sopimus, joka määritteli esimerkiksi yhteiskuntajärjestelmän muodon tai oikeudenmukaisuuden periaatteet. Sopimusteorian argumentti on siis luonteeltaan kontrafaktuaalinen, koska se pyytää kuvittelemaan tietynlaisen mahdollisen asiantilan, joka ei ole todellinen ja pohtimaan sen seurauksia. Sopimusteoreettisen argumentin luonteeseen kuuluu tämän lisäksi tavoite löytää perustelut moraalille ja oikeudenmukaisuudelle tapauksessa, jossa niiden perusteleminen on kaikkein vaikeinta eli tilanteessa, jossa edellytykset esimerkiksi oikeudenmukaisuudelle olisivat kaikkein huonoimmat. Tästä syystä sopimusteorioissa yksilöt kuvataankin enemmän tai vähemmän itsekkäiksi ja lähinnä omista päämääristään kiinnostuneiksi. Argumentti ei olisikaan erityisen vakuuttava, jos kuviteltaisiin tilanne, jossa yksilö on luonnostaan oikeudenmukainen tai altruistinen pyhimys, joka on valmis luopumaan omista päämääristään toisten hyvinvoinnin vuoksi, koska silloin väitteen johtopäätös sisältyisi jo väitteen premisseihin: argumentti on vakuuttavampi, jos oikeudenmukaisuus johdetaan premisseistä, joihin oikeudenmukaisuus ei sellaisenaan sisälly. Sopimusteorioissa oikeudenmukaisuus perustellaankin usein yksilöiden omien päämäärien ajamisen kautta ja niihin liittyy tyypillisesti käsitys oikeudenmukaisuudesta yhteisenä etuna: ihmiset sopivat yhteisistä oikeudenmukaisuuden periaatteista, koska niistä on yksilölle hyötyä hänen pyrkiessään päämääriinsä. (Herne 2012, 37–38.)

Rawlsin käsitystä ei voida kuitenkaan ongelmattomasti liittää vain yhteen oikeudenmukaisuuskäsityksien luokkaan. Rawls nimeää käsityksensä *reiluksi peliksi ymmärretyksi oikeudenmukaisuudeksi* (justice as fairness): nimen taustalla on Rawlsin sopimusteoreettinen menetelmä, joka perustelee oikeudenmukaisuuden periaatteet *reilun* sopimustilanteen avulla. Herne esittää, että Rawlsin ajattelussa on piirteitä useista eri oikeudenmukaisuuskäsityksistä, kuten oikeudenmukaisuudesta käsitettynä vastavuoroisuutena, edellä mainittuna yhteisenä etuna ja puolueettomuutena. Vastavuoroisuudeksi käsitetyn oikeudenmukaisuuden mukaan yhteistyöhön osallistuvat henkilöt ovat oikeutettuja hyötymään yhteistyön tuottamista eduista: käsityksen mukaan oikeudenmukaisuuden velvoitteet eivät koske yhteistyöjärjestelmän ulkopuolelle jääneitä. Yhteiseksi eduksi käsitetty oikeudenmukaisuus puolestaan selittää yksilöiden halun osallistua järjestelmään, jossa oikeudenmukaisuuskäsitys velvoittaa heitä toimimaan siten, että siitä on kaikille hyötyä: oikeudenmukaisen järjestelmän luominen voi esimerkiksi varmistaa kaikille paremman elintason verrattuna tilanteeseen, jossa oikeudenmukaisuutta ei olisi. Puolueettomuudeksi käsitetyn oikeudenmukaisuuden perusideana on, että oikeudenmukaisuus perustellaan vetoamalla yksilön omaan etuun: siinä oikeudenmukaisuus perustellaan yhdessä saavutetun yhteisymmärryksen kautta, jossa määritellään oikeudenmukaisuuden sisältö vetoamalla esimerkiksi yksilön subjektiivisiin päämääriin, joita kaikki eivät voisi hyväksyä. Sopimusteorioissa yleisesti oikeudenmukaisuus ja sen velvoittavuus perustellaan myös puolueettomuuden avulla. (Herne 2012, 37–50.)

Vuonna 1993 ilmestyneessä *Political Liberalism* -teoksessaan Rawls asettaa tavoitteekseen muotoilla teorian liberaalista yhteiskunnasta, jota säätelee kaikkien yhteisesti hyväksymä ja tukema poliittinen oikeudenmukaisuuskäsitys. Rawlsin mukaan modernia liberaalia yhteiskuntaa määrittää sen kansalaisten moniarvoisuus: ihmisillä on erilaisia filosofisia, uskonnollisia ja moraalisia näkemyksiä, jotka määrittelevät esimerkiksi hyvän elämän, ihmisluonnon ja -toiminnan ideaalit. Tällaisia näkemyksiä Rawls kutsuu kohtuullisiksi ja järkeviksi kaikenkattaviksi oppijärjestelmiksi (reasonable<sup>11</sup> comprehensive doctrine), joista esimerkkeinä voidaan pitää kristinuskoa, utilitarismia ja klassista liberalismia. Rawls olettaa, että tällainen moniarvoisuus on erottamaton osa liberaalidemokratiaa. Tämä tuottaa ongelmia, joiden ratkaiseminen on ensisijaisen tärkeää: jos ei käytetä tyrannimaista valtaa, niin miten voidaan taata vakaus yhteiskunnassa, jota määrittävät kansalaisten erilaiset ja monesti ristiriitaisetkin näkemykset perustavista ihmisistä, elämästä ja yhteiskuntaa koskevista kysymyksistä? Voidaanko löytää sellaiset yhteiskuntaa hallinnoivat

---

<sup>11</sup> *Kansojen oikeudessa* Näreaho kääntää sanan ”reasonable” asiayhteydestä riippuen joko ”järkevyydeksi” tai ”kohtuullisuudeksi”. Tässä työssä termi kääntyy muotoon ”kohtuullinen ja järkevä”, koska sana on selvästi monimerkityksinen, eikä ole ilmeistä, millaisessa merkityksessä Rawls käyttää sitä eri asiayhteyksissä.

periaatteet, jotka jokainen kansalainen voi hyväksyä ja ottaa osaksi omaa maailmankatsomustaan? (Rawls 2005, xvi–xvii; 4–5.)

Vastaukseksi näihin kysymyksiin Rawls esittää teorian oikeudenmukaisesta yhteiskunnasta, jota säätelee poliittinen liberalismi ja jonka hän erottaa sen eettisistä muodoista. Eettisen liberalismiin mukaisesti järjestetyssä yhteiskunnassa voitaisiin hyväksyä vain sellaiset käytännöt ja ihmisten kannattamat oppijärjestelmät, jotka vastaisivat liberalismiin ihanteita vapaudesta ja tasa-arvosta. Moniarvoisessa yhteiskunnassa totuus kuitenkin on, että kaikki ihmiset ja oppijärjestelmät eivät pidä vapautta tai tasa-arvoa tavoiteltavina ihanteina. Rawls väittää, että liberalismiin olemukseen kuuluu tällaisten erilaisten yksilöiden ja oppijärjestelmien suvaitseminen (toleration): ketään ei pidä pakottaa omaksumaan eettisen liberalismiin arvoja, vaan heidän on annettava edustaa hyväksi kokemiaan näkemyksiä ja harjoittaa omantunnon vapauttaan. Poliittisessa liberalismissa näiden erilaisten oppijärjestelmien suvaitseminen ja yhdessäelo mahdollistuvat, koska se määritellään riippumattomana<sup>12</sup> eettisestä liberalismista ja muista kaikenkattavista oppijärjestelmistä. Näin ollen kansalaiset voivat kannattaa poliittisen liberalismiin periaatteita,<sup>13</sup> koska se suvaitsee erilaisia näkemyksiä, eikä pakota yksilöä omaksumaan tiettyjä arvoja: Poliittisessa liberalismissa vain yhteiskuntarakenteet ovat liberaaleja, jolloin yksilö voi edustaa hyväksi kokemaansa maailmankatsomusta. Suvaitseminen ei kuitenkaan ulotu kaikkiin kaikenkattaviin oppijärjestelmiin. Yhteiskuntajärjestystä, ihmisoikeuksia tai ihmisten tasa-arvoa uhkaavia näkemyksiä ja toimintatapoja voidaan poliittisen liberalismiin puitteissa rajoittaa, mutta rajoittamisesta pitää pidättäytyä, jos niistä ei ole välitöntä uhkaa. Näin olleen kansalaisten on annettava harjoittaa erityisesti sananvapauttaan, vaikka julkisesti ilmaistut näkemykset eivät olisikaan kohtuullisia tai järkeviä. (Rawls 2005, 4–15; 35–40; 340–356.)

Rawls esittää, että poliittinen liberalismi täyttää liberaalin laillisuusperiaatteen ehdon, jonka mukaan poliittinen vallankäyttö<sup>14</sup> on oikeutettua vain silloin, kun jokainen vapaa ja tasa-arvoinen ihminen voi hyväksyä sitä säätelevät periaatteet kohtuullisesti ja järkevästi: hyväksyessään poliittisessa liberalismissa yhteiskuntaa säätelevät periaatteet kansalaiset tekevät informoidun ratkaisun ilman

---

<sup>12</sup> Rawls (esim. 2005, 12) käyttää termiä ”freestanding” kuvatessaan poliittisen liberalismiin riippumattomuutta kaikenkattavista oppijärjestelmistä.

<sup>13</sup> Rawls ei väitä, että aivan jokainen kannattaisi poliittista liberalismia ja sen periaatteita, vaan luonnollisesti jokaiseen yhteiskuntaan kuuluu yksilöitä ja ryhmiä, jotka pitävät jotain toista järjestelmä parempana. Ks. esim. *Political Liberalism* -teoksen sananvapautta käsittelevä osuus (Rawls 2005, 340–356).

<sup>14</sup> Rawls (2005, 136) kirjoittaa, että poliittinen valta on luonteeltaan aina pakottavaa, joten se pitää pystyä myös oikeuttamaan: valtion pakkovallan käyttö näkyy esimerkiksi siinä, miten se käyttää erilaisia sanktioita, joilla se ohjaa kansalaisten toimintaa tiettyyn suuntaan ja pakottaa heidät monissa tapauksissa toimimaan preferenssiensä vastaisesti.

pakkoa – vapaina ja tasa-arvoisina. Poliittinen liberalismi on mahdollinen, koska myös sen jäsenet ovat kohtuullisia ja järkeviä eli he haluavat olla osa tällaista legitiimiä yhteiskuntaa, jossa kansalaisten yhteistyötä määrittelevät yhdessä sovitut ja kaikkien hyväksymät säännöt, joiden mukaisesti kaikki toimivat. Kohtuulliset ja järkevät ihmiset ymmärtävät myös, että ihmisillä on erilaisia maailmankatsomuksia, jotka saattavat olla ristiriitaisia heidän näkemyksiensä kanssa, koska ne kehittyvät subjektiivisten kokemusten ja kasvatuksen kautta: tästä syystä kohtuullinen ja järkevä ihminen ei pyri pakottamaan muita hyväksymään omaa oppijärjestelmäänsä, vaan suvaitsee muiden kohtuullisia ja järkeviä maailmankatsomuksia. (Rawls 2005, 47–58; 137; 144–150.)

Kattava yksimielisyys (overlapping consensus) on jo *Oikeudenmukaisuusteoriassa* esitetty termi, jonka merkitys Rawlsin ajattelussa tarkentuu kuitenkin vasta *Political Liberalism* -teoksessa (Rawls 1988, 221–222). Kattavassa yksimielisyydessä yhteiskunnan jäsenet hyväksyvät poliittisen liberalismiin perustana toimivat periaatteet oman kaikenkattavan oppijärjestelmänsä näkökulmasta käsin. Erilaisista oppijärjestelmistä riippumaton poliittinen oikeudenmukaisuuskäsitys on mahdollista ottaa osaksi jokaista järkevää ja kohtuullista oppijärjestelmää: se on tietynlainen moduuli, joka sopii yhteen erilaisten järkevien ja kohtuullisten kaikenkattavien näkemyksien kanssa. Rawls ei siis oletta, että jokainen hyväksyisi samat periaatteet samoista syistä, vaan jokaisella voi olla omat perusteensa hyväksyä ne. Rawls kirjoittaa, että hänen esittämällään poliittisella oikeudenmukaisuuskäsityksellä on kolme piirrettä, jotka mahdollistavat kattavan yksimielisyyden: sitä sovelletaan vain yhteiskunnan perusrakenteeseen, se ei perustu kaikenkattavaan käsitykseen hyvästä ja sen perusideat ovat peräisin julkisesta poliittisesta kulttuurista.<sup>15</sup> Hän väittää, että nämä piirteet mahdollistavat sen, että ihmiset erilaisine maailmankatsomuksineen voivat hyväksyä hänen esittämänsä käsityksen oikeudenmukaisuudesta ja pitää niitä parempina kuin muita vaihtoehtoisia periaatteita – ja näin yhteiskunta voi saavuttaa vakauden. (Rawls 2005, 133–172.)

Rawlsin kansallisen oikeudenmukaisuuden teoria jakautuu siis kahteen pääteokseen. Tutkijoiden keskuudessa on ollut erimielisyyttä siitä, miten nämä teokset suhteutuvat toisiinsa: muodostavatko ne yhtenäisen kokonaisuuden vai onko kyseessä kaksi itsenäistä teoriaa, jotka kuvaavat Rawlsin ajattelun varhais- ja myöhäisvaiheita. Paul Weithman kirjoittaa artikkelissaan ”Legitimacy and the Project of Political Liberalism” (2015), että monien hyväksymän luennan<sup>16</sup> mukaan Rawlsin

---

<sup>15</sup> Ks. luku 2.2., jossa käsitellään tarkemmin yhteiskunnan perusrakennetta ja poliittista kulttuuria.

<sup>16</sup> Bernard Williams esittää vaikutusvaltaisessa artikkelissaan ”Realism and Moralism in Political Theory” (2008) esimerkin tällaisesta luennasta, johon Weithman viittaa. Myös Juha Sihvola (2007, 284) kirjoittaa, että Rawls luopuu teoksessaan määrittelemiensä oikeudenmukaisuuden periaatteiden keskeisestä asemasta.



ajattelussa tapahtuu *Political Liberalism* -teoksen myötä poliittinen käänne, jossa hän hylkää *Oikeudenmukaisuusteoriassa* muotoilemansa oikeudenmukaisuuden periaatteet pyrkiessään muodostamaan teorian oikeudenmukaisesta yhteiskunnasta, jossa valta on täysin legitimoitu. Tulkinnan mukaan *Political Liberalism* -teoksessa Rawls ei ole enää kiinnostunut ensisijaisesti oikeudenmukaisuudesta, vaan vallan legitimoinnin ongelmasta eli siitä, miten vallankäyttö voidaan oikeuttaa liberaalidemokraattisessa yhteiskunnassa, jossa ihmisillä on erilaisia käsityksiä moraalista, filosofiasta ja uskonnosta. (Weithman 2015, 73–75.)

Weithman (2015, 90–94) puolustaa sen sijaan tulkintaa, jonka mukaan *Political Liberalism* -teos täydentää *Oikeudenmukaisuusteoriaa*, mutta käsittelee sitä uudeltaisesta näkökulmasta ottaessaan vallan legitimiuden ja yhteiskunnan vakauden tarkastelun keskiöön: tätä näkökulman muutosta ei pidä kuitenkaan tulkita niin, että Rawls hylkäisi *Oikeudenmukaisuusteoriassa* esittämiään periaatteita, vaan hän olettaa ne teoksensa taustalle.<sup>17</sup> Rawls itse myös näyttää antavan vahvistuksen Weithmanin tulkinnalle *Political Liberalism* -teoksen uudistetussa painoksessa, jossa hän sanoo olettavansa teoksessa esitetyn teorian taustalle saman egalitaristisen oikeudenmukaisuusteorian ja sen oikeudenmukaisuuden periaatteet, jotka hän on *Oikeudenmukaisuusteoriassa* esittänyt. On totta, että hän uudistaa ja muokkaa monia käsityksiään, mutta Rawls uskoo, että sen egalitaristinen ydin pysyy siitä huolimatta muuttumattomana. (Rawls 2005, 7.) Rawlsin oma näkemyskään hänen teoksiensa suhteesta ei luonnollisestikaan varmuudella osoita sitä, että teokset muodostaisivat yhtenäisen ja johdonmukaisen kokonaisuuden, mutta ne kertovat kuitenkin hänen tavoitteestaan.

Rawls kuitenkin piti *Oikeudenmukaisuusteoriassa* esittämänsä teoriaa ongelmallisena siitä syystä, että siinä hän esittää epärealistisen näkemyksen vakaudesta: siinä vakaus mahdollistuu olettamalla vakaudelle optimaaliset olosuhteet eli että jokainen yhteiskunnan kansalainen kannattaa lähtökohtaisesti teoksessa muotoiltua ja *Political Liberalism* -teoksen näkökulmasta katsottuna kaikenkattavaa eettisliberaalia oppijärjestelmää. *Political Liberalism* puolestaan tarjoaa ratkaisun, joka ottaa liberaalidemokratian kansalaisten moniarvoisuuden tosissaan, eikä oletta, että jokainen hyväksyy sen periaatteet, koska he jo lähtökohtaisesti kannattavat näitä samoja periaatteita. Poliittisessa liberalismissa yhteiskunnan kansalaiset hyväksyvät oikeudenmukaisuuden periaatteet osaksi omaa kaikenkattavaa oppijärjestelmäänsä erilaisiin perusteisiin vedoten. (Rawls 2005, xvi–xvii.)

---

<sup>17</sup> Tämän tutkielman kannalta on hyvin tärkeää huomata, että työn keskiössä olevat rawlsilaiset kosmopolitanistit tekevät enemmän tai vähemmän implisiittisesti vastaavanlaisen tulkinnan Rawlsin teoksien suhteesta: ks. esim. Beitz 2000, Moellendorf 2002, Tan 2004 ja Pogge 2006. Samanlaisen tulkinnan on tehnyt myös esimerkiksi Freeman 2007.

## 2.2. Yhteiskunnan perusrakenne oikeudenmukaisuuden kohteena ja yhteiskunta reiluna yhteistyön järjestelmänä

Rawls (1988, 15) määrittelee *Oikeudenmukaisuusteorian* ensimmäisillä sivuilla oikeudenmukaisuuden instituution tärkeimmäksi hyveeksi:

Oikeudenmukaisuus on yhteiskunnallisten instituutioiden tärkein hyve, niin kuin totuus on puolestaan ajatusjärjestelmien tärkein hyve. Teoria saa olla kuinka tyylikäs ja taloudellinen hyvänsä, mutta jos se on epätosi, se on hylättävä, tahi sitä on tarkistettava; samoin kuinka tehokkaat ja hyvin järjestetyt lait ja instituutiot tahansa on uudistettava tai poistettava käytännöstä, jos ne ovat epäoikeudenmukaisia.

Oikeudenmukaisuuden käsitteelle voidaan antaa monenlaisia sisältöjä, ja me käytämmekin sitä hyvin monenlaisissa yhteyksissä, kuten Rawls toteaa. Lakeja, instituutiota, tekoja ja ihmisiä voidaan kutsua oikeudenmukaisiksi tai epäoikeudenmukaisiksi. Rawlsin aihe on kuitenkin oikeudenmukaisuuden erityistapaus – poliittinen oikeudenmukaisuus. Hänen teoriassaan oikeudenmukaisuuden ensisijainen kohde on yhteiskunnan perusrakenne, jonka hän määrittelee tavaksi, jolla pääinstituutiot (major social institutions) jakavat kansalaisille oikeudet ja velvollisuudet sekä päättävät ihmisten yhteistoiminnan hyötyjen ja rasitteiden jakamisesta. Pääinstituutiolla Rawls tarkoittaa perustuslakia ja tärkeimpiä poliittisia sekä taloudellisia järjestelyjä, kuten esimerkiksi tunnistettuja omaisuuden muotoja, talousjärjestelmää<sup>18</sup> (esimerkiksi markkinatalous ja tuotantovälineiden yksityinen omistus) ja perhettä. Yhteiskunnan perusrakenne pitää Rawlsin mukaan ymmärtää sosiaalisena viitekehyksenä, jossa yhteiskunnan toimijoiden, kuten yksilöiden toiminta tapahtuu: oikeudenmukainen perusrakenne ylläpitää yhteiskunnan taustalla toimivaa oikeudenmukaisuutta. (Rawls 1988, 17; 2001, 10; 2005, 11–12.)

Yhteiskunnan perusrakenne on Rawlsin ajattelussa poliittisen oikeudenmukaisuuden kohde, koska sillä on kiistämätön vaikutus ihmisen koko elämänsäkaareen. Perusrakenteen ihmiselämän lävistävä

---

<sup>18</sup> Rawls esittää, että hänen teoriansa voi toteutua erilaisissa talousjärjestelmissä. *Justice as Fairness* -teoksessa hän kuitenkin kritisoi *laissez-faire*-kapitalismia, hyvinvointivaltiokapitalismia ja valtiososialismia, jotka ovat hänen mukaansa ongelmallisia yksilönvapauksien näkökulmasta. Rawls väittää, että hänen teoriansa sopii paremmin ”omaisuuden omistavaan demokratiaan” (property-owning democracy), jossa pyrittäisiin estämään varallisuuden kasaantuminen ja sitä kautta liian vahvan taloudellisen eliitin syntyminen. Tämä ei tarkoita vain verojen keräämistä tuloista tietyn ajanjakson jälkeen, vaan myös tuottavien hyödykkeiden ja inhimillisen pääoman, kuten koulutuksen laajan jakautumisen varmistamista yhteiskunnassa. (Rawls 2001, 135–140.)

vaikutus näkyy heti jo syntymässä sen määrittelemien erilaisten sosiaalisten asemien kautta: Rawlsin mukaan ihminen syntyy tiettyyn yhteiskuntaluokkaan, ja se määrää hyvin pitkälle, millaisia odotuksia ihmisellä voi olla elämässään, kuten miten hän voi kouluttautua ja pärjätä taloudellisesti. Rawls väittää, että silloin kun yhteiskunnassa erilaisten yhteiskuntaluokkien lähtökohdat ja elämänodotukset ovat näin erilaisia, niin yhteiskunnan perusrakenne suosii joitain ihmisryhmiä toisten kustannuksella. Juuri tällaiseen eriarvoisuuteen on kaikkein kriittisintä puuttua. Rawls esittää, että yhteiskuntajärjestelmän oikeudenmukaisuus riippuu juurikin siitä, miten oikeudet, velvollisuudet, taloudelliset mahdollisuudet ja sosiaaliolot määräytyvät eri yhteiskuntaluokissa. (Rawls 1988, 17; 2001, 10–12.)

Rawlsin ajattelun taustalla on yhteiskuntaan ja sen toimintaan liittyviä taustaoletuksia, joiden hän väittää olevan eräänlaisia intuitiivisia ideoita, jotka ovat tyypillisiä demokraattiselle yhteiskunnalle ja sen poliittiselle kulttuurille.<sup>19</sup> Hänen mukaansa ne ovat keskeisessä asemassa demokraattisissa yhteiskunnissa, vaikka niitä ei olisikaan eksplisiittisesti ilmaistu esimerkiksi niiden perustuslaeissa. Keskeisin osa Rawlsin oikeudenmukaisuusteoriaa ja näitä ”demokraattisia intuitioita” on hänen käsityksensä yhteiskunnasta, jonka hän määrittelee reiluksi yhteistyön järjestelmäksi (fair system of cooperation), joka toimii perustana Rawlsin tavoitteelle kehittää poliittinen oikeudenmukaisuusteoria demokraattiselle yhteiskunnalle. Siihen liittyy oleellisesti käsitys vapaista ja tasa-arvoisista kansalaisista, jotka osallistuvat yhteistyöhön ja käsitys hyvin järjestäytyneestä yhteiskunnasta (well-ordered society), joka on julkisen oikeudenmukaisuuskäsityksen säätelemä yhteiskunta. (Rawls 2001, 5–6.)

Rawlsin käsitykseen yhteiskunnasta reiluna yhteistyön järjestelmänä sisältyy kolme keskeistä taustaoletusta. Ensimmäiseksi Rawls alleviivaa, että sosiaalista yhteistyötä ei pidä tässä yhteydessä ymmärtää jonkin keskusvallan määräyksien koordinoimana toimintana, vaan hänen käsityksensä mukaan sosiaalinen yhteistyö on toimimista yhteisesti sovittujen ja tunnustettujen sääntöjen mukaan. Sen lisäksi tämän yhteistyön ehtojen on perustuttava reiluuteen: niiden on oltava sellaisia, jotka kaikki voivat järkevästi ja kohtuullisesti hyväksyä. Nämä ehdot tarkentavat myös Rawlsille tärkeän vastavuoroisuuden (reciprocity) ideaa: kaikki jotka tekevät osansa ja noudattavat yhteisesti sovittuja sääntöjä ovat myös oikeutettuja nauttimaan yhteisen sopimuksen tuottamasta hyödyistä julkisesti hyväksytyjen standardien mukaisesti. Viimeiseksi Rawls liittyy yhteistyön keskeiseksi osaksi ja

---

<sup>19</sup> Julkinen poliittinen kulttuuri muodostuu poliittisista instituutioista, niiden tulkinnan julkisesta perinteestä ja historiallisista teksteistä, joista on tullut osa kaikkien tietoa (Rawls 2001, 5–6).

motiiviksi yksilön omien päämäärien ajamisen: yhteistyöhön osallistuvat pyrkivät edistämään omia päämääriään ja tavoittelemaan sitä, mikä on heidän näkökulmastaan rationaalista. Rawls määrittelee rationaalisuuden kapeasti yksilön päämäärien mahdollisimman tehokkaaksi ja johdonmukaiseksi tavoitteluksi. (Rawls 2001, 6–7; 2005, 16.)

Rawlsin mukaan oikeudenmukaisuuden periaatteet (principles of justice) kertovat, millaiset periaatteet toimivat yhteistyön ehtoina tilanteessa, jossa demokraattisuutta pidetään yhteiskunnan ja vapautta sekä tasa-arvoa kansalaisen ideaalina. Niiden kohde on yhteiskunnan perusrakenne: ne hallinnoivat instituutioiden ihmisille jakamia oikeuksia ja velvollisuuksia sekä sitä, miten ihmisten yhteistyön hyödyt ja rasitteet jaetaan. Ne vastaavat kysymykseen siitä, millaisten periaatteiden pitäisi hallinnoida reilun yhteistyön järjestelmää silloin, kun se kuvataan ideaalisesti demokraattiseksi ja sen kansalaiset ideaalisesti vapaiksi sekä tasa-arvoisiksi. (Rawls 2001, 39–42.)

Hyvin järjestäytynyt yhteiskunta on Rawlsin filosofian yksi keskeisimmistä käsitteistä. Se on ideaali yhteiskunnasta, jota säätelee julkinen oikeudenmukaisuuskäsitys. Rawls määrittelee kolme ehtoa, jotka yhteiskunnan on täytettävä ollakseen hyvin järjestäytynyt. Ensimmäiseksi kaikki kansalaiset hyväksyvät yhteiskunnan perusrakennetta säätelevän julkisen oikeudenmukaisuuskäsityksen ja kaikki tietävät, että myös muut hyväksyvät sen. Toiseksi yhteiskunnan perusrakenteen on täytettävä oikeudenmukaisuuden periaatteiden vaatimukset ja sen on oltava julkista tietoa. Viimeiseksi, kaikkien kansalaisten pitää omata oikeudenmukaisuuden taju (sense of justice), jonka ansiosta yksilö pystyy ymmärtämään ja soveltamaan julkisia oikeudenmukaisuuden periaatteita sekä toimimaan velvollisuuksiensa mukaisesti. Näin määritellyn julkisen oikeudenmukaisuuskäsityksen avulla hyvin järjestäytyneen yhteiskunnan kansalaisilla on olemassa objektiivinen näkökulma, jonka ansiosta he pystyvät arvioimaan poliittisten oikeuksiensa toteutumista ja tekemään niihin liittyviä vaatimuksia, jotka on suunnattu joko instituutioille tai muille kansalaisille. (Rawls 2001, 8–9; 2005, 35–36.)

### 2.3. Kansalaisten tasa-arvosta ja vapaudesta

Rawls määrittelee kansalaisten tasa-arvon ja vapauden ihmisen moraalisten kykyjen (moral powers) kautta. Hänen mukaansa ihmisellä on kaksi moraalista kykyä, joista ensimmäinen on jo edellä mainittu oikeudenmukaisuuden taju. Toinen moraalinen kyky on kyky omata, muokata ja rationaalisesti pyrkiä omaan käsitykseen hyvästä (conception of good). Rawls määrittelee hyvän käsityksen päämääräksi, jotka syntyvät yksilön arvostuksista ja siitä, millaista elämää yksilö pitää hyvänä. Näihin käsityksiin vaikuttavat tyypillisesti erilaiset uskonnolliset, filosofiset ja moraaliset

oppijärjestelmät, joita yksilö on omaksunut. Nämä kaksi moraalista kykyä konstruoivat Rawlsin käsityksen moraalista ihmisestä (moral person). Hän korostaa, että kyseessä on normatiivinen ja poliittinen käsitys ihmisestä, joka ei ole peräisin metafysiikasta tai psykologiasta: Rawls johtaa käsityksensä ihmisestä sen kautta, miten hänen tulkintansa mukaan kansalainen on määritelty demokraattisessa yhteiskunnassa, sen poliittisissa teksteissä ja niiden tulkitsemisen historiallisessa traditiossa. (Rawls 2001, 18–20; 2005, 29.)

Demokraattisen yhteiskunnan kansalaisten tasa-arvoisuus perustuu Rawlsin käsityksen mukaan siihen, että jokainen kansalainen omaa tietynlaisen moraalisten kykyjen minimitason, jonka ansiosta he pystyvät toimimaan yhteiskunnan muodostaman yhteistyöjärjestelmän täysivaltaisina jäseninä. Tämä on tietenkin idealisaatio, jonka tarkoituksena ei ole väittää, etteikö erinäisistä syistä, kuten vamman tai sairauden takia, kansalainen voisi jäädä väliaikaisesti tai pysyvästi tällaisen minimitason alapuolelle, mutta tässä tapauksessa tarkastelun kohteena on kansalaisen ihanne. (Rawls 2001, 20–21.)

Kansalaisten vapaus puolestaan liittyy heidän kykyynsä omata käsitys hyvästä. He ovat vapaita muodostamaan oman käsityksensä hyvästä, muokkaamaan sitä ja tavoittelemaan sen kautta määräytyviä päämääriä. Koska yksilön käsitys ei ole sidottu tiettyyn, julkisesti tunnustettuun käsitykseen hyvästä, niin yksilön arvo tai merkitys poliittisen oikeudenmukaisuuden näkökulmasta ei katoa, vaikka hänen käsityksensä hyvästä uudistuisi täysin: kansalaisen oikeudet ja velvollisuudet pysyvät samana, vaikka hän esimerkiksi kääntyisi uskoon tai eroaisi kirkosta. (Rawls 2001, 21–22; 2005, 30.)

Tämän lisäksi kansalaiset ovat vapaita siinä mielessä, että he pitävät itseään oikeutettuina esittämään vaatimuksia, joita ei ole johdettu suoraan instituutioiden heille määräämistä velvollisuuksista, yhteiskunnan instituutioille edistääkseen omaa käsitystään hyvästä: he voivat esittää vaatimuksia, joiden oikeutus on peräisin heistä itsestään, eikä esimerkiksi heidän sosiaalisista velvollisuuksistaan. Rawlsin esimerkin mukaan orjuuden aikaisia orjien vahingoittamisen kieltävien lakien perusta ja lähde eivät olleet orjien vaatimukset, vaan orjanomistajien tai yhteiskunnan intressit. Vapaat kansalaiset ovat oikeutettuja esittämään instituutioille vaatimuksia, jotka eivät ole suoria johdannaisia heidän asemastaan tai roolistaan yhteiskunnan sosiaalisessa hierarkiassa. (Rawls 2001, 23–24; 2005, 32–33.)

Kansalaiset ovat vapaita myös siinä mielessä, että heidän nähdään olevan kyvykkäitä ottamaan vastuun omista päämääristään. Silloin kun yhteiskunnan perusrakenne on oikeudenmukainen, niin kansalaisten ajatellaan pystyvän sovittamaan päämääränsä niiden luoman viitekehyksen mahdollisuuksiin sopiviksi. Ihmiset pystyvät sopeuttamaan päämääränsä niin, että niitä voidaan tavoitella niillä keinoilla, jotka yksilö voi odottaa saavansa korvaukseksi panoksestaan yhteistyön järjestelmässä. (Rawls 2005, 33–35.)

## 2.4. Oikeudenmukaisuuden kaksi periaatetta

Oikeudenmukaisen demokraattisen yhteiskunnan perusrakenne on Rawlsin mukaan järjestettävä oikeudenmukaisuuden kahden periaatteen mukaisesti. Rawlsin oikeudenmukaisuuskäsitys pitää ymmärtää poliittisen liberalismien muotona, joka ensinnäkin pyrkii ottamaan huomioon kansalaistensa erilaisten moraalisten ja uskonnollisten näkökantojen kohtuullisen ja järkevän moniarvoisuuden. Toiseksi se käsittää demokraattisen hallinnon poliittisen vallankäytön vapaiden ja tasa-arvoisten kansalaisten harjoittamaksi kollektiiviseksi vallankäytöksi. Rawlsin mukaan näistä tosiasioista nousee legitiimiyden ongelma: millaiset periaatteet voivat hallinnoida yhteiskunnan perusrakennetta silloin, kun demokraattista yhteiskunnan kansalaisten yhteistoimintaa määrittävät heidän erilaiset näkemyksensä moraalista? (Rawls 2001, 39–40.)

Rawls (2001, 41) kirjoittaa, että oikeudenmukaisuuden periaatteet vastaavat kysymykseen: ”Kun yhteiskuntaa tarkastellaan vapaiden ja tasa-arvoisten kansalaisten yhteistyön reiluna järjestelmänä, niin millaiset oikeudenmukaisuuden periaatteet ovat sopivia määrittelemään perusoikeudet ja -vapaudet sekä säätelemään kansalaisten sosiaalisten ja taloudellisten mahdollisuuksien eriarvoisuuksia?”<sup>20</sup> Tämän kysymyksen saattelemana, Rawls esittelee oikeudenmukaisuuden kaksi periaatetta. Ensimmäistä periaatetta kutsutaan *vapausperiaatteeksi* (liberty principle). Toinen periaate on kaksiosainen: sen a-osa on nimeltään *reilu yhtäläisten mahdollisuuksien periaate* (fair equality of opportunity) ja b-osa *eroperiaate* (difference principle). *Justice as Fairness* -teoksessa Rawls (2001, 42–43) esittää oikeudenmukaisuuden periaatteet seuraavanlaisessa sanamuodossa:

1. Jokaisella on yhtäläinen oikeus mahdollisimman tarkoituksenmukaiseen yhtäläisten perusvapauksien järjestelmään, joka sopii kaikille samanlaisena; ja

---

<sup>20</sup> Kirjoittajan käännös.

2. Sosiaalisten ja taloudellisten erojen tulee täyttää kaksi ehtoa: (a) ensinnäkin niiden on oltava yhteydessä asemiin ja virkoihin, jotka ovat avoinna kaikille reilun mahdollisuuksien tasa-arvon vallitessa; (b) toiseksi niiden on oltava yhteistyön huono-osaisimpien suurimmaksi eduksi.<sup>21</sup>

Ennen kuin tarkastelemme hieman lähemmin periaatteiden sisältöä, niin on hyvä tehdä jokunen huomautus niiden keskinäisestä suhteesta. Rawls esittää periaatteet ns. sanakirjajärjestyksessä (lexical/lexicografical order) tai toisin sanoen tärkeysjärjestyksessä niin, että vapausperiaate on aina ensisijainen suhteessa toiseen periaatteeseen, jonka sisällä yhtäläisten mahdollisuuksien periaate on ensisijainen suhteessa eroperiaatteeseen. Tämä tarkoittaa käytännössä sitä, että yhteiskunnan perusrakenteen pitää aina ensin tyydyttää vapausperiaate, jonka jälkeen toista periaatetta sovelletaan järjestyksessä ensimmäisen periaatteen muodostamaan taustaoikeudenmukaisuuteen. Ensisijaisuusperiaatteen mukaan periaatteiden välillä ei voida myöskään tehdä vaihtokauppaa: joidenkin ihmisten vapausoikeuksia ei voida rajoittaa esimerkiksi taloudellisen hyödyn nimissä. (Rawls 2001, 46–47.)

Vapausperiaatteen mukaan jokaisella ihmisellä on oikeus mahdollisimman laajaan perusvapauteen, joka ei saa kuitenkaan rajoittaa muiden yhtäläistä vapautta. Rawlsin mukaan perusvapauksia ovat poliittinen vapaus (eli oikeus äänestää ja oikeus tulla valituksi vaaleissa), ajatuksen- ja omantunnon vapaus, yhdistymisvapaus, fyysiset ja psyykkiset vapaudet sekä yhdenvertaisuus lain edessä.<sup>22</sup> Yksikään perusvapaus ei sinällään ole ensisijainen suhteessa muihin vapauksiin, vaan ne muodostavat tietynlaisen vapausoikeuksien tasapainoisen järjestelmän.<sup>23</sup> (Rawls 2001, 44–45.)

Rawls nostaa juuri nämä vapausoikeudet keskeiseen asemaan, koska hän uskoo, että ne ovat olleet historiallisesti tarkasteltuna menestyksekkäiden demokraattisten yhteiskuntien perustana. Tärkeintä kuitenkin on, että nämä perusvapaudet mahdollistavat kansalaisten kahden moraalisen kyvyn

---

<sup>21</sup> Periaatteiden kääntämisen ja muotoilun tukena: Mäkinen & Saxén 2013, 13–14.

<sup>22</sup> Perusvapauksien käännös: Mäkinen & Saxén 2013, 14

<sup>23</sup> H. L. A. Hart kritisoi Rawlsin (1988, 175) *Oikeudenmukaisuusteoriassa* esittämää vapausperiaatteen ensimmäistä muotoilua, joka kuuluu seuraavasti: ”Jokaisella ihmisellä on oleva yhtäläinen oikeus laajimpaan mahdolliseen yhtäläisten perusvapauksien kokonaisjärjestelmään, joka on yhdistettävissä jokaista koskevaan samanlaiseen vapauden järjestelmään”. Hartin (1973, 547–550) mukaan on kuitenkin yleisesti hyväksytty, että joidenkin vapausoikeuksien osittainen uhraaminen saattaa joskus olla tarpeellista ja oikeutettua joidenkin muiden vapausoikeuksien suojaamiseksi ja kärsimyksen vähentämiseksi: esimerkiksi kunnianloukkaus ja kiihottaminen kansanryhmää vastaan ovat monissa liberaaleissa maissa rikos siitäkkin huolimatta, että ne rajoittavat yksilön sananvapautta. Myöhemmissä teoksissaan Rawls huomioi tämän kritiikin ja muutti kantaansa hieman maltillisempaan suuntaan puhuen enää mahdollisimman tarkoituksenmukaisten yhtäläisten vapausoikeuksien joukosta (ks. Rawls 1999, xii–xiii, jossa Rawls kommentoi Hartin kritiikkiä).

kehittymisen ja harjoittamisen. Esimerkiksi yhtäläiset poliittiset vapaudet ja ajatuksenvapaus mahdollistavat näiden kykyjen kehittymisen ja harjoittamisen niin, että kansalaisilla on mahdollisuus arvioida yhteiskunnan perusrakenteen oikeudenmukaisuutta. Omantunnon- ja yhdistymisvapaus puolestaan mahdollistavat yksilön hyvän käsityksen muodostumisen ja sen rationaalisen tavoittelun. (Rawls 2001, 45.)

Mahdollisuuksien yhtäläisyydellä puolestaan viitataan yksilöiden reiluun mahdollisuuteen tavoitella erilaisia virkoja ja asemia yhteiskunnissa, kuten erilaisia poliittisia virkoja, sosiaalisia asemia, työpaikkoja ja koulutusta. Ihmisten välinen eriarvoisuus, kuten taloudellinen eriarvoisuus on tämä periaatteen mukaan oikeutettua vain silloin, kun jokaisella ihmisellä on aito mahdollisuus pyrkiä sellaiseen asemaan yhteiskunnassa, joka tuottaa suurempaa taloudellista hyötyä kuin jokin toinen asema. Jokaisella pitää olla yhtäläiset mahdollisuudet hankkia esimerkiksi asemaan vaadittava koulutus. Tämä on tärkeää erottaa formaalista tasa-arvosta (formal equality), jolla viitataan vain yhtäläisten mahdollisuuksien lailliseen suojaan, jolloin esimerkiksi syrjinnän kieltävillä laeilla estetään erilaisten ihmisryhmien mahdollisuuksiin kajoaminen esimerkiksi ihonväriin, etniseen taustaan tai sosiaaliluokkaan perustuen. (Rawls 2001, 43–44.)

Eroperiaatetta puolestaan sovelletaan ensisijaisuusperiaatteiden osoittamalla tavalla näiden edellä esiteltyjen periaatteiden muodostamaan yhteiskunnan perusrakenteeseen. Eroperiaatteen mukaan sosiaaliset ja taloudelliset eriarvoisuudet, jotka liittyvät virkoihin ja asemiin, on oltava eduksi niille, jotka ovat yhteiskunnassa kaikkein heikoimmassa asemassa – tavoitteena on maksimoida huono-osaisimpien absoluuttinen asema. Rawlsin mukaan kyseessä on hyvin vahvasti egalitaristinen periaate, jonka mukaan esimerkiksi resurssien tasajakoa suositaan kaikissa sellaisissa tilanteissa, joissa erot ihmisten välillä eivät paranna kaikkien tilannetta. Käytännössä eroperiaate sallii kuitenkin, että ihmisten lähtökohdissa ja mahdollisuuksissa on eroja – joissain tapauksissa erojen luomiseen voidaan jopa tarkoituksenmukaisesti pyrkiä. Tämä on perusteltua, jos esimerkiksi lahjakkaiden ja kyvykkäiden yksilöiden korkeampi taloudellinen asema tuottaisi esimerkiksi taloudellista toimeliaisuutta, joka kasvattaisi koko yhteiskunnan materiaalista hyvinvointia: sijoitusten, laajentamisen, työvoimakulujen kasvattamisen ja innovoinnin tuottama hyöty saattaisi kasvattaa kansantaloutta ja parantaisi optimaalisessa tilanteessa kaikkien asemaa. (Rawls 1988, 54–57; 2001, 48.)

Eroperiaatetta sovelletaan ihmisten välisiin eriarvoisuuksiin, jotka määritellään ensisijaisten hyvien asioiden (primary goods) avulla. Rawlsin mukaan ensisijaiset hyvät ovat asioita, joita ihminen



tarvitsee kehittääkseen ja käyttääkseen kahta moraalista kykyään sekä tavoitellakseen oman hyvän käsityksensä mukaisia päämääriä. Ne ovat asioita, joita jokaisen on rationaalista haluta ja samalla ne ovat myös välttämättömiä ihmiselämälle: niitä ovat esimerkiksi oikeudenmukaisuuden ensimmäisen periaatteen määrittelemät vapausoikeudet, varallisuus ja tulot sekä itsekunnioituksen sosiaalinen perusta. Rawls esittää, että oikeudenmukaisessa yhteiskunnassa, jossa ihmisten tasa-arvoiset oikeudet ja mahdollisuudet ovat turvattuina, huono-osaisimpia ovat ne, jotka kuuluvat kaikkein vähiten varallisuutta ja tuloja omaavaan yhteiskuntaluokkaan.<sup>24</sup> On tärkeää huomata, että ensisijaisten hyvien kautta ei siis määritellä hyvää itsessään, vaan ne ovat sellaisia asioita, joita jokainen tarvitsee ja haluaa riippumatta siitä, millainen heidän käsityksensä hyvästä on. (Rawls 2001, 57–61.)

## 2.5. Alkuasetelma

Rawlsin oikeudenmukaisuuden periaatteiden oikeutus tapahtuu alkuasetelman (original position) avulla. Alkuasetelma on sopimustilanne, jossa rationaalisten, vapaiden ja tasa-arvoisten osapuolien tehtäväksi annetaan valita yhteiskunnan perusrakennetta koskevat oikeudenmukaisuuden periaatteet yksimielisesti tietämättömyyden verhon (veil of ignorance) takana. Sopimustilannetta säätelevät tietyt ehdot, jotka varmistavat sopimustilanteen ja sitä kautta sen tuloksen reiluuden. Tähän oikeuttamisen menetelmään perustaen Rawls nimeää teoriansa *reiluksi peliksi ymmärretyksi oikeudenmukaisuudeksi*. Alkuasetelma pitää ymmärtää täysin hypoteettisena tilanteena, joka ei kuvaa todellisia historiallisia tai tulevia tapahtumia. Sen tarkoituksena ei ole myöskään kuvata osapuolia todellisina henkilöinä, eikä näiden kuvitteellisten henkilöiden toiminta välttämättä mallinna täysin todellisten ihmisten toimintaa. (Rawls 2001, 81–82.)

Ronald Dworkin (1977, 150–153) kritisoi Rawlsia hypoteettiseen sopimukseen perustuvasta oikeuttamisen tavasta, koska Dworkinin mukaan kuvitteellista sopimusta ei voida pitää sitovana, joten myöskään alkuasetelmasta johdettuja oikeudenmukaisuuden periaatteita ei voida pitää

---

<sup>24</sup> Rawlsin käsitystä ensisijaisista hyvistä ovat kritisoineet erityisesti Amartya Sen (ks. esim. 1980 ja 2009) ja Martha Nussbaum (ks. esim. 1992; 2006). Sen (1980, 215–219) kirjoittaa, että eriarvoisuuden määrittelyminen ensisijaisten hyvien avulla on ongelmallinen lähestymistapa, koska se ei ota huomioon ihmisten yksilöllisiä eroja, vaan käsittää yksilöt käytännössä henkisiltä ja fyysisiltä kyvyiltään identtisinä. Sen väittää, että ensisijaisten hyvien tasajakokaan ei pysty takaamaan kaikille ihmisille yhtäläisiä lähtökohtia ja riittäviä perustoimintaedellytyksiä (basic capabilities), kuten kykyä liikkua, elää hyvin ravittuna ja osallistua yhteiskunnalliseen elämään. Senin käsitystä kehitellyt Nussbaum on esittänyt kymmenen keskeisen toimintaedellytyksen listan, joihin sisältyy esimerkiksi mahdollisuus terveyteen, kyky käytännöllisen järjen käyttöön (kyky muodostaa käsitys hyvästä) ja mahdollisuus iloita elämästä. Näiden toimintaedellytyksien toteutuminen on Nussbaumin mukaan välttämätöntä ihmisarvoisen elämän toteutumiseksi. Ihmisillä on erilaisia kykyjä ja tarpeita (esimerkiksi liikuntavammaisen tarvitsee erilaisia asioita toimiakseen kuin normaalin liikuntakyvyn omaava henkilö): toimintaedellytyksien (ja tasa-arvon) toteutumisen takaamiseksi on otettava huomioon nämä ihmisten yksilölliset erot. (Nussbaum 2006, 76–77.)

käytännössä millään tavalla merkityksellisinä. Rawls kuitenkin tarkentaa, että sopimuksen merkityksellisyys ei perustu siihen, että se vastaisi tavanomaista, arkielämässä esimerkiksi työntekijän ja työnantajan välistä laillista sopimusta. Alkuasetelman merkitys perustuu siihen, että se on ”representaation väline” tai toisin sanoen ajatuskoe, joka Rawlsin mukaan mallintaa kahta asiaa. Ensimmäiseksi alkuasetelma mallintaa olosuhteita, joita jokainen voi Rawlsin mukaan pitää reiluna tilanteessa, jossa sopimuksen osapuolien on päätettävä oikeudenmukaisuuden periaatteista. Toiseksi alkuasetelma mallintaa rajoituksia sille, joita sopimuksen osapuolet voivat käyttää perustellessaan joidenkin oikeudenmukaisuuden periaatteiden valintaa joidenkin toisten periaatteiden sijasta. (Rawls 2001, 17–18.) Rawls viittaa ”jokaiseen”, koska alkuasetelmaa rajoittavien ehtojen eli sille määriteltyjen olosuhteiden ja rajoitusten on tarkoitus vastata ehtoja, joita jokainen meistä pitäisi tärkeinä sopimuksen puolueettomuuden ja sen tuloksen reiluuden varmistamiseksi.

Ensimmäiseksi Rawls määrittelee sopimustilanteen taustalle David Humea mukaillen oikeudenmukaisuuden olosuhteet (circumstances of justice), jotka kuvaavat modernien demokraattisten yhteiskuntien olemassaolon historiallisia olosuhteita.<sup>25</sup> Rawls jakaa oikeudenmukaisuuden olosuhteet objektiivisiin ja subjektiivisiin. Objektiivisiin olosuhteisiin kuuluvat esimerkiksi resurssien, kuten luonnonvarojen kohtuullinen niukkuus ja ihmisten henkisten ja fyysisten kykyjen tasavertaisuus. Resurssien niukkuuden seurauksena ihmisten on tehtävä yhteistyötä, jotta jokainen pystyy takaamaan elämälleen riittävät resurssit. Ihmisten henkisen ja fyysisen tasavertaisuuden ansiosta kukaan ei pysty myöskään alistamaan muita oman valtansa alaiseksi, jolloin yhteistyö ei olisi mahdollista. Erityisen tärkeitä ovat kuitenkin subjektiiviset olosuhteet, joita kuvaavat uskonnolliset ja moraaliset ristiriidat yksilöiden välillä: Rawls kirjoittaa, että tällaisten erilaisten normatiivisten doktriinien pluralismi määrittää perustuvalla tasolla ihmisten yhteiselo, joka on otettava huomioon myös alkuasetelmassa ja sitä kautta oikeudenmukaisuuden periaatteita määriteltäessä. (Rawls 2001, 84–85.) *Oikeudenmukaisuusteoriassa* Rawls (1988, 83) kirjoittaa Humeen tavoin, että oikeudenmukaisuuden olosuhteet ovat välttämättömiä, jotta oikeudenmukaisuudelle on tarvetta yhteiskunnassa.

---

<sup>25</sup> Humeen mukaan oikeudenmukaisuuden olosuhteita ovat kohtuullinen niukkuus, kohtuullinen itsekkyyden ja vallan tasavertaisuus. Oikeudenmukaisuuden olosuhteet löytyvät Humeen teoksista *A Treatise of Human Nature* (1739–1740) ja *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751). Humeen oikeudenmukaisuuskäsitystä tutkinut Brian Barry esittää, että vaikka vallan tasavertaisuuden olosuhdetta ei vielä tarkoin sanallisteta ensin mainitussa teoksessa selkeästi, niin se kuitenkin sisältyy implisiittisesti Humeen teoriaan. Jälkimmäisessä teoksessa kaikki kolme olosuhdetta on eksplikoitu. (1989b, 152–163.)

Alkuasetelman tärkein ja tunnetuin yksittäinen elementti on tietämättömyyden verho: sen tehtävä on mallintaa niitä ehtoja, jotka mahdollistavat alkuasetelmassa tehdyn sopimuksen yksimielisyyden, puolueettomuuden ja reiluuden. Sopimuksen osapuolet Rawls määrittelee yksittäisiksi henkilöiksi, jotka ovat rationaalisia, itsekkäitä, vapaita ja tasa-arvoisia. Koska näiden henkilöiden olisi rationaalista pyrkiä sopimaan sellaisista oikeudenmukaisuuden periaatteista, jotka olisivat heille suotuisat (ja muille mahdollisesti hyvinkin epäedulliset), niin sopimus on tehtävä tietämättömyyden verhon takana. (Rawls 2001, 85–87.)

Tietämättömyyden verho rajoittaa osapuolien tietoa heistä itsestään, muista osapuolista ja yhteiskunnasta, jonka instituutioiden periaatteista sovitaan. Osapuolet eivät tiedä omaa paikkaansa tai lähtökohtaansa yhteiskunnassa, kuten sitä onko heidän perheensä tai sukunsa erityisen köyhä tai rikas. Tämän lisäksi osapuolilla ei ole tarkkaa tietoa siitä, kuinka hyvä onni heillä on ollut omien henkisten ja fyysisten kykyjensä sekä lahjojensa suhteen: he eivät tiedä esimerkiksi sitä, kuinka älykkäitä, voimakkaita, kauniita tai toimintakykyisiä he ovat. He eivät myöskään tiedä tiettyjä yksityiskohtia omasta psykologiastaan, kuten sitä, kuinka taipuvaisia he ovat välttelemään tai ottamaan riskejä. He eivät tiedä myöskään sitä, millainen heidän käsityksensä hyvästä on tai millaisia päämääriä tai intressejä heillä on. Samaten yksityiskohtainen tieto heidän edustamastaan yhteiskunnasta, kuten sen kulttuurisesta tai taloudellisesta kehityksen tasosta jää tietämättömyyden verhon taakse, mutta heillä on kuitenkin tarvittavat tiedot yhteiskunnan ja talouden peruslainsäädännöistä. Tietämättömyyden verho takaa sen, että oikeudenmukaisuuden periaatteista sovittaessa esimerkiksi älykkäimmillä ja yhteiskunnassa vaikutusvaltaisimmilla ei ole etulyöntiasemaa, jonka ansiosta he voisivat muokata periaatteita vain omiin päämääriinsä sopiviksi. Jos tietämättömyyden verhoa ei sovellettaisi alkuasetelmassa, niin voidaan kuvitella tilanne, jossa kaikkein vaikutusvaltaisimmat yhteiskunnan jäsenet (kuten tuotantovälineet omistava luokka tai rikkain prosentti) muodostaisivat liittoutuman ja vaatisivat periaatteita, jotka olisivat heille edulliset. Tämä ei kuitenkaan ole mahdollista tietämättömyyden verhon takana, koska kukaan ei tiedä, millaiset periaatteet olisivat heidän kykyjensä, lähtökohtiensa tai päämääriensä kannalta kaikkein parhaat, koska heillä ei ole niihin liittyvää yksityiskohtaista tietoa. (Rawls 1988, 89–90.)

Osapuolet ovat kuitenkin rationaalisia eli he pyrkivät alkuasetelmassa sopimaan periaatteista, jotka parhaiten ajaisivat heidän päämääriään. He ovat itsekkäitä siinä mielessä, että he eivät ole kiinnostuneita toisten osapuolien intresseistä: he eivät kateuttaan tai pahansuopuuttaan pyri sopimaan periaatteista, jotka heikentäisivät kaikkien asemaa. Osapuolet eivät ole myöskään kiinnostuneita

hallitsemaan ja kontrolloimaan muita, vaan he ovat kiinnostuneita vain oman hyvänsä ja omien päämääriensä edistämisestä. (Rawls 2001, 87.)

Alkuasetelmassa osapuolet eivät kehitä periaatteita itse, vaan he valitsevat ne erilaisten periaatekokonaisuuksien listasta, johon kuuluvat Rawlsin kahden periaatteen lisäksi esimerkiksi utilitaristiset periaatteet.<sup>26</sup> Tietämättömyyden verhon asettamien rajoitusten takia he eivät pysty kuitenkaan tekemään valintaa silmällä pitäen omia päämääriään tai intressejään, minkä takia periaatteet on valittava toisin perustein. Tätä varten osapuolet pohtivatkin, mitkä oikeudenmukaisen periaatteet maksimoisivat heidän ensisijaisten hyvien määrän: koska ensisijaiset hyvät asiat ovat sellaisia, joita jokainen yksilö tarvitsee riippumatta päämääristään, niin osapuolien on rationaalista pyrkiä maksimoimaan alkuasetelmassa niiden määrä. (Rawls 2001, 88.)

Vaikka osapuolet pyrkivätkin maksimoimaan ensisijaisten hyvien asioiden määrän alkuasetelmassa, niin he eivät siitä huolimatta päädy utilitaristisiin periaatteisiin. Rawlsin mukaan osapuolet päätyvät eroperiaateeseen, koska he valitsevat mahdollisista periaatteiden vaihtoehdoista sen, jonka huonoin mahdollinen lopputulos on muiden vaihtoehtojen huonoimpiin lopputuloksiin verrattuna paras. Alkuasetelmaan sovelletaan siis nk. maximin-sääntöä, jossa erilaiset vaihtoehdot laitetaan paremmuusjärjestykseen niiden huonoimman mahdollisimman lopputuloksen perusteella. (Rawls 1988, 95.) Rawls (1988, 95) havainnollistaa tätä seuraavanlaisella taulukolla:

	Olosuhteet		
Vaihtoehdot	C1	C2	C3
d1	-7	8	12
d2	-8	7	14
d3	5	6	8

Vaihtoehdot d1, d2 ja d3 kuvaavat oikeudenmukaisuudenperiaatteita. Taulukkoon sijoitetut luvut kuvaavat tässä tapauksessa raha-arvoja (esimerkiksi 1 = 1000 euroa) ja ne ilmaisevat rahamäärän muutosta johonkin lähtötilanteeseen verrattuna. Esimerkiksi olosuhteen C2 vallitessa, periaatteen d2 (joka voi kuvata esimerkiksi utilitaristista periaatetta) rahamäärän muutos on 7000 euroa. Maximin-säännön mukaan on kuitenkin valittava d3 (eroperiaate), koska kaikkein huonoimmassakin

<sup>26</sup> Rawlsin (1988, 80–82) mukaan osapuolet arvioisivat esimerkiksi utilitarismin erilaisista muodoista johdettuja periaatteita, joiden mukaan yhteiskunnan perusrakenne järjestettäisiin, kuten klassista hyötyperiaatetta ja keskimääräistä hyötyperiaatetta.

tapauksessa (olosuhteen C1 vallitessa) rahamäärän muutos on 5000 euroa, kun taas muiden periaatteiden muutos on -7000 euroa ja -8000 euroa. (Rawls 1988, 95–96.)

Rawls väittää, että maximin-säännön soveltaminen on uskottavaa alkuasetelmassa, koska siinä toteutuvat kolme ominaisuutta. Ensinnäkin tietämättömyyden verho rajaa osapuolilta tiedon todennäköisyyksistä eli he eivät tiedä, millä todennäköisyydellä jotkin olosuhteet vallitsevat. Osapuolet eivät siis pysty arvioimaan, millä todennäköisyydellä vallitsevat kaikkein otollisimmat olosuhteet ja millä todennäköisyydellä kaikkien huonoimmat olosuhteet. Rawlsin mukaan osapuolet ovat muutoinkin varsin varovaisia päätöksessään (eli he eivät ota suuria riskejä), koska he vastaavat itsensä lisäksi myös esimerkiksi tulevista sukupolvista. Toiseksi Rawls väittää, että osapuolien ei ole rationaalista olla kiinnostuneita siitä, mitä he voivat saavuttaa vaihtoehdon d3 alimman tuloksen lisäksi, jos sen huonoin tulos on huomattavasti korkeampi kuin muiden vaihtoehtojen huonoimmat tulokset. Osapuolien ei kannata ottaa riskiä saadakseen enemmän. Tämän lisäksi muihin vaihtoehtoihin sisältyy sellaisia lopputuloksia, joita osapuolten on mahdoton hyväksyä, kuten äärimmäinen köyhyys, jolloin esimerkiksi heidän rationaalisten päämäärien tavoittelu ei olisi mahdollista. Näissä olosuhteissa osapuolet soveltavat maximin-sääntöä ja päätyvät alkuasetelmassa eroperiaatteeseen. (Rawls 1988, 96; 2001, 98.)

Rawlsin mukaan tässä reilussa sopimustilanteessa osapuolet valitsisivat siis hänen määrittelemänsä oikeudenmukaisuuden kaksi periaatetta. Hän väittää, että kuka tahansa voi pitää tätä tulosta reiluna ja hyväksyttävänä, jos pitää reiluna myös sopimustilannetta itsessään. Rawlsin alkuasetelmaan perustuva argumentti kahden periaatteen puolesta on hänen mukaansa esimerkki puhtaasta menetelmäoikeudenmukaisuudesta (pure procedural justice): Siinä lopputulos saavutetaan käyttämällä menetelmää, jonka tiedetään johtavan oikeudenmukaisuuden tulokseen, tietämättä etukäteen, millainen lopputulos tarkalleen ottaen sisällöllisesti on. Tietämättömyyden verho takaa, että menetelmä itsessään on oikeudenmukainen, koska osapuolet eivät tiedä tarkalleen, millaiset heidän intressinsä, päämääränsä tai kykynsä ovat, joten kukaan ei pysty myöskään epäreilulla tavalla ajamaan läpi sellaisia periaatteita, jotka suosisivat vain heidän omia päämääriään. Näin ollen oikeudenmukainen menetelmä eli vapaiden, tasa-arvoisten ja rationaalisten yksilöiden tekemä sopimus reilussa alkuasetelmassa johtaa Rawlsin mukaan reiluun ja oikeudenmukaiseen lopputulokseen. (Rawls 1988, 79.)

## 2.6. Moraalisesti mielivaltaiset asiat

Alkuasetelma ei kuitenkaan ole ainoa argumentti, jonka Rawls esittää oikeudenmukaisuuden kahden periaatteen puolesta, vaikka se onkin argumenteista ehdottomasti tärkein. Hän esittää tämän tutkielman kannalta tärkeän näkökohdan intuitiivisessa argumentissaan, jossa hän perustelee toisen periaatteen mielekkyyttä vetoamalla sopimusteoreettiseen menetelmäänsä.<sup>27</sup> *Oikeudenmukaisuusteoriassa* Rawls kirjoittaa, että intuitiivisen argumentin rooli on valmistella tietä sopimusteoreettiselle argumentille: sen tavoitteena on osoittaa, että toinen periaate ei ole epätavallisuudestaan huolimatta liian omalaatuinen periaate valittavaksi alkutilanteessa, vaan se on sellainen, jonka me kaikki voisimme lopulta hyväksyä ja jota voisimme pitää reiluna. (Rawls 1988, 53–54.)

Rawls tarkastelee argumentissaan kolmea eroperiaatteelle vaihtoehtoista distributiivisen oikeudenmukaisuuden periaatetta, joista tärkein on Robert Nozickin<sup>28</sup> esittämän libertaristisen periaatteen kaltainen: sen mukaan yksilö ansaitsee sen, minkä hän pystyy kyvyillään ja lahjoillaan vapailla markkinoilla reilusti hankkimaan, formaalin tasa-arvon vallitessa (Rawls 1988, 49–50). Rawlsin mukaan tällaisen periaatteen ongelma on, että se toisintaa moraalisesti mielivaltaisten (morally arbitrary) luonnollisten ja sosiaalisten lähtökohtien mielivaltaista jakautumista yksilöiden mahdollisuuksissa ja jako-osuuksissa. Rawlsin mukaan yksilön mahdollisuuksiin ja sitä kautta jako-osuuksiin vaikuttavat erinäiset sosiaaliset tekijät, kuten perhe ja yhteiskuntaluokka, johon ihminen sattuu syntymään: on varsin selvää, että ihmisen mahdollisuuksien näkökulmasta ei ole samantekevää syntyä rikkaaseen ja hyvin koulutettuun vai köyhään ja huonosti koulutettuun perheeseen. Samaten näihin vaikuttavat myös ihmisen luonnolliset kyvyt, jotka määräytyvät Rawlsin mukaan eräänlaisten luonnonarpajaisten (natural lottery) tuloksena. Yksilön lahjakkuus ja kyvyt, kuten älykkäisyys, työteliäisyys, matemaattisuus, alttius sairauksille tai muut erinäiset toimintakykyjen heikentymät ovat geneettisen arpapelin tulosta, jolla on valtava merkitys siihen, millaiset mahdollisuudet yksilöllä on elämässään. Rawls väittää, että koska emme itse pysty vaikuttamaan omiin sosiaalisiin ja luonnollisiin lähtökohtiimme, niin emme myöskään ansaitse niitä tai niiden tuottamaa hyötyä tai haittaa: kukaan ei ansaitse syntyä korkeampaan tai alempaan sosioekonomiseen asemaan, eikä kukaan myöskään ansaitse syntyä täysin toimintakykyiseen tai vammaiseen kehoon. (Rawls 1988, 50–53.) Rawls (1988, 68) kirjoittaa:

---

<sup>27</sup> Will Kymlicka (2002, 57) käyttää kyseisestä argumentista nimeä “the intuitive equality of opportunity argument”.

<sup>28</sup> Ks. Nozick 1990.

Luonnon suorittama jako ei ole oikeudenmukainen tai epäoikeudenmukainen; eikä ole epäoikeudenmukaista, että ihmiset syntyvät kukin johonkin yhteiskunnalliseen erityisasemaan. Nämä ovat vain luonnollisia tosiasioita. Oikeudenmukaista tai epäoikeudenmukaista sen sijasta on se, kuinka instituutiot käsittelevät näitä tosiasioita.

Rawls väittää, että oikeudenmukaisuuskäsityksen on otettava huomioon näiden moraalisesti mielivaltaisten tekijöiden vaikutus ihmisten mahdollisuuksiin ja heidän jako-osuuksiinsa. Näin ollen Rawls soveltaa libertaristisen periaatteen sijasta, reilua yhtäläisten mahdollisuuksien periaatetta ja eroperiaatetta. Rawlsin mukaan näiden periaatteilla on kaksi selkeää institutionaalista seurausta, joista ensimmäinen on jokaisen yhtäläisen kouluttautumisen mahdollisuuden takaaminen: jokaisella on oltava mahdollisuudet kouluttautua haluamallaan tavalla riippumatta siitä, ovatko he esimerkiksi köyhästä tai alhaisen koulutustason omaavasta perheestä. Sen lisäksi myös varallisuuden liian selkeää kasautumista joihinkin yhteiskuntaluokkiin on ehkäistävä verotuksella, koska myös taloudellisilla resursseilla on merkittävä vaikutus ihmisten mahdollisuuksiin. Kouluttautumisen mahdollisuuden varmistaminen kaikille ja resurssien kasautumisen estäminen takaa Rawlsin mukaan kaikille aidosti samanlaiset mahdollisuudet menestyä ja pyrkiä tärkeäksi kokemiinsa päämääriinsä elämässään. (Rawls 1988, 53; 68–69.)

Rawls pitää kuitenkin ihmisten välisiä eroja sellaisina, joita ei yhteiskunnasta voi täysin poistaa. Tämän seurauksena reilu yhtäläisten mahdollisuuksien periaate ei pyri täydellisesti tasaamaan ihmisten sosiaalisten ja luonnollisten lähtökohtien vaikutuksia, vaan se sallii ne tietyissä rajoissa. Tämän lisäksi eroperiaate itsessään pyrkii hyödyntämään näitä eroja ja määrittelee rajat sille, missä määrin yksilö voi nauttia esimerkiksi lahjojensa ja kykyjensä tuottamista etuoikeuksista suhteessa niihin, jotka eivät ole olleet yhtä onnekkaita. Eroperiaatteen perusteella joidenkin paremmat lähtökohdat ovat oikeutettuja, jos ja vain jos ne parantavat niiden odotuksia, jotka ovat kaikkein heikoimmassa asemassa. (Rawls 1988, 108.)

Eroperiaate kohtelee luonnollisten kykyjen ja lahjojen jakautumista eräänlaisena yhteisenä voimavarana (common asset), jonka tuottama hyöty pyritään jakamaan yhteiskunnassa. Rawlsin mukaan tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että yhteiskunta omistaisi yksittäisten kansalaisten kyvyt

sellaisenaan, niin kuin eräät kriitikoista<sup>29</sup> ovat tulkinneet. Ihmisten luonnolliset kyvyt ovat yhteinen voimavara siinä mielessä, että niiden väliset erot voivat järjestyä monilla erilaisilla, toisiaan täydentävillä tavoilla, joissa yksilöiden välisistä eroista on kaikille hyötyä. Rawls kirjoittaa, että yhteiskuntaa voi tässä mielessä verrata esimerkiksi musiikkiyhtyeeseen, jossa eri soittajien erilaiset soittimet ja erilaiset kyvyt muodostavat toisiaan täydentävän kokonaisuuden, jolla on yhteinen tavoite. (Rawls 2001, 74–77.)

### **3. Oikeudenmukaisuus moniarvoisessa kansojen yhteisössä**

#### **3.1. Kansainvälisen oikeudenmukaisuuden erilaiset muotoilut ja *Kansojen oikeuden* taustaa**

*Oikeudenmukaisuusteoriassa* Rawls käsittelee lyhyesti kansainvälisen oikeudenmukaisuuden ongelmaa tarkastellessaan oikeutetun sodan mahdollisuutta. Hän esittää, että kansainvälisessä järjestelmässä valtioilla on intressejä, jotka saattavat olla ristiriidassa muiden valtioiden intressien kanssa. Tämän takia on kehitettävä kansainvälisen oikeudenmukaisuuden periaatteet, jotka ratkaisevat tällaiset ristiriidat ja määrittävät valtioiden erilaisten vaatimuksien oikeutuksen. Kansainvälisten periaatteiden määrittely etenee kahdessa vaiheessa, joista ensimmäiseen alkuasetelmaan mallinnetaan liberaalin yhteiskunnan kansalaiset, jotka päättävät oman yhteiskuntansa oikeudenmukaisuuden periaatteista. Toisessa vaiheessa alkuasetelma olisi kansainvälinen ja siihen osallistuvat näiden oikeudenmukaisten liberaalien valtioiden edustajat, joiden tehtävänä on muotoilla kansainvälisen oikeudenmukaisuuden periaatteet. Yhteiskuntien edustajat tekevät päätöksen jälleen tietämättömyyden verhon takana vapaina ja tasa-arvoisina, mutta tietämättöminä omasta yhteiskunnastaan, sen tilasta tai paikastaan siinä. (Rawls 1988, 216.)

Rawls kirjoittaa, että periaatteet, jotka kansainvälisestä alkuasetelmasta johdettaisiin eivät olisi yllätys kenellekään, vaan ne olisivat tuttuja kansainvälisen politiikan historiasta: niiden avulla taattaisiin valtioiden tasa-arvoisuus, oikeus puolustussotaan ja puolustusliittojen rakentamiseen sekä muotoiltaisiin velvollisuus kunnioittaa kansainvälisistä sopimuksista. Sodankäynnin oikeutus rajoitetaan puolustussotaan ja sodankäynnin tarkoituksena on ainoastaan oikeudenmukainen rauha:

---

<sup>29</sup> Ks. esim. Nozick 1990 ja Sandel 1982. Nozickin mukaan Rawlsin yhteiskunnassa, valtio omistaa yksilön kyvyt ja lahjat (ainakin osittain), koska kukaan ei saa käyttää niitä vapaasti haluamallaan tavalla ja hyötyä vapaasti niiden tuotoksista. Hän väittää, että Rawlsin luonnollisten kykyjen analyysia voi johdonmukaisesti jatkaa esittämällä kuvaus dystopiasta, jossa lahjakkaan ihmisen kykyjen käytöstä päätetään kollektiivisesti niin, että yksilöllä itsellään ei ole siinä sanavaltaa tai jossa yhteiskunta voisi pakottaa terveet ihmiset luopumaan esimerkiksi sisäelimestään sairaiden ja muuten huono-osaisten vuoksi. (Nozick 1999, 183–231.)



sodankäynnille ja sen keinoille on asetettava rajoituksia, jotta rauhan ja oikeudenmukaisuuden mahdollisuus eivät tuhoudu maailmasta.<sup>30</sup> (Rawls 1988, 216–217.)

Rawls palasi *Oikeudenmukaisuusteoriassa* hahmottelemaansa kansainvälisen oikeudenmukaisuuden teoriaansa vasta vuonna 1993 Oxford Amnesty -luennollaan, josta julkaistiin essee nimellä ”The Law of Peoples”. Luennollaan ja kirjoituksessaan Rawls pitäytyy *Oikeudenmukaisuusteoriassa* valitsemassa linjassaan esittämällä, että kansainvälisen oikeudenmukaisuuden periaatteet säätelevät ensisijaisesti yhteiskuntien välisiä suhteita. Hän ei kuitenkaan ollut tyytyväinen lyhyessä tekstissään luonnostelemaansa kokonaisuuteen, vaan hän piti sitä pinnallisena ja alttiina väärintulkinnolle. Tämän takia hän koki tarpeelliseksi palata aiheeseen ja viedä tutkimuksensa loppuun: vuonna 1999 julkaistiin samalla nimellä (suom. *Kansojen oikeus*) kokonaisvaltaisempi kansainvälistä oikeudenmukaisuutta käsittelevä teos, joka jäi Rawlsin filosofisen uran viimeiseksi suureksi ponnistukseksi.<sup>31</sup> (Rawls 2007, 7.)

*Kansojen oikeuteen* perehtyminen kannattaa aloittaa tarkastelemalla sen taustaa ja innoitusta. Rawls (2007, 21–22) kirjoittaa, että teos on Kantin vuonna 1795 ilmestyneen teoksen *Ikuiseen rauhaan* inspiroima: sen tarkoituksena on seurata Kantin ajattelua ja käsitystä *foedus pacifumista* eli rauhanliitosta. David Boucher selvittää tätä Rawlsin ja Kantin kansainvälisten teorioiden yhteyttä. Hän kirjoittaa, että Rawls jatkaa Kantin osoittamalla tiellä pyrkiessään ylittämään Westfalenin rauhan jälkeen kansainvälisen politiikan teoriaa ja käytäntöjä hallinnan realismin käsityksen koskien valtioiden suhteita. Poliittisen realismin perinteessä kansainvälisen politiikan toimijoina pidetään itsenäisiä ja autonomisia valtioita, joita kiinnostavat pääasiassa oma turvallisuutensa ja kansalliset intressinsä. Kyseessä on monimuotoinen teoriakokonaisuus erilaisine katsantokantoineen, mutta yksinkertaistaen se voidaan tiivistää antiikin kreikkalaisen historioitsijan Thukydiden ajatukseen, jonka mukaan valtioiden (kuten myös ihmisten) välisiä suhteita määrittää jatkuva varallisuuden ja vallan tavoittelu. Tämän käsityksen mukaan valtioiden suhteet määrittyvät tietynlaisen vallan tasapainon kautta: tämä tasapaino mahdollistaa kansainvälisen rauhan ja vakauden toteutumisen, vaikka valtioilla on ristiriitaisia päämääriä keskenään. Realismin perinteessä erotetaan tyypillisesti kansainvälinen politiikka ja moraalit toisistaan esittämällä, että valtioiden toiminnan ja valtioiden välisten suhteiden oikeuttamisen pitää tapahtua valtion näkökulmasta rationaalisesti vetoamalla

---

<sup>30</sup> Charles Beitz (1999, 134) kirjoittaa, että Rawls ilmaisee tällä kannattavansa hyvin tyypillistä näkemystä kansainvälisestä politiikasta, jossa korostetaan valtion itsemääräämisoikeutta, *pacta sunt servanda* -sääntöä, itsepuolustuksen periaatetta ja *jus in bello* -periaatteita.

<sup>31</sup> Vaikka kirjassa Rawls tarkensikin joitain näkemyksiään ja laajensi argumenttejaan, niin artikkelin ja kirjan välillä ei ole perustavia eroavaisuuksia.

kansallisiin intresseihin, ilman moraalisia arvostelmia – hallitsijoiden tehtävä on pyrkiä vain toteuttamaan rationaalisia kansallisia päämääriä. (Boucher 2006, 19–21.)

Boucherin mukaan Rawls irtautuu realismin traditiosta asettamalla valtioiden suvereeniuudelle ja autonomialle selkeät rajat. Kansainvälisen yhteisön tekemä interventio on mahdollista niissä tapauksissa, joissa jokin valtio aiheuttaa vaaraa kansainväliselle järjestykselle laajentumispyrkimyksillään tai tilanteissa, joissa valtion toiminta johtaa vakaviin ihmisoikeusloukkauksiin. Sen lisäksi valtioilla on velvollisuus auttaa toisiaan tilanteissa, joissa oikeudenmukaisten kansallisten instituutioiden perustaminen tai ylläpitäminen ei olisi ilman apua mahdollista. Rawlsin kansainvälisessä teoriassa valtioiden suvereeniutta rajoittaa kansainvälisen yhteisön sopimus, jossa valtioiden toiminnalle asetetaan tiettyjä ehtoja. Kantin tavoin Rawls pyrkii korvaamaan vallan tasapainolle perustuvan kansainvälisen järjestelmän eli *modus vivendin* valtioita sitovalla lailla, joka perustuu yhteiseen sopimukseen. Kant kutsuu vallan tasapainolle perustuvaa rauhaa puhtaaksi illuusioksi, koska se on järjestelmä, jossa kansainvälisen rauhan säilyttämisen välineenä käytetään sotaa. Rawls haluaa herättää henkiin Kantin ajatuksen valtioiden välisestä rauhanliitosta, jossa eliminoidaan vallan merkitys valtioiden välisten suhteiden määrittäjänä. Kantin tavoin, Rawls käy tähän toimeen hyödyntämällä sopimusteoreettista menetelmää. (Boucher 2006, 21–31.)

Samuel Freemanin mukaan Kantin kansainvälisen teorian taustalla on kysymys siitä, millainen on ihanteellinen perustuslaki kosmopoliittiselle järjestykselle. Freemanin ja myös Rawlsin tulkinnan mukaan Kant torjui ajatuksen maailmanhallituksesta (world-state), koska se saattaisi johtaa despotismiin ja autonomiastaan taistelevien alueiden aiheuttaviin maailmaa repiviin sisällissotiin. Ihanteellinen kosmopoliittinen järjestys rakentuu tasavaltalaisen perustuslain muodostamalle pohjalle ja siihen osallistuvat itsenäiset ja autonomiset yhteiskunnat. Tasavaltalaisuus takaa jokaisella kansalle itsenäisen oikeudenhenkilön aseman ja takaa niille kansalaisyhteisöjen kanssa analogiset oikeudet. Kansat ovat tässä järjestelmässä vapaita ja tasa-arvoisia maailmankansalaisia ja autonomisia oikeushenkilöitä. Samalla tavoin myös Rawls pitää maailmanhallitusta utopistisena ja korostaa, että kansojen yhteisön on rakennuttava autonomisista ja itsenäisistä kansoista. Rawls ei kuitenkaan esitä vaatimusta, että kaikkien kansojen on jaettava yhteinen tasavaltalainen perustuslaki saavuttaakseen itsenäisen oikeushenkilön aseman, vaan hän korostaa, että erilaisilla hallitusmuodoilla on oltava oikeus osallistua vapaina ja tasa-arvoisina kansainväliseen järjestykseen. (Freeman 2007, 425.)

Rawls ei siis ole Kantin tavoin kiinnostunut kosmopoliittisen oikeudenmukaisuuden järjestämisestä. Freemanin mukaan Rawls ei eksplisiittisesti hylkää *Kansojen oikeudessa* oikeudenmukaisuuskäsitystään, jonka hän esitti kansallisessa teoriassaan, vaan hän piti edelleen kaikkia yhteiskuntia epäoikeudenmukaisina, elleivät ne täyttäneet reiluksi peliksi käsitetyn oikeudenmukaisuuden ehtoja. Kansojen oikeudessa hän kuitenkin kuvaa epäihanteellisen tilanteen, jossa kansainväliseen toimintaan osallistuu liberaalidemokratioiden lisäksi myös epädemokraattisia ja ei-liberaaleja kansoja. Tämä ei kuitenkaan Freemanin mukaan tarkoita, että Rawls puolustaisi relativismia, vaan tarkoituksena on esittää kuvaus todennäköisestä tilanteesta, jossa kansainvälistä politiikkaa luonnehtii monimuotoisten toimijoiden yhteiselo. Rawls siis käsittelee teoksessaan *Political Liberalism* käsiteltyä liberaalien yhteiskuntien moniarvoisuuden ongelmaa *Kansojen oikeudessa* myös kansainvälisellä tasolla ja esittää, että johdonmukaiseen liberalismiin sisältyy käsitys suvaitsevaisuudesta erilaisia päämääriä, hyvän käsityksiä ja lopulta myös hallitusmuotoja kohtaan tietyin ehdoin. Näin ollen Rawls esittää, että liberaalien kansojen ei pidä teoreettisella tai käytännöllisellä tasolla harjoittaa moraalista tai poliittista imperialismia, jonka tavoitteena on pakottaen integroida maailman kansat osaksi liberaalia kulttuuripiiriä. (Freeman 2007, 425–426.)

### 3.2. Kansat ja valtiot

*Kansojen oikeudessa* Rawls tekee kansainvälisen oikeudenmukaisuusteoriansa kannalta keskeisen jaottelun, jossa hän erottaa toisistaan määrittelemänsä kansan ja perinteisen valtion. Yleisemällä tasolla kuvattuna, kansa on Rawlsin muotoilema eräänlainen kansainvälisen politiikan idealisoitu toimija, joka mahdollistaa kansojen oikeuden toteutumisen. Sen tarkoituksena on ylittää edellä esitetty realismin valtiokäsitys muokkaamalla sitä perinpohjaisesti ja esittämällä sen kautta uudenlainen teoria valtioiden suhteista. Rawls määrittelee erilaisia yhteiskuntajärjestelmiä, joista tämän työn kannalta keskeisiä ovat järkevät liberaalit kansakunnat (reasonable liberal peoples), kelvolliset kansakunnat (decent peoples), lainsuojattomat valtiot (outlaw peoples) ja epäsuotuisien olosuhteiden rasittamat yhteiskunnat (burdened societies). Liberaalit ja kelvolliset kansat ovat hyvin järjestäytyneitä kansakuntia. Kaksi viimeiseksi mainittua yhteiskuntaa puolestaan eivät ole hyvin järjestäytyneitä, koska niiden jäsenille ei ole suotu riittävän laajoja oikeuksia poliittisessa päätöksenteossa. (Rawls 2007, 13–14.) Tässä yhteydessä paneudutaan kuitenkin vain liberaaleihin kansoihin ja tarkastellaan, mikä erottaa ne perinteisestä valtiokäsityksestä. Muiden yhteiskuntien kuvaukset esitetään seuraavissa alaluvuissa.

Rawls kirjoittaa, että kansojen yhteisössä liberaalit kansat ovat toimijoita, joita voidaan verrata yksittäisiin kansalaisiin kansallisessa yhteisössä. Liberaalien kansojen ensimmäinen peruspiirre on institutionaalinen: sillä on oikeudenmukainen perustuslaillinen demokraattinen hallinto, joka palvelee sen kansan perustarpeita. Tällaista hallintoa kuvaa Rawlsin mukaan se, että sen kansalaiset valvovat sitä tehokkaasti politiikalla ja vaaleilla, hallinto vastaa kansalaisten perustarpeisiin sekä suojelee niitä perustuslaissa ilmaistussa muodossa. Toinen peruspiirre on kulttuurinen: sen mukaan liberaalin kansan kansalaisia yhdistää ns. yhteiset sympatiat<sup>32</sup> (common sympathies) ja halu elää yhteisen hallinnon alaisuudessa. Koska demokraattiset yhteiskunnat ovat nykymaailmassa monenkirjavia ja monikulttuurisia, niin nämä yhteiset sympatiat eivät voi perustua pelkästään yhteiseen kieleen, historiaan ja kulttuuriin, vaan niillä on oltava myös jokin toinen lähde. Rawls ei kuitenkaan pyri tässä yhteydessä selvittämään millaisiin muihin seikkoihin ne voisivat perustua, mutta ne ovat siitä huolimatta liberaalien kansojen peruspiirre – olipa yhteisten sympatioiden lähde sitten mikä tahansa. Poliittinen liberalismi itsessään mahdollistaa tämän toteutumisen, koska se mahdollistaa moniarvoisten ja erilaisten kansalaisten yhteiselon saman hallinnon alaisina. Kolmas peruspiirre on poliittinen ja sen mukaan liberaalilla kansalla on moraalinen luonne. Rawlsin mukaan liberaalit kansat ovat sen kansalaisten tavoin järkeviä ja kohtuullisia sekä rationaalisia: niiden vaalijärjestelmä, lait ja politiikka kuvastavat niiden rationaalisuutta; järkevinä ja kohtuullisina yhteisön jäseninä ne ovat valmiita yhteistyöhön järkevin ja kohtuullisiin ehdoin muiden kansojen kanssa; kansa kunnioittaa yhteistyön ehtoja, jos se on vakuuttunut, että myös muut kansat tekevät niin. Kansallisessa tapauksessa näin määritelty kansalaisen moraalinen luonne tuottaa oikeudenmukaisuuden periaatteet ja kansainvälisessä tapauksessa näin määritelty kansan moraalinen luonne aikaansaa kansojen oikeuden periaatteet. (Rawls 2007, 37–39.)

Kansa eroaa perinteisestä valtiokäsityksestä myös siinä, että kansat eivät kansojen yhteisössä nauti perinteisesti valtioille annettua täydellistä suvereenisuutta, joka on mahdollistanut sodankäynnin valtion rationaalisten päämäärien ajamisen keinona ja valtion täydellisen autonomian suhteessa kansalaisiinsa. Kansojen oikeus sallii sodankäynnin vain itsepuolustukseen perustuvien syiden ja rajoittaa kansojen itsemääräämisoikeutta suhteessa kansalaisiinsa. Rawlsin mukaan valtiot on

---

<sup>32</sup> Rawls pitää kysymystä yhteisten sympatioiden lähteestä vaikeana erityisesti nykyaikana, jolloin yhteiskunnat ovat moniarvoisia ja kulttuurisesti sekä etnisesti monenkirjavia. Hän tukeutuu siitä huolimatta tässä yhteydessä J. S. Millin käsitykseen kansakunnasta (nationality), johon kuuluvia ihmisiä Millin mukaan yhdistää yhteiset sympatiat. Mill kirjoittaa teoksessaan *Considerations on Representative Government* (1861), että yhteiset sympatiat ovat sellaisia, jotka saman yhteiskunnan kansalaiset jakavat toistensa kanssa, mutta ei keidenkään muiden kanssa ja tämän seurauksena nämä ihmiset tekevät mieluiten yhteistyötä keskenään, eivätkä muiden kanssa. Yhteiset sympatiat ja kansallistunto kehittyvät Millin mukaan osaksi esimerkiksi yhteisen rodun, kielen ja uskonnon kautta. Tärkein tekijä on kuitenkin yhteinen kansallinen historia, yhteiset muistot ja kollektiivinen ylpeys. (Mill 1991, 391.)

käsitetty ja käsitetään edelleen rationaalisina, huolestuneina omasta vallastaan ja vain omien etujensa motivoimina yksikköinä. Kansainväliset suhteet puolestaan on ymmärretty ja ymmärretään tämän valtiokäsityksen johdannaisena globaalina anarkiana, jossa kansainvälisen politiikan taustalla ovat valtioiden kilpailu vallasta, arvovallasta ja rikkauksista. Valtioiden rationaalisuus ja omien etujen ajaminen saattavat johtaa valloitusotiin ja sortoon, mikä kuvastaa valtioiden kunnian- ja vallanhimoa. Kansat eivät puolestaan aja omia rationaalisia päämääriään ilman rajoja, vaan niiden toimintaa säätelevät järkevyyt ja kohtuullisuus: ne ovat valmiita yhteistyöhön muiden kansojen kanssa järkein ja kohtuullisin ehdoin. (Rawls 2007, 39–42.)

Liberaaleilla kansoilla on kuitenkin myös päämääriä, joiden perusta on kansan oikeudenmukaisuuskäsityksessä: ne pyrkivät suojelemaan aluettaan, poliittisia instituutioitaan, kulttuuriaan ja vapauttaan sekä varmistamaan kansalaistensa turvallisuuden. Näiden lisäksi liberaali kansa pyrkii varmistamaan, että sen kansalaiset ja kansojen yhteisö pystyvät kaikki nauttimaan kohtuullisesta oikeudenmukaisuudesta. Näin määriteltynä kansat pystyvät säilyttämään rauhan kansojen välillä ja samalla turvaamaan niiden välisen oikeudenmukaisuuden. Rawls väittää, että tällainen valtion uudelleenmäärittely on välttämätöntä, koska rauhanomainen kansojen yhteisö ei ole mahdollinen, jos se pyrittäisiin muodostamaan perinteisesti ymmärretyistä valtioista, joiden rationaalisten etujen mukaista olisi alistaa kaikki muut yhteiskunnat oman valtansa alaisiksi. (Rawls 2007, 42–43.)

### 3.3. Liberaalien kansojen kaksi alkuasetelmaa ja kansojen oikeuden periaatteet

Kansojen oikeuden periaatteet oikeutetaan alkuasetelman avulla, joka muistuttaa hyvin paljon Rawlsin kansallisessa oikeudenmukaisuusteoriassa esitettyä alkuasetelmaa. Myös siinä vapaat ja tasa-arvoiset osapuolet päättävät oikeuden periaatteista puolueettomasti tietämättömyyden verhon takana. Rawls ei tee alkuasetelman ehtoihin juurikaan muita muutoksia kansainvälisessä tapauksessa. *Kansojen oikeudessa* liberaalit kansat eivät tee kuitenkaan vain yhtä sopimusta, vaan alkuasetelmia on kaksi: kansallinen ja liberaalien kansojen välinen. Ensimmäisessä alkuasetelmassa kaikki liberaalit kansat tekevät oman kansallisen sopimuksen, kuten esimerkiksi *Oikeudenmukaisuusteoriassa* on esitetty. Toisessa alkuasetelmassa sopimuksen tekevät liberaalien kansojen edustajat, jotka päättävät kansainvälinen oikeudenmukaisuuden periaatteista.

Toisessa alkuasetelmassa kansallisen sopimuksen idea laajennetaan liberaaliin kansojen oikeuteen. Rawls korostaa tässäkin tapauksessa, että liberaalien kansojen alkuasetelma mallintaa niitä ehtoja,

joita jokainen pitäisi reiluna. Rawls tekee tärkeimmän muutoksen verrattuna kansalliseen alkuasetelmaan esittämällä, että tällä kertaa sopimuksen osapuolina eivät ole liberaalien kansojen vapaat ja tasa-arvoiset kansalaiset, vaan liberaalien kansojen vapaat ja tasa-arvoiset edustajat: sopimusta ei ole tekemässä kaikkien kansojen yksilöt, perheiden tai joidenkin ryhmien edustajat, vaan vain eri kansojen edustajat. Osapuolet ovat rationaalisia, mikä tässä tapauksessa tarkoittaa, että heidän tarkoituksenaan on valita periaatteet, jotka ajavat heidän demokraattisen yhteisönsä perustavia etuja, jotka on ilmaistu liberaalien kansojen oikeudenmukaisuusperiaatteissa. Osapuolet asetetaan jälleen tietämättömyyden verhon taakse, jolloin he eivät tiedä esimerkiksi edustamansa kansan maa-alueen kokoa, väestön kokoa, alueen luonnonvarojen määrää tai taloudellista kehitystasoa. He tietävät kuitenkin edustavansa liberaalia yhteiskuntaa ja että heidän edustamansa kansan olosuhteet ovat minimissään niin suotuisat, että demokraattinen ja liberaali hallinto on mahdollinen – tässä mielessä tietämättömyyden verho on siis ohuempi kuin kansallisessa tapauksessa. (Rawls 2007, 46–47.)

Kuten sanottu, liberaalien kansojen perustavat edut määräytyvät niiden oikeudenmukaisuuskäsityksen kautta. Rawlsin mukaan tämän seurauksena kansat pyrkivät suojelemaan poliittista riippumattomuuttaan ja vapaata kulttuuriaan, johon liittyvät myös sen kansalaisten kansalaisoikeudet. Sen lisäksi he pyrkivät takaamaan turvallisuutensa, oman hallintoalueensa ja kansalaistensa hyvinvoinnin. Näiden lisäksi Rawls korostaa myös kansallisen itsekunnioituksen roolia alkuasetelman osapuolien pyrkimyksissä. Kansan itsekunnioituksen ytimen muodostaa yhteinen tietoisuus kansan läpikäymistä koettelemuksista ja kulttuurista sekä sen saavutuksista sen historiassa. Kansat vaativat näin muilta kansoilta kunnioitusta ja tunnustuksen tasavertaisuudelleen. Rawls väittää, että tämä on tärkeä ero valtion ja kansan välillä, koska kansat ovat valmiita kunnioittamaan muita kansoja ja pitävät niitä tasavertaisinaan. Näin ollen rationaaliset kansat ovat valmiita muodostamaan kansojen yhteisön, jossa toimintaa ohjaavat reilut poliittisen ja sosiaalisen yhteistyön ehdot. Vastavuoroisuuden idea soveltuu myös kansojen yhteistyön tapaukseen eli yhteistyön ehdot ovat sellaiset, jotka jokainen kansa voisi hyväksyä ja samalla uskoa, että myös muut kansat hyväksyvät ne. Jos kansat hyväksyvät nämä ehdot, niin kaikki kansat myös kunnioittavat näitä ehtoja, vaikka niiden rikkomisesta saattaisi joissain tilanteissa ollakin hyötyä heidän päämääriensä näkökulmista. (Rawls 2007, 49–50.) Rawls (2007, 51–52) määrittelee alkuasetelmaan perustuen kansojen oikeudelle kahdeksan periaatetta:

1. Kansakunnat ovat vapaita ja riippumattomia, ja muiden kansojen on kunnioitettava niiden vapautta ja riippumattomuutta.
2. Kansakuntien on noudatettava sopimuksia ja sitoumuksia.

3. Kansakunnat ovat tasa-arvoisia, ja ne ovat osapuolina niitä sitovissa sopimuksissa.
4. Kansakunnilla on velvollisuus olla puuttumatta toisten kansojen asioihin.
5. Kansakunnilla on oikeus puolustaa itseään, mutta ei oikeutta ryhtyä sotaan muiden syiden perusteella.
6. Kansakuntien on kunnioitettava ihmisoikeuksia.
7. Kansakuntien on hyväksyttävä tietyt sodankäyntiin kuuluvat rajoitukset.
8. Kansakuntien velvollisuus on auttaa muita, epäsuotuisissa oloissa eläviä kansoja, joiden elinolot estävät niitä kehittämästä oikeudenmukaista tai kohtuullista poliittista ja yhteiskunnallista hallintoa.

Rawls kirjottaa, että tämä lista ei ole täydellinen, vaan siihen on luultavammin tehtävä joitain lisäyksiä. Nämä ovat kuitenkin alustavasti ne periaatteet, jotka Rawlsin mukaan kaikki kansojen oikeuteen osallistuvat vapaat ja tasa-arvoiset yhteiskunnat voivat hyväksyä ja toimia myös niiden osoittamalla tavalla. Kansojen oikeuden periaatteiden tarkoituksena on kunnioittaa kansojen moninaisuutta eli niiden erilaisia kulttuureja, tapoja ja traditioita samalla tavalla kuin liberaalin yhteiskunnan oikeudenmukaisuuden periaatteet kunnioittavat sen kansalaisten erilaisia käsityksiä hyvästä. (Rawls 2007, 52–55.)

Nämä periaatteet ovat Rawlsin mukaan tuttuja historiasta ja kansainvälisestä laista sekä sen käytännöistä. Kansallinen ja kansainvälinen alkuasetelma eroavat toisistaan siinä, että kansainvälisessä tapauksessa osapuolille ei anneta muita periaatteita arvioitavaksi kuin vain nämä kahdeksan traditionaalista oikeudenmukaisuusperiaatetta, koska liberaaleilla kansoilla ei Rawlsin mukaan ole mitään syytä irtautua näistä periaatteista ja pitää joitain muita periaatteita näitä parempina. On selvää, että kyseisiä periaatteita voidaan tulkita eri tavoin: juurikin näiden erilaisten tulkintojen tarkastelu on toisen alkuasetelman osapuolien tehtävä. Rawlsin mukaan esimerkiksi kansojen suvereeniutta rajoittavien periaatteiden kohdalla on kysyttävä, millaisia poliittisia normeja kansat haluavat säätää ohjaamaan liberaalien kansojen keskinäisiä suhteita ja niiden suhteita ei-liberaaleihin kansoihin omien perustavien etujensa näkökulmasta. Rawls väittää, että omia etujaan suojatakseen kansat rajoittavat sotimisen oikeuden itsepuolustukseen. Samaten liberaalien kansojen huoli ihmisoikeuksista rajoittaa kansojen suvereniteettia suhteessa niiden omiin kansalaisiin. (Rawls 2007, 56–57.)

Rawls määrittelee ihmisoikeudet hyvin kapeasti: niihin kuuluvat oikeus elämään (oikeus toimeentuloon ja turvallisuuteen), vapausoikeudet (vapaus orjuudesta, maaorjuudesta ja pakkotyöstä

sekä riittävä omantunnon vapaus uskonnon- ja ajatuksenvapauden varmistamiseksi) ja formaali tasa-arvoisuus.<sup>33</sup> Ihmisoikeuksilla on kansojen oikeudessa tärkeä rooli, koska ne rajoittavat sodankäynnin perusteluita ja kansojen sisäistä autonomiaa. Tämä kuvaa Rawlsin mukaan historiallista kehitystä ja kansainvälisen politiikan muutosta, jonka seurauksena käsitys valtioiden suvereniteettioikeuksista on muuttunut: sodankäyntiä ei pidetä enää yhtä lailla hyväksyttävänä politiikan muotona kuin ennen, vaan se on oikeutettu vain itsepuolustuksena ja silloin, kun ihmisoikeuksien turvaaminen sitä vaatii. Jos kansa kunnioittaa ihmisoikeuksia, niin sen sisäisiin asioihin ei saa missään tapauksessa puuttua. Samalla ihmisoikeudet luovat kuitenkin rajat kansojen yhteisön moniarvoisuudelle: ihmisoikeuksien toteutuminen on välttämätön (mutta ei riittävä) ehto kansojen yhteisöön kuulumiselle. (Rawls 2007, 87; 102–104.)

Kahdeksan periaatteen joukosta puuttuvat Rawlsin kansallisen teorian kaltaiset periaatteet: erityisen silmiinpistävää on, että niihin ei sisälly minkäänlaista distributiivista periaatetta. Myöskään Rawlsin määrittelemiin ihmisoikeuksiin ei sisälly oikeutta esimerkiksi eroperiaatteen takaamaa oikeutta taloudellisesti turvattuun elämään tai demokraattiseen hallintoon. Kahdeksas periaate eli auttamisen velvollisuuden periaate (principle of assistance) ei ole distributiivinen periaate ainakaan siinä mielessä, että se pyrkisi varmistamaan jokaisen kansojen yhteisöön kuuluvan ihmisen taloudellisen hyvinvoinnin, vaan se kontrolloi kansojen yhteisöön kuulumiseen vaadittavien resurssien minimitasoa.

Rawls pitää kansojen yhteisön yhtenä tärkeimpänä pitkän aikavälin tavoitteena kaikkien yhteiskuntien saattamista osaksi hyvin järjestäytyneiden yhteiskuntien muodostamaa yhteisöä: auttamisen velvollisuuden tarkoitus on mahdollistaa tähän päämäärään pääseminen. Rawlsin mukaan kansainvälisen oikeudenmukaisuusteorian on otettava huomioon se mahdollisuus, että kaikki yhteiskunnat eivät ole hyvin järjestäytyneitä: maailmassa saattaa olla yhteiskuntia, jotka kieltäytyvät mukautumasta tai eivät sisäisistä syistä kykene mukautumaan kansojen yhteisöjen periaatteisiin. Hän nimeää lainsuojattomiksi valtioiksi sellaiset yhteiskunnat, jotka kieltäytyvät mukautumasta kansojen oikeuteen. Ne toimivat ikään kuin maailmassa vallitsisi globaali anarkia ja *modus vivendi*: ne pitävät esimerkiksi hyökkäyssotaa oikeutettuna välineenä omien rationaalisten päämääriensä

---

<sup>33</sup> Rawlsin ihmisoikeuksien lista on huomattavasti lyhyempi kuin esimerkiksi YK:n yleismaailmallinen ihmisoikeuksien lista, jossa on määritelty 30 oikeutta. Kosmopolitanistit ovat tyypillisesti sitoutuneet huomattavasti laajempiin ihmisoikeuksiin ja monet ovat pitäneet YK:n määrittelemää listaa vähintäänkin hyvänä alkuna.



saavuttamiseksi.<sup>34</sup> Toimintatavat, joilla lainsuojattomien valtioiden kanssa menetellään, päätetään yhteisesti kansojen yhteisössä. Rawls ei kuitenkaan esitä tarkkoja keinoja, joilla lainsuojattomat valtiot saataisiin liitettyä osaksi kansojen oikeutta, vaan kyseessä on monimutkainen ongelma, johon hän ei pyri antamaan tarkkaa vastausta. Sen sijaan ongelmaisten yhteiskuntien tilannetta hän tarkastelee lähemmin. (Rawls 2007, 116–122.)

Ongelmaiset yhteiskunnat ovat puolestaan yhteiskuntia, jotka eivät historiallisten, sosiaalisten ja taloudellisten tekijöiden seurauksena pysty järjestäytymään hyvin. Ne eivät ole lainsuojattomien valtioiden tavoin aggressiivisia, mutta niiltä puuttuu esimerkiksi inhimilliset, poliittiset, teknologiset ja taloudelliset resurssit järjestää yhteiskuntaansa paremmin. Koska kansojen yhteisön pitkän aikavälin tavoitteena on saattaa myös ongelmaiset yhteiskunnat osaksi kansojen yhteisöä, niin kansojen yhteisöllä on myös velvollisuus auttaa ongelmaisia yhteiskuntia. Auttamisen velvollisuuden tehtävä on mahdollistaa se, että ongelmainen yhteiskunta voi muodostaa hyvin järjestäytyneen hallinnon – sitten kun tämä tavoite on saavutettu, auttamisen velvollisuus lakkaa. Rawls väittää, että yhteiskunnan ongelmaisuuuden syyt löytyvät sen poliittisesta kulttuurista ja sen uskonnollisista filosofisista ja moraalisisista perinteistä. Hän esittää empiirisen väitteen, jonka mukaan maailmassa ei ole yhteiskuntaa, joka olisi niin köyhä tai jonka resurssit olisivat niin vähäiset, että se ei voisi järjestäytyä hyvin, vaan ongelmaisuuuden syyt löytyvät esimerkiksi kansan poliittisista hyveistä ja sen kansalaisten rehellisyydestä, ahkeruudesta ja innovaatiokyvystä. Tähän väitteeseen vedoten hän esittää myös, että rahan merkitystä auttamisessa ei pidä ylikorostaa, vaan sen sijaan esimerkiksi ihmisoikeuksien roolin painottaminen saattaa olla tärkeämpää. Tässä yhteydessä hän tukeutuu Amartya Senin (2009, 338–354) analyysiin esimerkiksi Intiaa 1900-luvulla koetelleista nälänhädistä, jotka olivat Senin mukaan seurausta huonosti järjestetystä hallinnosta, eikä ruoan vähydestä: vaikka nälänhätä oli estettävissä, niin välinpitämätön hallinto antoi sen tapahtua. Rawlsin mukaan yhteiskunnassa, jossa ihmisoikeuksia pidetään niille kuuluvassa arvossa, vastaavaa ei pääsisi tapahtumaan. Ongelmaisten yhteiskuntien auttamiseen ei voida siis esittää yksinkertaista ja jokaiseen tilanteeseen sopivaa periaatetta, vaan niitä on tarkasteleva tapauskohtaisesti. (Rawls 2007, 134–141.)

---

<sup>34</sup> Rawlsin (2007, 134) mukaan uuden ajan alussa esimerkiksi Espanja ja Ranska täyttivät lainsuojattoman valtion tuntomerkit laajentumispyrkimyksillään, joiden tavoitteena oli kulttuurin levittäminen ja rikkauksien, maa-alueiden sekä vallan havittelu.

### 3.4. Kelvolliset kansat ja ei-liberaali alkuasetelma

*Kansojen oikeuden* yksi tärkeimmistä tavoitteista on osoittaa, että Rawlsin esittämät kansainvälisen oikeudenmukaisuuden periaatteet ovat sellaista, joihin myös ei-liberaalit kansat voisivat itsenäisesti päätyä ja joita ne voisivat pitää reiluinä. Tästä seuraa myös kysymys siitä, kuinka pitkälle liberaalien kansojen on suvaittava ei-liberaaleja kansoja ja millaiset yhteiskunnat ovat oikeutettuja osallistumaan kansojen yhteisöön. Suvaitsevaisuus on keskeinen käsite myös Rawlsin kansainvälisessä teoriassa: suvaitsevaisuutta ei määritellä pelkästään pidättäytymiseksi poliittisilta, sotilaallisilta ja diplomaattisilta pakotteilta, joilla ei-liberaalit kansat pyrittäisiin väkisin muovaamaan liberaaleiksi, vaan kyse on myös ei-liberaalien kansojen tunnustamisesta tasa-arvoisiksi kansojen yhteisön jäseniksi. (Rawls 2007, 78.)

Rawls olettaa, että on olemassa myös ei-liberaaleja yhteiskuntajärjestelmiä, jotka ovat hyväksyttäviä. Hänen tarkoituksenaan ei ole esittää teoriaa ideaalimaailmasta, jossa kaikki kansat olisivat liberaaleja, vaan yhteistyötä on pysyttävä tekemään moniarvoisessa kansojen yhteisössä: erilaisten filosofisten, uskonnollisten ja moraalisten maailmankatsomuksien moninaisuuden huomioonottaminen ja suvaitseminen ovat keskeisiä lähtökohtia liberaalissa teoriassa. Rawlsin mukaan samaa ajatusta on sovellettava myös kansainvälisellä tasolla: jos ei-liberaalin kansan yhteiskunnan perusrakenne täyttää tietyt oikeudenmukaisuuden ehdot ja jos sen kansalaisia kannustetaan kunnioittamaan kansojen yhteisön periaatteita, on liberaalin kansan suvaittava tällaista ei-liberaalia kansaa. Ei-liberaalien kansojen suvaitseminen sellaisina kuin ne ovat, on tärkeää näiden kansojen itsekunnioituksen ja omanarvontunnon takia. Jos liberaalit kansat pakottaisivat muut kansat omaksumaan oman oikeudenmukaisuuskäsityksenä, se saattaisi johtaa eri kansojen ja niiden kansalaisten katkeruuteen ja kaunaan. Puuttuminen kansan sisäisiin asioihin pitää perustua äärimmäisen painaviin syihin ja kansan itsemääräämisoikeudelle on jätettävä niin paljon liikkumavaraa kuin mahdollista. Rawls pitää kuitenkin eksplisiittisesti liberaalia yhteiskuntajärjestelmää tietynlaisena ihanteena, jota ei-liberaalit kansat voivat lähestyä muuttamalla yhteiskuntaansa. Tätä muutosta ei pidä kuitenkaan Rawlsin mukaan pakottaa, vaan liberaalien kansojen on annettava tilaa ja rohkaistava muita kansoja: kun ei-liberaaleille kansoille annetaan asianmukaista kunnioitusta, niin ne saavat huomata liberaalin järjestelmän edut. (Rawls 2007, 78–83.)

Kuten edellä kerrottiin, Rawls pitää liberaaleja ja kellovllisia kansoja hyvin järjestäytyneinä. Kelvolliset kansat ovat ei-liberaaleja kansoja, jotka Rawlsin mukaan myös hyväksyisivät samat kansojen oikeuden periaatteet, jotka edellä listattiin. Kelvollisia kansoja on Rawlsin mukaan

monenlaisia, kuten erilaisiin uskonnollisiin tai maallisiin hyvän käsityksiin perustuvia. Rawls käyttää esimerkkinä kelvollisesta kansasta kuvitteellista Kazanistania, joka on ns. kelvollinen neuvotteluhierarkia (decent consultation hierarchy). Kazanistan on yhteiskunta, jossa uskontoa ja valtiota ei ole erotettu toisistaan, vaan islaminuskon edustajat käyttävät valtionuskon edustajina korkeinta poliittista valtaa. Muita uskontoja suvaitaan ja niiden harjoittaminen turvataan perusihmisoikeuksilla, mutta muiden uskontojen edustajilla ei ole tasa-arvoisia mahdollisuuksia pyrkiä esimerkiksi valtioin korkeimpiin päätäntäelimiin. Sen kansalaiset kuitenkin kuuluvat kaikki joihinkin ryhmiin, joilla on julkisessa keskustelussa edustajat, he saavat äänensä kuuluviin, heidän eduistaan keskustellaan ja ne otetaan huomioon. Yhteiskunnan uskonnollinen hallinto kuitenkin tekee lopulliset päätökset perustaen ne omiin kansallisiin erityistavoitteisiinsa, joiden on kuitenkin sovittava yhteen yleisen yhteistyön mallin kanssa. Kazanistanin yhteiskunnan perusrakenteeseen kuuluvat kokoukset, joissa neuvotteluhierarkian eri organisaatiot voivat ottaa kantaa hallinnon tekemiin päätöksiin ja saada näihin kannanottoihin vastaukset. (Rawls 2007, 99–102.)

Kazanistan on vain yksi esimerkki kelvollisesta kansasta ja niitä voidaan keksiä myös muunlaisia. Rawls kuitenkin antaa kaksi kriteeriä, joiden kansan on täytettävä ollakseen kelvollinen. Ensimmäiseksi niillä ei saa olla aggressiivisia pyrkimyksiä, vaan se pyrkii päämääriinsä rauhanomaisten keinojen avulla, kuten kauppaa ja diplomatiata välineenä käyttäen. Kelvollisten kansojen toimintaa saattaa ohjata jokin esimerkiksi uskonnollinen tai moraalinen käsitys hyvästä, mutta tämä käsitys ei ole sellainen, jonka seurauksena se haluaa kääntää muut kansat tunnustamaansa uskoon tai muilla tavoin aggressiivisesti puuttumaan maan sisäisiin asioihin. (Rawls 2007, 85–86.)

Toinen kriteeri on kolmeosainen. Ensimmäiseksi kelvollisen kansan oikeudenmukaisuuskäsitys on oltava yhteistyöhön perustuva ja yhteiseen hyvään pyrkivä: Sen on taattava kaikille kansalaisille ihmisoikeudet, koska niitä loukkaava kansa ei perustu kelvollisen yhteistyön malliin. Esimerkiksi kansalaisiaan orjina käyttävä yhteiskunta hallitsee voimalla, jolloin ei voida puhua yhteistyön ideasta. Toiseksi yhteiskunnan oikeusjärjestelmän on asetettava aitoja moraalisia velvollisuuksia sen kansalaisille: velvollisuudet eivät saa olla vain voimakeinoin perustuvia, vaan ihmisiä pidetään rationaalisina, vastuullisina ja kykenevinä osallistumaan yhteistyöhön, josta seuraa myös tiettyjä velvollisuuksia. Ja viimeiseksi, lakien toimeenpanevien virkamiehien on vilpittömästi ja järkevästi uskottava, että lait ovat ilmausta yhteiseen hyvään tähtäävästä oikeudenmukaisuudesta. He pyrkivät vilpittömästi puolustamaan lakien antamia määräyksiä: he puuttuvat esimerkiksi ihmisoikeusloukkauksiin, koska ne toimivat yhteiseen hyötyyn tähtäävän oikeudenmukaisuuden esteenä. (Rawls 2007, 86–88.)

Rawls väittää, että jos yhteiskuntajärjestelmän oikeudenmukaisuuskäsitys täyttää kaksi edellä mainittua kriteeriä, niin myös ne hyväksyisivät kansojen oikeuden periaatteet omassa alkuasetelmassaan. Kelvollisten kansojen vapaat, tasa-arvoiset ja rationaaliset edustajat pitäisivät edellä määriteltyä liberaalien kansojen alkuasetelmaa reiluna ja sen seurauksena, he pitäisivät myös kansainväliselle yhteistyölle sen kautta määriteltyjä periaatteita reiluina. Kelvollisten kansojen edustajat ovat alkuasetelmassa tasa-arvoisia siitä huolimatta, että kelvollisissa yhteiskunnissa ei välttämättä vallitse täydellinen tasa-arvo. Esimerkiksi Kazanistanin tavoin, kansa voi rajoittaa vähemmistöuskontojen edustajien mahdollisuuksia osallistua päätöksentekoon. Rawls väittää, että kansan mahdollinen sisäinen eriarvoisuus ei ole ristiriidassa kansojen yhteistyön tasa-arvoisuuden kanssa, vaan kelvollisten kansojen on kohtuullista vaatia tasa-arvoa kansojen välillä, vaikka kaikki niistä eivät täyttäisikään tätä vaatimusta kansallisella tasolla. (Rawls 2007. 91–93.)

Kelvollisten kansojen kansallista oikeudenmukaisuuskäsitystä ei johdeta alkuasetelman kautta, joten niiden tapauksessa alkuasetelmia on yksi. Rawls perustelee tämän esittämällä, että yhteiskuntasopimus ja alkuasetelma ovat liberaaleja ideoita, jotka eivät sellaisinaan sovi ei-liberaalien kansojen kansallisen oikeudenmukaisuuskäsityksen johtamiseen. Kansojen oikeuden periaatteet oikeutetaan siis kolmen erilaisen alkuasetelman kautta: kahta ensimmäistä käytetään liberaalien kansojen kansallisen ja kansainvälisten oikeudenmukaisuuden periaatteiden puolesta argumentointiin. Kolmannessa kelvolliset kansakunnat saatetaan osaksi kansojen yhteisöä ja sen periaatteita kelvollisten kansojen edustajien muodostaman alkuasetelman avulla. (Rawls 2007, 93–94.)

## **4. Rawlsin kansallisen teorian kosmopoliittinen soveltaminen**

### **4.1. Rawlsilainen kosmopolitanismi**

*Kansojen oikeudesta* tuli heti ilmestymisensä jälkeen poliittisen filosofian klassikko, joka on vaikuttanut valtavasti viimeisen kahden vuosikymmenen aikana kansainvälistä ja globaalia oikeudenmukaisuutta käsittelevään keskusteluun. Teoksen saama huomio selittyy osaksi Rawlsin kansallisen teorian vaikutusvaltaisuudella ja sillä, että se on kauan odotettua jatkoa hänen filosofialleen. Selvää on myös, että sen filosofisia ansioita on mahdotonta sivuuttaa. Kuten Rawlsin kansainvälistä teoriaa käsittelevän artikkelikokoelman *Rawls's Law of Peoples* (2006) toimittaneet Rex Martin ja David A. Reidy kirjoittavat, niin *Kansojen oikeudesta* on tullut keskeinen osa kaikkien niiden Rawls-tutkijoiden tutkimusta, jotka haluavat ymmärtää Rawlsin ajattelun kokonaisuutta.

Rawlsin kansainvälistä oikeudenmukaisuutta käsittelevä teoria on tarkoitettu hänen kansallisen teorian perusideoille perustuvaksi ja johdonmukaiseksi laajennukseksi, joten sen tutkiminen on välttämätöntä, mikäli haluamme ymmärtää hänen kansallista teoriaansa – ja hänen kansallisen teorian tutkiminen on välttämätöntä, mikäli haluamme ymmärtää *Kansojen oikeutta*. (Martin & Reidy 2006, 6–7.)

Odotetusti *Kansojen oikeutta* on kritisoitu monista näkökulmista ja se on kohdannut jopa hyvinkin jyrkkää arvostelua. Tässä tutkielmassa ei paneuduta kosmopolitanistien esittämien kommenttien lisäksi tarkemmin teokseen kohdistetun kritiikin vyöryyn, mutta yleisemmällä tasolla voidaan sanoa, että keskustelua ovat herättäneet esimerkiksi Rawlsin käsitys ihmisoikeuksista, kansojen luonteesta, sodasta ja rauhasta. Martin ja Reidy (2006, 7–8) kirjoittavat, että *Kansojen oikeutta* on kritisoitu esimerkiksi väittämällä, että siinä muotoiltu teoria on vain jälleen yksi versio realismista, sitä on syytetty moraalista relativismista ja toisissa yhteyksissä myös liberaalista imperialismista. Osa kritiikistä perustuu varmasti myös sille, että *Kansojen oikeus* on elämänsä loppuvaiheissa vaikeista sairauksista kärsineen Rawlsin selvästi kiireellisesti kokoama ja paikoin auttamattoman keskeneräiseksi jäänyt teos, josta uupuu hänen varhaisemmalle tuotannolleen ominainen argumentaation systemaattisuus ja tarkkuus. Monin paikoin hän tekeekin vain toteamuksen kaltaisia väitteitä, eikä esitä selkeitä perusteluita niiden tueksi esimerkiksi osoittamalla niiden suhdetta hänen kansallisen teorian perusideoihin.

Kuten sanottua, niin erityisen häkeltyneinä *Kansojen oikeuden* ottivat vastaan Rawlsin kansallisen teorian kosmopoliittista soveltamista puolustaneet, jotka ovat olleet tyytymättömiä niihin perusteluihin, joilla Rawls torjuu kansallisen teorian globaalin soveltamisen. Monet ilmaisivat olleensa pettyneitä siihen, että Rawls oli päättänyt laajentaa progressiivista oikeudenmukaisuusteoriaansa varsin konservatiivisella valtiokeskeisellä näkemyksellä kansainvälisestä politiikasta. Kosmopolitanistien pettyneiden reaktioiden selittämiseksi meidän on kuitenkin palattava *Oikeudenmukaisuusteorian* julkaisemisen jälkeisiin vuosiin, jolloin kirjoitettiin joitain hyvin vaikutusvaltaisia teoksia koskien sitä, voiko Rawlsin kansallista teoriaa soveltaa globaalisti. Näissä kirjoituksissa innokkaimmat kommentaattorit olivat valmiita soveltamaan *Oikeudenmukaisuusteorian* ideoita sellaisenaan globaaliin järjestykseen ja sivuuttamaan Rawlsin luonnoksenomaiset huomiot kansainvälisestä oikeudenmukaisuudesta.

Vuonna 1973 Thomas Scanlon kirjoitti artikkelissaan ”Rawls’s Theory of Justice”, että oikeudenmukaisuuden kahden periaatteen soveltamiselle globaalisti ei ole olemassa käsitteellisellä

tasolla minkäänlaisia esteitä ja että se on jopa johdonmukaisempi vaihtoehto kuin Rawlsin oma *Oikeudenmukaisuusteoriassa* esittämä luonnostelma kansainvälisestä oikeudenmukaisuudesta. Scanlon väittää, että Rawlsin viitekehyksessä oikeudenmukaisuuden periaatteiden pitää säädellä kaikkia niitä yhteiskuntia, joilla toisiinsa jonkinlainen merkittävä institutionaalinen suhde. Scanlonin mukaan tällainen suhde on merkittävä silloin, kun sitä määrittävät sellaiset instituutiot, jotka toimivat vastaavalla periaatteella kuin Rawlsin määrittelemä yhteiskunnan perusrakenne. Scanlon on sitä mieltä, että globaalia talousjärjestelmää voidaan varsin mutkattomasti verrasta yhteiskunnan perusrakenteeseen: maailmanlaajuinen kauppa ja sen sääntely luovat tietynlaisen kansainvälisen institutionaalisen viitekehysten, johon oikeudenmukaisuuden periaatteita pitää Scanlonin mukaan soveltaa kansallisvaltion sijasta. Tämä tarkoittaisi, että yhteiskuntien rajojen ei tarvitsisi toimia oikeudenmukaisuuden rajalinjoina, niin kuin Rawls olettaa. Näin ollen tarvitsisi määritellä erilaisia oikeudenmukaisuuden periaatteita erilaisille oikeudenmukaisuuden alueille. (Scanlon 1973, 1066–1067.)

Scanlonin aiheeseen liittyvät huomiot jäivät kuitenkin vielä varsin lyhyiksi, mutta ne nostivat esiin ajatuksia monissa Rawlsin teoriaa tarkastelleissa filosofeissa. Ensimmäiset systemaattiset ja ehdottomasti vaikutusvaltaisimmat esimerkit Rawlsin kansallisen teorian globaalista soveltamisesta ovat esittäneet Charles Beitz ja Thomas Pogge, jotka molemmat perustelevat ratkaisuaan varsin samantyyppisin argumentein kuin Scanlon. Teoksessaan *Political Theory and International Relations* (1979/1999) Beitz argumentoi *Oikeudenmukaisuusteorian* globaalien soveltamisen puolesta vetoamalla viime vuosikymmeninä kiihtyneeseen ja edelleen kiihtyvään globalisaation prosessiin, jonka seurauksena yhteiskuntien välille on syntynyt tiukka keskinäisriippuvuus (interdependence). Beitz väittää, että globalisaation välityksellä muodostuneet yhteiskuntien erilaiset taloudelliset, poliittiset ja kulttuuriset suhteet muodostavat monimutkaisen yhteistyöverkoston, jota voidaan pitää Rawlsin esittämässä mielessä merkityksellisenä yhteistyön järjestelmänä ja globaalina perusrakenteena. Scanlonin tavoin myös Beitz esittää, että oikeudenmukaisuuden kahta periaatetta on sovellettava globaalisti – globaaliin perusrakenteeseen. (Beitz 1999, 132–136; 143–144; 200–202.)

Thomas Pogge etenee teoksessaan *Realizing Rawls* (1989) hyvin pitkälle Scanlonin ja Beitzin viitoittamalla tiellä. Pogge vertaa nykyistä globaalia järjestystä *modus vivendiin*. Hän väittää, että nykyjärjestelmässä valtiot ovat kiinnostuneita vain omista eduistaan: absoluuttisen autonomian omaavien valtioiden aggressiivisen kamppailun ja kilpailun tuloksena maailmaa kuvaa rauhattomuus, turvattomuus, väkivalta, poliittinen sorto ja äärimmäinen köyhyys. Vallitsevalla järjestyksellä on valtavia vaikutuksia kaikkien elämään ympäri maailmaa: yhteiskunnat eivät ole omavaraisia ja

suljettuja järjestelmiä, vaan ne vaikuttavat toisiinsa ja rajojensa ulkopuolelle oleviin ihmisiin esimerkiksi maailmantalouden ja sotien välityksellä. On syntynyt globaali institutionaalinen järjestelmä eli globaali perusrakenne, joka vaikuttaa jokaisen ihmisen elämään syntymästä kuolemaan, eikä kukaan maailmassa pysty karkaamaan sen vaikutuksilta. Poggen mukaan ei ole mitään syytä erottaa kansallisen tai kansainvälisen oikeudenmukaisuuden alueita toisistaan, koska ne ovat monella tavoin sulautuneet yhteen. Tämän seurauksena alkuasetelman ei pitä olla kaksivaiheinen, niin kuin Rawls esittää, vaan niitä pitää olla vain yksi: sellainen, johon kaikki maailman ihmiset osallistuvat ja jossa he päättävät maailman perusrakennetta säätelevistä oikeudenmukaisuuden periaatteista. (Pogge 1989, 218–227; 262–263; 273–280.)

Erityisesti Beitz on myöhemmissä kirjoituksissaan korostanut, että Rawlsin ajattelusta löytyy vielä keskinäisriippuvuutta perustavampi syy globalisoida Rawlsin yksilökeskeinen kansallinen oikeudenmukaisuusteoria. Beitz esittää, että Rawlsin käsitys ihmisen kahden moraalisen kyvyn universaaliudesta oikeuttaa ja suorastaan velvoittaa soveltamaan Rawlsin kansallisen teorian perusideoita kosmopoliittisesti. Hänen mukaansa kosmopolitaneittien ei tarvitse etsiä empiirisiä perusteita Rawlsin teorian globalisoinnille, vaan Rawlsin ihmiskäsitys itsessään oikeuttaa sen. (Beitz 1983, 595; 1999, 203–205.) Monet kosmopolitaneittit ovat hyödyntäneet tätä ajatusta ja se onkin toiminut aivan keskeisenä perusteluna Rawlsin kansallisen teorian kosmopoliittisella soveltamisella, kuten tulemme huomaamaan.

Nämä ja muut rawlsilaisten kosmopolitaneittien esittämät huolellisesti muotoillut argumentit loivat paljon odotuksia sille, että Rawls luopuu hahmottelemastaan valtiokeskeisestä teoriasta ja soveltaa näiden suopeiden kriitikoiden tavoin oikeudenmukaisuuden kahta periaatetta (jossakin muodossa ja mahdollisesti täydennettynä) globaalisti. Tämä tarkoittaisi globaalien järjestelmän luomista, jossa globaalien perusrakenne muokattaisiin oikeudenmukaisuuden kahden periaatteen määrittelemien kriteerien mukaisesti. Tällä olisi luonnollisesti valtavia vaikutuksia maailmaan nyky muodostaan ja se eroaisi hyvin paljon myös Rawlsin visiosta. Vapausperiaate varmistaisi kaikille ihmisille globaalisti yhtäläiset vapausoikeudet. Moellendorfin mukaan reilu yhtäläisten mahdollisuuksien periaate puolestaan loisi maailman, jossa Mosambikin maaseudulla syntyneellä tytöllä olisi tilastollisesti yhtä hyvät mahdollisuudet päätyä pankkiiriin ammattiin kuin menestyneen sveitsiläisen pankkiiriin pojalla. Tämä tarkoittaisi suurien globaalien muutoksien tekemistä, kuten esimerkiksi kaikkien kehitysmaiden lapsien kouluttautumismahdollisuuksien parantamista, halpojen terveydenhoitomahdollisuuksien tuomista jokaisen ulottuville ja esimerkiksi ihonväriin, sukupuoleen ja uskuntoon perustuvan syrjinnän kitkemistä kaikkialta maailmasta. (Moellendorf 2002, 79.)

Globaalisti sovellettuna eroperiaate nostaisi maailman huono-osaisimmat ahdingostaan ja kaventaisi merkittävästi rikkaiden ja köyhien välillä vallitsevaa hyvinvointikuilua. Tämä tarkoittaisi valtaviin varainsiirtojen tekemistä hyvinvoivista ja rikkaista valtioista Liberian, Burundin ja Kongon demokraattisen tasavallan kaltaisten maiden huono-osaisille. Globaali alkuasetelma, yksilöiden intressien ensisijaisuuden korostaminen ja oikeudenmukaisuuden kahden periaatteen soveltaminen globaalisti tuottaisi hyvin erilaisen järjestelmän kuin Rawlsin *Kansojen oikeudessa* kuvaama malli. Tämä ei välttämättä tarkoittaisi kuitenkaan valtiojärjestelmästä luopumista, vaikka siihen olisikin tehtävä joitain muutoksia, kuten tulemme huomaamaan.

Kaikesta huolimatta Rawls rakentaa *Kansojen oikeudessa* valtiokeskeisen teorian, jonka hän asemoi eksplisiittisesti vastakkain kosmopolitanismin kanssa. Teoksessaan hän pitää kansallista ja kansainvälistä oikeudenmukaisuutta selvästi toisistaan eroavina alueina, joita täytyy säädellä erilaisilla periaatteilla toisin kuin kosmopolitaneittit väittävät. Tutkimuskirjallisuudessa erotetaan tyypillisesti kolme argumenttia, joihin perustuen Rawls torjuu teorian kosmopoliittisen soveltamisen. Ensimmäiseksi hän vetoaa suvaitsevaisuuden merkitykseen liberaalissa kansainvälisessä oikeudenmukaisuusteoriassa. Hänen näkemyksensä mukaan kansainvälisessä teoriassa on pidettävä kiinni todellisuudentajuisesta näkemyksestä, jonka mukaan maailmassa on monenlaisia yhteiskuntia, joita täytyy tietyin kriteerein suvaita. Kosmopolitanismi pakottaisi kaikki yhteiskunnat omaksumaan samat oikeudenmukaisuuden periaatteet, mikä olisi suvaitsevaisuuden idean vastaista. (Rawls 2007, 106–108.) Toiseksi hän esittää, että hänen teorian kosmopoliittinen soveltaminen tarkoittaisi maailmanhallituksen perustamista, jota hän pitää käytännössä mahdottomana toimivalla tavalla toteuttaa ja myös epätoivottavana lopputuloksena (Rawls 2007, 51). Rawls muotoilee myös globaalin ja kansainvälisen distributiivisen oikeudenmukaisuuden kritiikin teoksessaan. Hänen mukaansa distributiivisia periaatteita ei pidä soveltaa kansainvälisesti tai globaalisti, koska yhteiskunnat pystyvät itse täysin kontrolloimaan omaa taloudellista kehitystään ja ovat näin ollen myös itse täysin vastuussa siitä. Kansojen yhteisö pitää huolta ainoastaan siitä, että jokainen yhteiskunta pystyy saavuttamaan hyvin järjestäytyneisyyden ihanteen, jonka jälkeen auttaminen loppuu. (Rawls 2007, 144–150.)

Rawlsilaiset kosmopolitaneittit ovat pitäneet näitä väitteitä varsin epävakuuttavina. Seuraavissa luvuissa paneudutaan tarkemmin argumentteihin, joilla Rawls torjuu kansallisen teorian kosmopoliittisen soveltamisen mahdollisuuden ja kosmopolitaneittien niihin kohdistamaan kritiikkiin.



Tämän luvun puitteissa tarkastellaan Rawlsin teorioiden välistä epäsymmetriaa individualismin ja universalismin näkökulmasta. Sen jälkeen siirrytään käsittelemään Rawlsin kansainvälisen suvaitsevaisuuden idean mielekkyyttä.

#### 4.2. Normatiivinen individualismi ja universalismi

Pogge nostaa artikkelissaan ”Do Rawls’s Two Theories of Justice Fit Together” (2006) esiin keskeisen epäsymmetrian Rawlsin kansallisen ja kansainvälisen teorian välillä, joka johdattelee meidät niihin perusteisiin, joita hyödyntäen kosmopolitanistit ovat pyrkineet oikeuttamaan Rawlsin kansallisen teorian globalisoinnin ja samalla myös osaan niistä argumenteista, joilla Rawls torjuu teoriasa kosmopoliittisen soveltamisen. Kuten olemme nähneet, niin kosmopolitanistit korostavat näkemyksissään yksilön moraalisen arvon ensisijaisuutta suhteessa erilaisiin ihmisryhmiin, kuten valtioihin. Kosmopolitanistit ovat monissa tapauksissa nostaneet esiin, että myös Rawlsin liberalistiseen kansalliseen teoriaan sisältyy vastaavanlainen näkemys. Pogge kirjoittaa, että kansallista oikeudenmukaisuutta käsittelevissä teoksissaan Rawls kannattaa enemmän tai vähemmän implisiittisesti normatiivista individualismia (normative individualism) eli käsitystä, jonka mukaan moraalisiin kysymyksiin on etsittävä ratkaisuja tarkastelemalla ensisijaisesti yksilön intressejä. Tämä heijastuu erityisesti alkuasetelmassa, johon mallinnetaan osapuoliksi yhteiskunnan kansalaiset. Kansainvälisessä teoriassaan Rawls tekee kuitenkin täyskäännöksen puolustaessaan kansojen intressien ensisijaisuutta suhteessa yksilöihin. Tämä heijastuu puolestaan siinä, että kansainväliseen alkuasetelmaan mallinnetaan kansojen edustajat. Pogge esittää, että normatiiviseen individualismiin nojaaminen kansallisessa teoriassa ja sen sivuuttaminen kansainvälisessä teoriassa luo Rawlsin teoriakokonaisuuteen selkeän ristiriidan, joka pitää pystyä selittämään tai vaihtoehtoisesti kokonaan poistamaan (esimerkiksi soveltamalla molemmissa yksilökeskeistä alkuasetelmaa), mikäli nämä teorit halutaan esittää johdonmukaisena kokonaisuutena. (Pogge 2006, 210–213.)

Rawls ei kuitenkaan itse pitänyt tätä ratkaisua ongelmallisena, eikä hän tee sitä täysin perustelematta, vaan hän tarkastelee kriittisesti yksilökeskeisen kosmopoliittisen alkuasetelman mahdollisuutta teoreettisessa viitekehyksessään. Rawls kirjoittaa, että kosmopoliittinen alkuasetelma olisi analoginen hänen kansallisen alkuasetelmansa kanssa. Sopimuksen osapuolet mallinnettaisiin myös siihen kohtuullisiksi, järkeviksi, rationaalisiksi, kaksi moraalista kykyä omaaviksi, vapaiksi ja tasa-arvoisiksi. Alkuasetelmaan mallinnettaisiin myös tietämättömyyden verho, johon ei tehtäisi muutoksia sen kansalliseen versioon verrattuna. Tällä tavalla muodostetusta alkuasetelmasta päästään jo erittäin tutuksi tulleeseen lopputulokseen eli oikeudenmukaisuuden kahteen periaatteeseen, jotka

takaisivat kaikille ihmisille globaalisti perusvapaudet, mahdollisuuksien reilun tasa-arvon ja heidän välisiin sosioekonomisiin eriarvoisuuksiin sovellettaisiin eroperiaatetta. Rawlsin mukaan tässä järjestyksessä ei ole menetelmällisellä tasolla mitään vikaa, vaan on aivan totta, että näin muotoiltuna alkuasetelma johtaisi globaalisti samoihin periaatteisiin kuin kansallisellakin tasolla. (Rawls 2007, 106–107.)

Kosmopoliittisesti mallinnettua alkuasetelmaa ei voida kuitenkaan Rawlsin mukaan pitää oikeanlaisena, koska siinä oletettaisiin, että liberaalit arvot olisivat ainoita hyväksyttäviä arvoja ja että liberaali yhteiskunta olisi ainoa hyväksyttävä tapa järjestää yhteiskunta. Kuten olemme nähneet, niin tämä ei Rawlsin mukaan pidä paikkaansa, vaan voimme hyvin kuvitella ei-liberaalin, mutta kelvollisen kansan, jota on suvaittava, koska se pitäisi ihmisoikeuksia arvossa, eikä olisi ulkopoliittikaltaan aggressiivinen. Rawls kirjoittaa myös, että hän on lähtenyt kansainvälisessä teoriassaan liikkeelle realistisesta lähtökohdasta, jossa kansainvälisen politiikan maailma oletetaan sellaiseksi kuin me sen tunnemme. Teoriassa tarkastellaan sitä, millaista ulkopoliittikkaa liberaalien kansojen tulee harjoittaa tilanteessa, jossa maailmassa on myös ei-liberaaleja, mutta kelvollisia kansoja. (Rawls 2007, 106–108.)

Rawlsilaiset kosmopolitanistit nostivat välittömästi tästä argumentista esiin kaksi ongelmallista seikkaa, jotka Beitz tiivistää artikkelissaan ”Rawls’s Law of Peoples” (2000) ja jossa Beitz viitoittaa tietä kosmopolitanistien *Kansojen oikeutta* koskevalle kritiikille. Ensinnäkin yksilöiden intressien torjuminen alkuasetelmassa jonkinlaiseen realismiin vedoten on kyseenalainen johtopäätös: miksi yksilöiden intressien ensisijaisuuden korostaminen ei sopisi yhteen sen realiteetin kanssa, että nykymaailma koostuu toisistaan erillisistä hallintoalueista? Beitzin mukaan kosmopolitanismin projekti ei ole automaattisesti ristiriitainen tällaisen oletuksen kanssa, vaan periaatteellisella tasolla sen ideaalit voidaan toteuttaa myös valtiojärjestelmässä. (Beitz 2000, 681.)

Toiseksi, vedotessaan suvaitsevaisuuteen perustellessaan kansojen intressien ensisijaisuutta Rawls tekee kehäpäätelmän. Beitz väittää, että Rawls hyväksyy jo etukäteen suvaitsevaisuuden periaatteen eli hän vain olettaa, mutta ei osoita, miten keskittyminen juurikin kansojen intresseihin yksilöiden intressien sijasta mahdollistaa suvaitsevaisuuden toteutumisen maailmassa. Tekemällä tällaisen oletuksen Rawls riistää alkuasetelmalta sen itsenäisen oikeuttavan voiman, joka sen tarkoituksena on tuottaa. Beitzin näkemyksen mukaan Rawls on täysin oikeassa siinä, että on olemassa syytä kansainväliselle suvaitsevaisuudelle, mutta tämä pitää pystyä perustelemaan teorian sisällä, eikä vain olettaa niitä. (Beitz 2000, 681.)

Rawls ei enää elämänsä loppuvaiheissa kerennyt vastaamaan kosmopolitanistien esittämään kritiikkiin, mutta *Kansojen oikeudelle* on löytynyt puolustajansa muualta. *Kansojen oikeuteen* suotuisasti suhtautuneet Leif Wenar ja Martin A. Reidy ovat puolustaneet Rawlsin realismiin perustuvaa päätöstä torjua kosmopoliittinen alkuasetelma ja yksilöiden intressien sivuttamista siinä. He ovat esittäneet varsin samanhenkiset tulkinnat Rawlsin kansainväliseen alkuasetelmaan johtaneesta järkeilystä, jotka perustuvat Rawlsin poliittisen konstruktivismin (political constructivism) tarkasteluun. Poliittinen konstruktivismi on Rawlsin kehittänyt ja soveltama metaeettinen menetelmä, joka toimii Rawlsin teorian oikeuttamisen välineenä. Menetelmässä edetään etsimällä yhteiskunnan julkisesta poliittisesta kulttuurista perustavanlaatuisia ideoita ja ihanteita, joita pyritään mallintamaan alkuasetelmassa ja näin tarjoamaan sille objektiivista oikeuttavaa voimaa. Perustavanlaatuisilla ihanteilla Rawls tarkoittaa ideaaleja, jotka kaikki yhteiskunnan jäsenet jakavat vähintäänkin tietämättään ja jotka vastaavat heidän perustavia vakaumuksiaan. Liberaalidemokraattisen yhteiskunnan julkisesta poliittisesta kulttuurista voidaan Rawlsin mukaan nostaa esiin ideaalit vapaasta ja tasa-arvoisesta kansalaisesta sekä hyvin järjestäytyneestä yhteiskunnasta: liberaalidemokratian kansallisessa alkuasetelmassa ideaaleja mallinnetaan esittämällä, että sen osapuolet ovat vapaita ja tasa-arvoisia tietämättömyydenverhon asettamisen ehtojen puitteissa. Tällä tavalla johdetut ideaalit mahdollistavat sen, että yhteiskunnan perusrakennetta säätelevät periaatteet ovat riippumattomia kaikenkattavista oppijärjestelmistä: niitä ei ole johdettu esimerkiksi metafysisen tai eettisen oppijärjestelmän ideaalien kautta, vaan yhteiskunnan julkisesta poliittisesta kulttuurista löydettyjen ihanteiden kautta. Nämä ideaalit mahdollistavat poliittisen liberalismiin riippumattomuuden, vakauden ja laillisuusperiaatteen täyttymisen. (Rawls 2005, 89–129.)

Wenar kirjoittaa vuonna 2006 ilmestyneessä artikkelissaan ”Why Rawls is Not a Cosmopolitan Egalitarian”, että syyt sille, miksi Rawls soveltaa kaksivaiheista alkuasetelmaa ja korostaa kansojen ensisijaisuutta kansainvälisessä teoriassaan voidaan jäljittää tarkastelemalla tapaa, jolla Rawls soveltaa metaeettistä menetelmäänsä kansallisessa tilanteessa ja sen kautta tulkittuna myös kansainvälisessä tilanteessa. Kuten sanottua, niin *Oikeudenmukaisuusteorian* jälkeisissä kirjoituksissaan Rawls pohtii paljon vallan legitimiuden ongelmaa eli sitä, miten pakottavaa ja yksilön vapautta rajoittavaa poliittisen vallan käyttöä voidaan perustella yhteiskunnassa. Rawlsin esittämän laillisuusperiaatteen mukaan poliittisen vallan ja sitä ohjailevien periaatteiden pitää olla yhteiskunnassa kaikkien hyväksymät, jotta sitä voidaan pitää legitimiinä. Moniarvoisessa liberaalissa yhteiskunnassa sen perusrakennetta ei voida säädellä siis periaattein, jotka perustuvat kaikenkattaviin

oppijärjestelmiin, vaan katse on käännettävä yhteiskunnan julkiseen poliittiseen kulttuuriin. Kun siitä löydetyt ideaalit siirretään alkuasetelmaan, niin löydetään myös periaatteet, jotka kaikki liberaalidemokratian jäsenet voivat hyväksyä. (Wenar 2006, 101–102.)

Wenar esittää, että poliittisen konstruktivismin soveltaminen kansainväliseen viitekehykseen on keskeisin syy, miksi hän suosii kaksivaiheista alkuasetelmaa kosmopoliittisen alkuasetelman sijasta. Samoin kuin kansallisessakin tapauksessa, niin myös kansainvälisessä tilanteessa on löydettävä periaatteet, jotka kaikki voivat hyväksyä, jotta laillisuusperiaate täytyisi. Analogisesti on tarkasteltava kansainvälisessä teoriassa globaalia julkista poliittista kulttuuria ja etsittävä sieltä ne ideat, joihin perustuvat oikeudenmukaisuuden periaatteet kaikki voivat hyväksyä. Millaisia ideaaleja globaalista poliittisesta kulttuurista voidaan sitten löytää? Wenar väittää, että se on ensisijaisesti kansainvälinen ja valtiokeskeinen – ei ihmistenvälinen tai yksilökeskeinen. Globaalissa julkisessa poliittisessa kulttuurissa ideaalit, jotka säätelevät esimerkiksi instituutioita, korostavat valtioita ja niiden välisiä suhteita. Wenarin mukaan tämä heijastuu esimerkiksi YK:n ja WTO:n kaltaisissa kansainvälisissä institutionaalisissa järjestelmissä, joissa keskeisessä asemassa ovat valtioiden suhteet. Jopa YK:n yleismaailmallinen ihmisoikeuksien julistus käsittelee enemmän sitä, millä tavalla valtioiden on kohdeltava kansalaisiaan ja vähemmän sitä, miten ihmisten on asemoitua suhteessa toisiinsa. Wenar väittää, että globaalista julkisesta poliittisesta kulttuurista ei voida löytää kosmopolitanismin ihanteiden mukaisia ihanteita yksilökeskeisestä kansainvälisestä politiikasta tai yksilöiden vapaudesta ja tasa-arvosta kansallisuudesta riippumatta. (Wenar 2006, 102–103.)

Globaali julkinen poliittinen kulttuuri on luonteeltaan valtiokeskeinen, joten Wenarin mukaan myös kansainvälisen oikeudenmukaisuusteorian on Rawlsin viitekehyksessä peilattava tätä ideaalia. Kosmopoliittinen alkuasetelma ei voisi täyttää laillisuusperiaatteen ehtoa, vaikka kaikki yhteiskunnat olisivatkin liberaaleja, koska valtioiden rajat määrittelisivät siitä huolimatta kansainvälistä politiikkaa. Wenar väittää, että sen sijaan globaalista julkisesta poliittisesta kulttuurista voidaan löytää ideaali vapaista ja tasa-arvoisista kansoista, joiden suhteita pitää säädellä reiluin periaattein. Wenarin lopputulema on, että Rawlsin kansallinen ja kansainvälinen teoria muodostavat perustellun ja koherentin kokonaisuuden: niissä molemmissa sovelletaan poliittisen konstruktivismin menetelmää analogisesti, vaikka ne ovatkin varsin erilaisia teorioita. Tämän johdonmukaisuuden saavuttamisella on kuitenkin hintansa, jonka seurauksena on torjuttava yksilökeskeinen alkuasetelma ja sen kautta syntyvät oikeudenmukaisuuden kaksi periaatetta. (Wenar 2006, 103–104.)

Myös Reidy esittää artikkelissaan ”Rawls on International Justice: A Defense” (2004) vastaavanlaisen tulkinnan Rawlsin argumentista: myös hän väittää, että Rawls torjuu kosmopoliittisen alkuasetelman juuri globaaliin julkiseen poliittiseen kulttuuriin vedoten. Hän lähestyy tätä kuitenkin hieman toisenlaisesta näkökulmasta keskittyen Rawlsin esittämään analogiaan kansalaisen ja kansan moraalista luonteesta. Reidy väittää, että Rawlsin käsitys omavaraisista ja itsenäisistä kansoista voidaan löytää kansan moraalisen luonteen historiallisesta kehityksestä.

Reidy kirjoittaa, että Rawlsin teoriakokonaisuudesta kansalaista ja kansaa tarkastellaan lähes vastaavanlaisina toimijoina omilla oikeudenmukaisuuden tasoillaan. Molemmilla on omanlainen moraalinen luonteensa tai Reidyn sanoin, moraalisen agenttisuus. Kuten olemme nähneet, niin yksilön tapauksessa moraalinen agenttisuus määrittyy kahden moraalisen kyvyn ja niiden kehittymisen kautta. Kansan tapauksessa moraalinen luonne liittyy niiden rationaalisuuteen, kohtuullisuuteen ja järkevyyteen, joka on monella tapaa yhdenmukainen kansalaisen kahden moraalisen kyvyn kanssa. Reidyn näkemyksen mukaan nykyaikaiset liberaalidemokratiat ovat enemmän tai vähemmän mainitun kaltaisia moraalisia agentteja, jonka seurauksena ne voivat oikeutetusti vaatia oikeudenmukaisuutta kansainvälisellä tasolla – samalla tavoin kuin kansalaiset vaativat oikeudenmukaisuutta kansallisella tasolla. Kansan itsenäisyydessä ja omavaraisuudessa kyse on siitä, millä tavoin tämä moraalinen luonne on kehittynyt. Yksilön tapauksessa moraalinen agenttisuus kehittyy aina osana yhteisöä ja yhteistyön järjestelmää, jossa hän käyttää kahta moraalista kykyään eri tavoilla – ilman yhteisöä tai yhteistyötä näitä kykyjä ei olisi olemassa. Kansojen moraalinen agenttisuus ei kuitenkaan rakennu minkäänlaisen yhteistyön kautta, vaan historiallisesta näkökulmasta katsottuna ne ovat olleet kansoja ennen kuin mitään merkittävää, kuten esimerkiksi taloudellista yhteistyötä on harjoitettu kansojen välillä. Tämä ei tietenkään tarkoita, etteivätkö kansat harjoittaisi keskenään monella tavalla mittavaa yhteistyötä nykypäivänä, mutta niiden moraalinen agenttisuus ei ole sen tulosta, vaan se on kehittynyt historiallisesti katsottuna itsenäisesti ja omavaraisesti. Reidyn mukaan Rawls tekee siis poliittisen konstruktivismin näkökulmasta täysin

perustellun ja johdonmukaisen ratkaisun esittäessään, että kansainvälisten alkuasetelmien osapuolina ovat kansat, jotka ovat itsenäisiä ja omavaraisia moraalisia agentteja.<sup>35</sup> (Reidy 2004, 294–301.)

Wenarin ja Reidyn väitteistä huolimatta, ei ole kuitenkaan itsestään selvää, etteikö poliittisen konstruktivismiin menetelmää soveltamalla voida löytää perusteita myöskin kosmopoliittiselle alkuasetelmalle. Moellendorf pohtii menetelmän soveltamista teoksessaan *Cosmopolitan Justice* (2002) ja esittää, että vaikka globaalista julkisesta kulttuurista voidaankin löytää jonkinlainen kansainvälisyyden ideaali, niin ei ole kuitenkaan millään tavoin ilmeistä, että alkuasetelmassa pitää täysin unohtaa yksilön intressit ja tarkastella niitä jonkinlaisena kansojen tekemän sopimuksen sivutuotteena. Hän esittää, että johdonmukaisinta on soveltaa Beitzin ja Poggen tavoin kaksivaiheisen alkuasetelman sijasta yhtä alkuasetelmaa, johon kuitenkin yhdistetään Rawlsin realismi valtioiden merkityksestä kansainvälisessä politiikassa ja Rawlsin kansallisen teorian ja kosmopolitanistien edustama yksilökeskeisyys. Tässä alkuasetelmassa osapuolet olisivat yksilöitä, jotka ovat jokainen jonkin yhteiskunnan jäseniä, mutta he eivät tiedä tarkalleen minkä. Vapaat, tasa-arvoiset, järkevät ja kohtuulliset sekä rationaaliset osapuolet eivät myöskään tietäisi yhteiskuntansa maa-alueen kokoa, väestömäärää tai edustamiensa henkilöiden luonnollisia ja sosiaalisia ominaisuuksia. Moellendorfin kosmopoliittinen alkuasetelma kääntäisi asetelman ikään kuin toisinpäin: siinä yhteiskunnat olisivat edustettuina epäsuorasti yksilöiden kautta. (Moellendorf 2002, 8–17.)

Rawls ja hänen puolustajansa vastaavat tähän, että tällainen kosmopoliittinen alkuasetelma on mallinnettu liberaalien ja demokraattisten ihanteiden mukaisesti eli siinä osapuolet ovat vapaita ja tasa-arvoisia yksilöitä, mutta tämä ei todellisuudessa peilaa globaalia järjestelmää: liberaali ihmiskäsitys ei ole universaali, joten sen mukaisesti järjestetty maailma ei voisi olla vakaa. Kaikki maailman ihmiset eivät pidä itseään vapaina ja tasa-arvoisina, mikä näkyy esimerkiksi erilaisissa uskonnollisissa yhteisöissä. Moellendorfin mukaan tämä on kuitenkin ongelmallinen väite, koska pelkästään empiiriset havainnot esimerkiksi kansalaisuudesta eivät määrää tietyn moraalisen ihmistä

---

<sup>35</sup> Myös Amy E. Eckert esittää samankaltaisen argumentin *Kansojen oikeuden* puolesta kuin Wenar ja Reidy, artikkelissaan ”Peoples and Persons, Power, and the Equality of States” (2006). Eckert kuitenkin kritisoi Rawlsia, Wenaria ja Reidyä siitä, että he eivät ota huomioon sitä, että maailmassa on eri suuruista valtaa omaavia yhteiskuntia, mikä on otettava huomioon myös alkuasetelmassa. Yhteiskuntien täydellinen tasa-arvoistaminen ei ole Eckertin mukaan järkevää, koska suurvalloilla on merkittävä asema kansainvälisen järjestyksen ylläpitämisessä. Tämä tarkoittaisi sitä, että suurvalloille on annettava laajemmat oikeudet toimia kansainvälisellä areenalla kuin pienemmille yhteiskunnille: nämä oikeudet mahdollistavat kansainvälisen järjestyksen ylläpitämisen, mutta kansainvälinen yhteisö säätelee jollain tasolla suurvaltojen toimintaa, jotta ne eivät pääsisi kasvamaan tyrannimaisiksi hallitsijoiksi. Eckertin mukaan Rawls ei halunnut ottaa teoriassaan huomioon valtioiden valtaeroja, koska hän halusi tehdä selkeästi eroa realismin perinteeseen, mutta tämä ratkaisu estää häntä käyttämästä tärkeää välinettä kansainvälisen vakauden takaamisessa ja toisaalta se jättää myös huomioimatta yhden keskeisen ideaalin kansainvälisestä poliittisesta kulttuurista. (Eckert 2006, 856–857.)

koskevan käsityksen soveltuvuutta alkuasetelmaan. Liberaali ja demokraattinen käsitys vapaasta ja tasa-arvoisesta yksilöstä on moraalinen ideaali, joka kertoo, mitä oikeudenmukaisuus edellyttää meiltä: tällaista moraalista ideaalia tai sen soveltamista ei voida mitätöidä, vaikka kaikki ihmiset eivät eksplisiittisesti sitoutuisikaan niihin. Rawls itse huomioi tämän teoksessaan *Political Liberalism*, jossa hän esittää, että yhteiskunnassa on kohtuuttomia ja järjettömiä ihmisiä, jotka eivät hyväksy oikeudenmukaisuuden kahta periaatetta. (Moellendorf 2002, 18–20.)

Rawlsin poliittisesta konstruktivismista nousee idea ihmisestä, joka omaa kaksi moraalista kykyä. Ensimmäinen moraalinen kyky on kyky kehittää ja muokata käsitystä hyvästä. Toinen on oikeudenmukaisuuden taju, jonka ansiosta yksilö pystyy ymmärtämään ja soveltamaan julkisia oikeudenmukaisuuden periaatteita sekä toimimaan velvollisuuksiensa mukaisesti. Ihmiset ovat vapaita ja tasa-arvoisia siinä mielessä, että he omaavat nämä kaksi kykyä ja pystyvät toimimaan yhteistyön järjestelmän täysivaltaisina jäseninä. Moellendorf väittää, että voidaan osoittaa, että poliittisen konstruktivismiin perustana oleva käsitys ihmisestä on universaali, eli jokainen ihminen omaa Rawlsin määrittelemät kaksi moraalista kykyä ja sitä kautta myös perustan yksilön vapaudelle ja tasa-arvolle, vaikka jokainen ei tiedostaisi tai tunnustaisi sitä – vaikka se ei olisi ilmeisellä tavalla osa kaikkien yhteiskuntien julkista poliittista kulttuuria. Moellendorf lähtee liikkeelle ensimmäiseksi mainitusta kyvystä. Hän kirjoittaa Harry Brighousen<sup>36</sup> innoittamana, että ihmiset välttämättä arvostavat käsitystään hyvästä, koska tämä käsitys toimii perustana sille, mitä pidämme hyvänä elämässä. Jokaisella, jolla on käsitys hyvästä, on myös intressi omata sen mahdollistava kyky, koska tämä kyky on välttämätön ehto hyvän käsitykselle: ihminen arvostaa välttämättä sitä kapasiteettia, mikä mahdollistaa jonkin arvossa pitämisen – tämän seurauksena kyky on myös ensisijainen suhteessa varsinaiseen hyvän käsitykseen. Moellendorf väittää, että jokaisella ihmisellä on intressi omata tällainen kyky riippumatta siitä, ajatteleeko hän sitä tai tunnistaako hän sellaisen itsessään. (Moellendorf 2002, 20–21.)

Moellendorf kirjoittaa myös, että koska ihmisellä on myös objektiivinen intressi julkisesti tunnustettuun oikeudenmukaisuuskäsitykseen, niin sitä kautta jokaisella on myös objektiivinen intressi kykyyn, jonka avulla hän pystyy soveltamaan ja toimimaan oikeudenmukaisuuden periaatteiden mukaisesti. Intressi julkisesti tunnustettuun oikeudenmukaisuuskäsitykseen syntyy resurssien kohtuullisen niukkuuden kontingentista tosiasiaista ja siitä, että ihmisellä on käsitys

---

<sup>36</sup> Brighouse (1994, 330) kirjoittaa: ”Ihminen, joka ymmärtää hyvän elämän idean myös tavoittelee sellaista. Tämä lähes tautologinen väite voidaan ymmärtää lähes minkä tahansa hyvän käsityksen näkökulmasta” (kirjoittajan käännös).

hyvästä, johon myös käsitys oikeudenmukaisuudesta kuuluu. Koska resursseja on niukasti, niin syntyy tarve distributiivisille oikeudenmukaisuuden periaatteille, jotta ihmiset pystyvät takaamaan elämälleen välttämättömät ja hyvän käsityksiensä mukaisten päämäärien tavoittelemiseksi riittävät resurssit. Koska maailmassa vallitsee myös erilaisten hyvän käsityksien moniarvoisuus, niin tällaisista distributiivisista periaatteista ei välttämättä ole helppo päästä yksimielisyyteen. Tämän lisäksi on mahdollista, että tätä erimielisyyttä ei pystytä selvittämään, koska ihmisen voi olla mahdoton vakuuttaa toinen järkevä, kohtuullinen ja rationaalinen ihminen oman hyvän käsityksen mukaisten periaatteiden oikeellisuudesta. Moellendorf kirjoittaa, että näiden olosuhteiden vallitessa jokainen ihminen on vaarassa joutua elämään institutionaalisessa järjestelmässä, jonka periaatteet ovat hänen oman näkemyksensä vastaisia, joten jokaiselle muodostuu intressi haluta olla osa institutionaalista järjestelyä, jonka periaatteet hän voi hyväksyä. Hän väittää, että jokaisella ihmisellä on ensisijainen tavoite elää sellaisten periaatteiden alaisena, jotka jokainen voi hyväksyä: tämä intressi on ensisijainen verrattuna haluun löytää omaa hyvän käsitystään suosivat periaatteet, koska ilman kompromissia on mahdollista, että ihminen voi joutua elämään oman näkemyksensä näkökulmasta epäoikeudenmukaisessa yhteiskunnassa, jossa hän ei pystyisi elämään hyvän käsityksensä mukaista elämää. Jälleen tämäkin intressi on olemassa, vaikka ihminen ei ajattelisi tai tunnistaisi sitä. (Moellendorf 2002, 21–22.)

Tämä osoittaa Moellendorfin mukaan, että ihmiset omaavat kaksi moraalista kykyä, jotka määrittävät yksilöiden tasa-arvon ja vapauden riippumatta siitä, tunnustaako jokainen ihminen välttämättä näitä ideaaleja. Koska jokaisella ihmisellä voidaan ajatella olevan kaksi moraalista kykyä universaalisti riippumatta siitä, eläkö ihminen hierarkkisen, autoritäärisen vai länsimaisen liberaalidemokraattisen hallinnon alaisena, niin tätä on myös mallinnettava alkuasetelmassa: sen soveltamista ei voida torjua vain siihen vedoten, että se on vain liberaalidemokraattisen kulttuuriperinteen tuotos ja esittää, että sitä pitää soveltaa vain rajatusti liberaaleihin yhteiskuntiin. Tällä tavoin voidaan hyväksyä Rawlsin realismi valtioiden olemassaolosta ja niiden muodostamasta järjestelmästä, mutta samalla oikeuttaa hänen yksiökeskeisen kansallisen alkuasetelmansa laajentaminen globaaliksi, vaikka siihen sisältyvä käsitys vapaasta ja tasa-arvoisesta ihmisestä onkin liberaalidemokraattinen ihanne. Näin mallinnetusta alkuasetelmasta johdetut oikeudenmukaisuuden periaatteet, voisivat tuottaa vakaan järjestelmän ja täyttää laillisuusperiaatteen ehdon. (Moellendorf 2002, 23–24.)

Moellendorf lähestyy Rawlsin individualismia ja universalismia poliittisen konstruktivismiin kautta, mutta kosmopolitanistit ovat esittäneet vastaavanlaisen argumentin myös hieman suoraviivaisemmassa ja helpommin lähestyvässä muodossa. Beitz kirjoittaa artikkelissaan



”Cosmopolitan Ideals and National Sentiment” (1983), että Rawlsin teoreettinen viitekehys tarjoaa yhden perustavan syyn saattaa kaikki maailman ihmiset samojen oikeudenmukaisuuden periaatteiden vaikutuksen alaisiksi: Rawlsin mukaan ihmisillä universaalisti kaksi moraalista kykyä. Beitzin näkemyksen mukaan ei ole mitään tarvetta tarkastella maailmaa tai tehdä jonkinlaisia empiirisiä havaintoja, joilla oikeudenmukaisuuden periaatteiden ala oikeutetaan, vaan Rawlsin universalismi riittää perusteeksi: ihmisyyys itsessään on se syy, miksi oikeudenmukaisuus koskee jokaista ihmistä kansallisuudesta riippumatta. Beitzin näkemyksen mukaan ainoa kriteeri alkuasetelmaan osallistumiselle Rawlsin teoriassa on kahden moraalisen kyvyn omaaminen: koska kaikki ihmiset määritelmällisesti omaavat nämä kaksi moraalista kykyä, niin lähtökohtaisesti kaikki ihmiset on kuviteltava myös alkuaseman osapuoliksi. (Beitz 1983, 595; myös 1999, 203–205.).

Tätä tulkintaa tukee myös Rawlsin kansallisen teorian globaalia soveltamista puolustanut Allen Buchanan, joka kirjoittaa artikkelissaan ”Justice as Reciprocity versus Subject-Centered Justice” (1990), että Rawls siirtyi *Oikeudenmukaisuusteorian* jälkeisessä tuotannossaan selkeämmin kannattamaan yksilökeskeistä oikeudenmukaisuuskäsitystä (subject-centered justice). Buchanan viittaa yksilökeskeisellä oikeudenmukaisuuskäsityksellä teorioihin, joissa yksilöoikeuksia ei ankkuroida yksilön strategisiin ominaisuuksiin, kuten kykyyn vaikuttaa muihin (hyvässä tai pahassa) tai kykyyn hyötyä yhteistyöstä, vaan yksilön konstruoiviin ominaisuuksiin. Kantin moraalifilosofia on Buchananin mukaan tyyppiesimerkki tällaisesta teoriasta. Tämä eroaa esimerkiksi itsekeskeiseen vastavuoroisuuteen perustuvista käsityksistä, joissa oikeudenmukaisuuden tuottamat oikeudet ja velvollisuudet liitetään ihmisen kykyyn hyöty yhteistyöstä. Buchananin tulkinnan mukaan Rawlsin teoria on ilmeisellä tavalla yksilökeskeinen teoria, koska hän näyttää selvästi perustavan oikeudenmukaisuuden ihmisten universaaleihin ominaisuuksiin, jotka toimivat yksilön vapauden ja tasa-arvon perustana. Tästä väitteestä tekee mielenkiintoisen myös se, että Buchanan kertoo Rawlsin vahvistaneen tämän tulkinnan heidän kahdenkeskeisissä keskusteluissaan. (Buchanan 1990, 229–233.)

Normatiivinen individualismi ja universalismi ovat keskeisiä elementtejä Rawlsin kansallisessa teoriassa, ja niiden hylkääminen siirryttäessä kansainväliselle tasolle vaikuttaa hyvin ongelmalliselta. Rawls esittää kaksi teoriaa, joiden yhteen liittäminen tuottaa ristiriidan, jota hän tai hänen poliittiseen konstruktivismiin vetoavat puolustajansa eivät pysty tyhjentävästi selittämään. Rawlsin kansallisen teorian kosmopoliittista soveltamista puolustanut Simon Caney (2005, 77) nostaa myös tämän ristiriidan esiin väittäessään, että Rawls sortuu (Samuel Blackin esittämän) rajoitetun universalismin

harhaan (the fallacy of restricted universalism). Black (1999, 357) kirjoittaa artikkelissaan ”Individualism at an Impasse”:

[Oikeudenmukaisuus]teoria, joka perustaa oikeudet ja vaatimukset tietyille ihmisten universaaleille ominaisuuksille, ei voi samaan aikaan rajoittaa niiden alaa vetoamalla yhteiskunnan jäsenyyteen tai ihmisen asemaan kyseisessä yhteiskunnassa.<sup>37</sup>

Blackin näkemyksen mukaan teoria, jossa oikeudenmukaisuus ja sen periaatteet johdetaan ihmisen universaalien ominaisuuksien kautta, mutta joka rajoittaa oikeudenmukaisuuden esimerkiksi kansan rajojen sisäpuolelle, on epäkoherentti. Caneyn mukaan sopimusteorioille on tyypillistä, että niissä pyritään oikeuttamaan oikeudenmukaisuuden periaatteet vetoamalla juuri tällaisiin universaaleihin ominaisuuksiin, jotka mahdollistivat, että periaatteista voidaan päästä yhteisymmärrykseen – ja joiden ansiosta jokainen on oikeutettu nauttimaan periaatteisiin kirjatusta oikeuksista. Rajoitetun universalismin harhan omaksumisen seurauksena Rawlsin kaksi teoriaa muodostavat ristiriitaisen kokonaisuuden: kansallisella tasolla hän vetoaa ihmisen universaaleihin ominaisuuksiin, mutta samaan aikaan kansainvälisellä tasolla hän väittää, että tietyt oikeudet kuuluvat ihmiselle ei hänen ihmisyytensä takia, vaan hänen kansan jäsenyytensä ansiosta. Näin ollen emme voi hyväksyä sekä Rawlsin kansallista teoriaa että hänen kansainvälistä teoriaansa, koska ne muodostavat ristiriitaisen kokonaisuuden: tämä ristiriita voidaan ratkaista vain muokkaamalla toista näistä teorioista. (Caney 2005, 77.)

Moellendorfin, Beitzin, Caneyn ja myös Blackin väitteiden valossa normatiivisen individualismin hylkääminen ja rajoitetun universalismin implisiittinen hyväksyminen johtavat *Kansojen oikeuden* suuriin ongelmiin. Keskeisin ongelma on Rawlsin kansallisen ja kansainvälisen teorian epäjohdonmukaisuus, jota Rawls tai hänen puolustajansa eivät onnistu uskottavalla tavalla oikeuttamaan. Wenar ja Reidy vetoavat poliittiseen konstruktivismiin perustellessaan Rawlsin teorioiden eroja ja heidän mukaansa näennäistä epäjohdonmukaisuutta niiden välillä, mutta Rawlsin teoreettiseen perustaan sisältyvä uskomus kahden moraalisen kyvyn universaaliudesta asettaa ne kyseenalaisiksi. Yleisemmällä tasolla kosmopolitanistien huomiot puoltavat nähdäkseni hyvin vahvasti Rawlsin kansallisen teorian globaalia soveltamista ja tämä asettaa myös tulevissa luvuissa käsitellyt Rawlsin kosmopolitanismin torjumiseksi esittämät argumentit kyseenalaisiksi. Kosmopoliittisen alkuasetelman soveltaminen luo Rawlsin kansallisen teorian perusideoiden kanssa

---

<sup>37</sup> Kirjoittajan käännös.

johdonmukaisemman kokonaisuuden, jossa ei tarvitse kuitenkaan täysin hylätä Rawlsin realismia valtiojärjestelmästä – kansojen oikeuksia on kuitenkin tarkasteltava vain yksilöiden intressien sivutuotteena.

### 4.3. Suvaitsevaisuus, sen rajat ja ongelmat

Rawls kirjoittaa, että ennen reformaatiota ja sen aiheuttamien uskonsotien aikaa ihmiset uskoivat vielä laajasti kristillisen dogmin totuuteen ja moraaliseen velvoittavuuteen. Reformaatio nosti kuitenkin esiin kysymyksen uskonnollisesta suvaitsevaisuudesta, joka sai filosofit ja teologit pohtimaan, onko uskonnollisesti moniarvoinen yhteiskunta mahdollinen ja mikä voisi olla uskonnollisen suvaitsevaisuuden perusta. Monille, jotka pitivät katolilaista uskoa ja uskonnollista yhtenäisyyttä yhteiskunnan vakauden perustana kielsivät moniarvoisen yhteiskunnan ja suvaitsevaisuuden mahdollisuudet täysin, koska se olisi vaatinut vääräuskoisuuden hyväksymistä ja kristillisen opin peräänkuuluttaman uskonnollisen yhtenäisyyden tuhoamista. Rawlsin mukaan monien suvaitsevaisuuden idean puolustajienkin silmissä katolilaisen yhtenäisyyden mureneminen oli katastrofi, joka oli kuitenkin hyväksyttävä, jotta koko Eurooppaa järjestyttäneet sodat saataisiin päätökseen. (Rawls 2005, xxii–xxiv.)

Rawlsin näkemyksen mukaan liberalismien juuret ovat reformaatiossa ja sen aikana käydyssä uskonnollista suvaitsevaisuutta koskevassa keskustelussa: hänen mukaansa modernit käsitykset ajatuksen- ja omantunnon vapaudesta syntyivät näiden kehityskulkujen tuloksena. Reformaatio hajotti keskiajalla vallinneen uskonnollisen yhtenäisyyden ja sen tuloksena kehittyi uskonnollinen pluralismi, joka edisti moniarvoisuutta myös muilla alueilla, kuten moraalisisissa kysymyksissä. Rawlsin mukaan reformaatio mahdollisti sen moniarvoisuuden syntymisen, joka nyt on osa kaikkia liberaalidemokratioita. Ennen liberalismien ja perustuslaillisesti liberaalin valtion syntymistä suvaitsemattomuutta pidettiin keinona varmistaa yhteiskuntajärjestys ja sen vakaus: ajateltiin, että vakauden säilyttämiseksi, kaikkien on kannatettava samaa uskonnollista, moraalista tai filosofista oppijärjestelmää. Vasta liberalismi on osoittanut, että erilaisten oppijärjestelmien yhdessä elo ja yhteiskunnan vakaus ovat mahdollisia. (Rawls 2005, xxiv–xxv.) Liberalismi (sen eettinen muoto) on kuitenkin itsessään kaikenkattava doktriini, joten se ei sellaisenaan sovi oikeudenmukaisen yhteiskunnan perustaksi. Poliittinen liberalismi sen sijaan on riippumaton kaikenkattavista teorioista ja puolueeton niiden suhteen: se ei vaadi vakauden säilyttämiseksi täydellistä yhtenäisyyttä kansalaisten arvojen välillä. (Rawls 2005, xxvii–xxvii.)

Politiikan filosofien keskuudessa on viime vuosikymmeninä keskusteltu paljon suvaitsevaisuudesta erityisesti kansainvälisellä tasolla. Aihetta on pohdittu esimerkiksi ihmisoikeuksien näkökulmasta ja tarkasteltu, onko liberaali ihanne demokraattisesta hallinnosta jokaisella ihmiselle globaalisti kuuluva oikeus. Tämä kysymys on noussut esiin juuri Rawlsin kotimaassa Yhdysvalloissa, jossa sen viime vuosikymmeninä mertentakaisiin maihin keskittyneet sotaretket on usein puettu humanitaarisen väliintulon asuun: monesti on väitetty, että niiden päämääränä on demokratian turvaaminen ja/tai sen ihanteen mukaisen hallinnon perustaminen kohdemaahan. Osa filosofiista on ollut sitä mieltä, että demokratia ei ole ainoastaan länsimainen arvo, vaan sen turvaaminen globaalisti on ehdottoman tärkeää ihmisoikeuksien ja oikeudenmukaisuuden toteutumisen näkökulmista. Samalla monet myös esittävät, että on pidättäytyvä tunnustamasta sellaisia valtioita ja hallintoja, jotka eivät ole perustaltaan demokraattisia. (Bernstein 2006, 278.) Tällaisesta näkemyksestä esimerkkinä voidaan esittää edellä mainitun Buchananin (2004, 142–147) oma teoria, jonka tavoitteena perustaa kansainvälinen laki ihmisoikeuksille, joihin myös oikeus demokraattisen hallinnon alaisena eläminen kuuluu. Buchanan (2004, 430–432) väittää, että kansallisella ja kansainvälisellä tasolla instituutiot ovat moraalisesti velvoitettuja suojelemaan ihmisoikeuksia: tämän seurauksena kansainvälisellä yhteisöllä on velvollisuus sotilaalliseen väliintuloon tilanteissa, joissa esimerkiksi ihmisten oikeutta demokratiaan loukataan tuntuvalta tavalla.

Buchananin mukaan länsimaista ihmisoikeuksiin vetoavaa kansainvälistä lakia syytetään usein moraalisesta imperialismista, koska siinä monille kulttuureille vieraat ihmisoikeuksiin sisältyvät eettiset käsitykset pakotetaan osaksi sellaisten yhteiskuntien lakeja, jotka eivät tunnusta näitä arvoja. Kriitikoiden mukaan ihmisoikeuksien implementoiminen kansainvälisten lakien kautta on epäkunnioittavaa erilaisia arvoja kohtaan ja vain yritys hallita länsimaisen kulttuuripiirin ulkopuolelle jääviä kansoja. Rawlsin kansainvälisen suvaitsevaisuuden idea nousee tällaisesta kritiikistä, vaikka hän pitääkin tiettyjen perusihmisoikeuksien toteutumista kriteereinä suvaitsevaisuudelle ja välttämättömänä ehtona kansojen yhteisöön kuulumiselle. (Buchanan 2004, 158–159.)

*Kansojen oikeudessa* suvaitsevaisuuden kriteerit määritellään varsin yksinkertaisella tavalla: kansan on kunnioitettava perusihmisoikeuksia, ja sen pitää toimia kansainvälisessä politiikassa rauhanomaisesti. Ihmisoikeudet Rawls määrittelee hyvin kapeasti ja jättää niiden ulkopuolelle esimerkiksi oikeuden demokraattiseen hallintoon, sananvapauden, yhdistymisvapauden, laajan uskonnonvapauden ja vapauden etnisyyteen, kansallisuuteen, sukupuoleen tai seksuaaliseen suuntautumiseen perustuvalta syrjinnältä. Rawlsin käsityksen mukaan muiden ihmisoikeuksien kirjaaminen kansainväliseen lakiin olisi uhka kansainväliselle vakaudelle, rauhalle ja kansojen

oikeuden legitiimiydelle. Samalla tavalla kuin kansallisessakin tapauksessa, niin myös kansainvälisesti on otettava huomioon kansojen moniarvoisuus ja pyrittävä löytämään sellaiset periaatteet lain perustaksi, jotka kaikki kansat voivat hyväksyä. Suvaitsevaisuus ei ole siis pelkästään pidättäytymistä poliittisilta, sotilaallisilta ja diplomaattisilta pakotteilta, vaan kyse on myös ei-liberaalien kansojen tunnustamisesta tasa-arvoisiksi kansojen yhteisön jäseniksi. Rawlsin mukaan suvaitsevaisuuden merkitys korostuu entisestään kansainvälisellä tasolla, koska kansainvälisellä tasolla arvojen moninaisuus vain kasvaa verrattuna yksittäiseen yhteiskuntaan. Näin ollen kansojen yhteisössä on myös suvaittava erilaisia näkemyksiä omaavia kansoja – niin kuin liberaalissa yhteiskunnassa on suvaittava erilaisia näkemyksiä omaavia kansalaisia. (Rawls 2007, 32–33.)

Rawlsin käsitys kansainvälisestä suvaitsevaisuudesta vaikuttaa ensisilmäyksellä varsin johdonmukaiselta ja intuitiivisesti mielekkäältä kannalta: on hyvä suvaita erilaisia kansoja ja kulttuureja, jos ne eivät ole uhkaksi muille yhteiskunnille tai omille kansalaisilleen samalla tavoin kuin on hyvä suvaita myös ihmisiä, jotka eivät ole vaaraksi yhteiskunnan järjestykselle tai muille ihmisille. Houkuttelevuudestaan huolimatta tämä ei kuitenkaan ole ongelmaton käsitys etenkin Rawlsin tarjoamassa viitekehyksessä: kosmopolitanistit ovat väittäneet, että Rawlsin kansainvälisen suvaitsevaisuuden ideaan liittyy perustelemattomia ennakko-oletuksia, se johtaa epäliberaaliin lopputulokseen, se on ristiriitainen hänen kansallisen suvaitsevaisuuskäsityksensä kanssa ja se on empiirisen tutkimuksen valossa ongelmallinen näkökanta.

Ensimmäinen Rawlsin kansainvälisen suvaitsevaisuuskäsityksen ongelma liittyy tapaan, jolla Rawls määrittelee suvaitsevaisuuden kriteerit eli ehdot sille, millaista kansaa voidaan kansojen yhteisössä suvaita. Caney kirjoittaa artikkelissaan ”Cosmopolitan Justice and Equalizing Opportunities” (2001), että on selvää, jos oikeudenmukaisuuden halutaan toteutuvan kansainvälisesti tai globaalisti, niin on luotava selkeät standardit, jotka yhteiskuntien on täytettävä. Rawlsin tärkein kriteeri on ihmisoikeuksien kunnioittaminen. Näihin kriteereihin liittyy monia ongelmia, mutta ensimmäisenä on nostettava esiin tapa, jolla Rawls oikeuttaa tärkeinä pitämänsä ihmisoikeudet. Rawls puolustaa määrittelemäänsä ihmisoikeuksien listaa väittämällä, että ne ovat sellaisia, jotka kaikki kansat voivat hyväksyä. Caneyn mukaan ongelma on kuitenkin siinä, että Rawls määrittelee kansat sellaisiksi, jotka kunnioittavat hänen määrittelemiään ihmisoikeuksia. Hän ei siis anna teorian sisällä, esimerkiksi alkuasetelmaan perustuvaa näyttöä määrittelemilleen ihmisoikeuksille ja suvaitsevaisuuden kriteereille, vaan hän vain olettaa ne ja sortuu kehäpäättelmään. Rawlsin pitäisi pystyä osoittamaan, miksi hänen määrittelemänsä ihmisoikeudet ovat oikeutettuja, eikä vain olettaa niitä. Caney esittää, että Rawls ei näin ollen esitä myöskään mitään näyttöä sille, miksi kansojen yhteisössä ei voisi vaatia

kansoilta enemmän: esimerkiksi sitä, että niiden perusrakenne on oikeudenmukaisuuden kahden periaatteen mukaiset. (Caney 2001, 131.)

Pogge ja Anderw Kuper ovat nostaneet esiin, että tämän lisäksi Rawlsin kansallisen ja kansainvälisen suvaitsevaisuuskäsityksien välillä vallitsee selkeä ristiriita. Pogge kirjoittaa artikkelissaan ”An Egalitarian Law of Peoples” (1994), että Rawls epäonnistuu erottamaan toisistaan kaksi ristiriitaista näkemystä suvaitsevaisuudesta, minkä takia hän virheellisesti hyväksyy ne molemmat. Pogge (1994, 216) muotoilee kaksi suvaitsevaisuuskäsitystä, joista toinen on yhteensopiva liberalismiin kanssa ja toinen ei:

1. Liberalismiin liittyy sitoutuminen suvaitsevaisuuteen ja monimuotoisuuteen: siitä syystä liberaali maailmanjärjestys jättää tilaa tietynlaisille ei-liberaaleille kansallisille järjestelmille.
2. Liberalismiin liittyy sitoutuminen suvaitsevaisuuteen ja monimuotoisuuteen: siitä syystä olisi liberaalien arvojen vastaista tyrkyttää liberaalia maailmanjärjestystä maailmaan, jossa on monenlaisia kansoja, jotka eivät jaa liberaaleja arvoja.<sup>38</sup>

Näistä edellä mainittu ei ole Poggen mukaan liberaalien arvojen vastainen kanta: on totta, että maailmanjärjestys ei olisi liberaali, ellei siinä olisi tilaa moniarvoisuudelle. Jälkimmäisen näkökannan edustajat sen sijaan tinkivät liberaaleista arvoistaan siitä syystä, että he haluavat mukautua sellaisten näkemyksiin, jotka eivät jaa heidän liberaaleja ihanteitaan. Poggen mukaan liberalistien on kuitenkin ehdottomasti hylättävä jälkimmäinen näkökanta ja hyväksyttävä ensimmäinen. (Pogge 1994, 216–217.) Pogge (1994, 217) esittää, että Rawls on analogisesti päätenyt vastaavanlaiseen tulokseen kansallisessa teoriassaan:

1. Liberaalin yhteiskunnan pitää jättää tilaa tietynlaisille ei-liberaaleille yhteisöille ja elämäntavoille.
2. Olisi liberalismiin arvojen vastaista pakottaa liberaalit instituutiot osaksi yhteiskuntaa, jossa elää monenlaista ihmisiä, jotka kaikki eivät jaa liberaaleja arvoja.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Kirjoittajan käännös.

<sup>39</sup> Kirjoittajan käännös.

Pogge väittää, että on ilmeistä, että Rawls torjuu *Political Liberalism* -teoksessaan jälkimmäisen ja hyväksyy ensimmäisen käsityksen. Rawlsin mukaan yhteiskunta itsessään voidaan järjestää vain yhdellä tavalla, vaikka yhteiskunta onkin moniarvoinen. Kansallisessa tapauksessa islamilaista tai kristillistä teokratiaa kannattava ihminen ei voi saada tahtoaan läpi, vaan yhteiskunta on Rawlsin mukaan järjestettävä poliittisen liberalismien periaatteiden mukaisesti – eikä tässä tehdä myönnytyksiä tai anneta liikkumavaraa. Jos tätä sovelletaan johdonmukaisesti kansainvälisesti, niin analogisesti voidaan jättää tilaa joillekin ei-liberaaleille näkemyksille, mutta kansainvälisen järjestelmän on itsessään oltava poliittisen liberalismien mukainen. Jos esimerkiksi algerialaiset haluavat järjestää yhteiskuntansa omien uskonnollisten näkemystensä mukaisesti, niin he saavat tehdä niin, kunhan se sopii yhteen poliittisen liberalismien vaatimusten kanssa. Mutta jos he haluavat järjestää koko kansainvälisen järjestelmän Koraanin oppien mukaisesti, niin tätä ei voida hyväksyä: jos todella uskomme, että poliittinen liberalismi on ainoa keino taata ihmisten vapaus ja tasa-arvoisuus, niin tässä ei pidä tai voida antaa periksi. (Pogge 1994, 217.)

Kuper muotoilee tämän saman idean hieman toisella tavalla vuonna 2000 ilmestyneessä artikkelissaan ”Rawlsian Global Justice: Beyond the Law of Peoples to a Cosmopolitan Law of Persons”: liberaali suvaitsevaisuus ilmaisee eettisen neutraalisuuden idean ollessaan puolueeton erilaisten hyvän käsityksen suhteen, mutta tästä syystä se ei voi olla poliittisesti neutraali eli neutraali vallan pakottavuuden oikeuttamisen suhteen. Sitoutuminen eettiseen neutraalisuuteen johtaa välttämättä sitoutumiseen tietynlaiseen poliittiseen järjestelmään – sellaiseen, joka mahdollistaa erilaisten hyvän käsityksien ja niiden kautta muotoutuvien päämäärien tavoittelun. Tämän takia yhteiskunta tai globaali järjestelmä voidaan järjestää vain yhdellä tavalla eli tavalla, jonka kuka tahansa voi hyväksyä. (Kuper 2000, 649.)

Poggen ja Kuperin mukaan Rawlsin kansainvälisen suvaitsevaisuuden idea ei ole vain sallivampi versio kansallisen suvaitsevaisuuden ideasta, vaan se on täysin erilainen käsitys. Kuper kirjoittaa, että Rawls on täysin oikeassa toistaessaan ja painottaessaan jatkuvasti, että liberaalin järjestelmän on suvaittava moniarvoisuutta ja tämän seurauksena se ei voi suosia jotain tiettyä kaikenkattavaa oppijärjestelmää. Kansainvälisessä tapauksessa hän kuitenkin soveltaa tätä suvaitsevaisuuden ideaa väärin ja epäjohdonmukaisesti: kelvolliset kansat eivät ole eettisesti neutraaleja, joten ei voida myöskään väittää, että kansojen oikeus itsessään olisi eettisesti neutraali, koska se sallii ja legitimoii tietyn hyvän käsityksen mukaisesti järjestetyt yhteiskunnat. (Kuper 2000, 649–650.)

Samoilla linjoilla on myös Kok-Chor Tan, joka kirjoittaa vuonna 2006 ilmestyneessä artikkelissaan ”The Problem of Decent Peoples”, että kosmopolitanistit eivät suinkaan kritisoi Rawlsin näkemystä kansainvälisestä suvaitsevaisuudesta sen takia, että hän pyrkii estämään liberaalin imperialismiin, jonka tavoitteena olisi eri kulttuurien kolonisaatio liberalismiin arvoilla. Tanin mukaan kosmopolitanistit eivät ajattele, että jokaisen ihmisen on jostain syystä pidettävä itseään vapaana ja tasa-arvoisena. Rawlsin käsityksen ongelma on siinä, että se pettää toisinajattelevat ihmiset eli ne ihmiset, joiden ääni jää kuulematta. Moniarvoisuus on osa jokaista yhteiskuntaa riippumatta siitä, ovatko ne liberaaleja tai kelvollisia – tämä on fakta, jonka Rawls huomioi esittäessään, että myös kelvollisten kansojen on sallittava toisinajattelu. Ongelma on siinä, että vaikka esimerkiksi Kazanistanin hierarkkinen yhteiskuntajärjestelmä salliikin toisinajattelun periaatteessa, niin käytännössä yhteiskunnan perusrakenne luo rajat sille, miten ihmiset voivat ilmaista erilaisia mielipiteitään. (Tan 2006, 84–85.)

Tan kuvittelee tilanteen, jossa Kazanistanin naispuoliset kansalaiset pyrkivät saamaan aikaiseksi kansanliikkeen oman tilanteensa parantamiseksi. Tässä yhteiskunnassa naiset ovat oikeutettuja kyseenalaistamaan oman yhteiskuntajärjestelmänsä taustalla olevat periaatteet ja pyrkimään parantamaan omaa asemaansa, mutta tämä on mahdollista vain heidän ryhmänsä edustajan, kuten miespuolisen perheenpään tai uskonnollisen johtajan välityksellä. Tanin mukaan vaikuttaa paradoksaaliselta väittää, että myös tällaisessa yhteiskunnassa toisinajattelu ja omien oikeuksien ajaminen olisi samalla tavalla mahdollista kuin liberaalissa yhteiskunnassa, koska juuri yhteiskunnan perusrakenne, jota kritisoidaan ja pyritään muokkaamaan, luo toisinajattelulle ja näiden ajatusten ilmaisulle rajat. Rawlsin näkemys kansainvälisestä suvaitsevaisuudesta ei siis pysty suojelemaan yksilöitä, joiden käsitykset hyvästä ovat kansan perusrakennetta määrittävien periaatteiden kanssa ristiriidassa ja joita estetään toimimasta oman hyvän käsityksensä mukaisesti. (Tan 2006, 85–86.)

Rawlsin kansainvälisen suvaitsevaisuuden ajatuksen taustalla on käsitys kansojen itsemääräämisoikeuden ja itsenäisyyden kunnioittamisesta sekä kansainvälisen vakauden ja rauhan säilyttämisestä. Vaikka kosmopolitanistit pitävätkin *Kansojen oikeudessa* muotoiltua suvaitsevaisuuden ideaa ongelmallisena, niin se ei tarkoita, että nämä asiat eivät ole heillä yhtä tärkeitä. Tanin mukaan kosmopolitanistit pyrkivät löytämään kuitenkin tasapainon yksilöoikeuksien ja kansojen oikeuksien välille. Kosmopolitanistit eivät puolusta moraalista imperialismia, vaan yksilölle kuuluvaa oikeutta valita itse, miten he haluavat elää elämänsä. Tämä on ollut myös Rawlsin tavoite hänen kansallisessa teoriassaan – kosmopolitanistit pyrkivät tähän tavoitteeseen globaalisti. (Tan 2006, 86.)



Kosmopolitanistien mukaan Rawls esittää kuitenkin uskottavan väitteen kirjoittaessaan, että moniarvoisuus vain kasvaa siirryttäessä kansalliselta tasolta kansainväliselle tasolle. He kuitenkin kyseenalaistavat Rawlsin johtopäätöksen, jonka mukaan myös järkevän ja kohtuullisen erimielisyyden rajat venyisivät kansainväliselle tasolle siirryttäessä, jolloin poliittista liberalismia itsessään ei voida soveltaa globaalisti. Tan kysyy, että vaikka maailma olisikin moniarvoisempi verrattuna liberaalidemokraattiseen yhteiskuntaan, niin miksi tämä johtaisi siihen, että kansainvälisellä tasolla on kohtuullista ja järkevää ehdottaa yhteistoiminnan periaatteiksi sellaisia periaatteita, joita kaikki eivät voi hyväksyä – ja joita ei pidettäisi kohtuullisina ja järkevinä kansallisella tasolla? (Tan 2006, 90.)

Rawlsille näkemyksen mukaan ihmisten välinen erimielisyys (esimerkiksi oikeudenmukaisuuden periaatteista) on seurausta siitä, että ihmiset ovat elämässään omaksuneet erilaisia käsityksiä uskonnosta, moraalista ja filosofiasta. Järkevät ja kohtuulliset ihmiset voivat olla eri mieltä tärkeistä esimerkiksi hyvään elämään liittyvistä kysymyksistä, koska niihin annetut vastaukset ovat ontologisesta ja epistemologisesta näkökulmasta epävarmalla pohjalla: ne ovat erimielisyyksiä, joita ei voida ratkaista. Rawlsin mukaan poliittisesta liberalismista itsessään kukaan ei voi olla kuitenkaan kohtuullisesti ja järkevästi eri mieltä, vaan sen periaatteita vastaan taisteleva, esimerkiksi despoottista monarkiaa kannattava, on järjetön ja kohtuuton. Tan kysyy aiheellisesti, että olisiko kosmopoliittinen kansojen oikeus, jossa kaikkien kansojen vaadittaisiin noudattavan liberaaleja periaatteita, välttämättä altis tällaiselle järkevällä ja kohtuullisille erimielisyydelle? Tanin näkemykseen mukaan ei. Samalla tavalla kuin kansallisessa tapauksessakin voidaan yhteisesti päättää yhteiskunnan perusrakennetta säätelevistä oikeudenmukaisuuden periaatteista vetoamatta epäilyttäviin metafyyisiin tai eettisiin väitteisiin, niin samalla tavalla tämä voitaisiin toteuttaa myös kansainvälisesti. Totta kai ei-liberaalit kansat olisivat eri mieltä siitä, ovatko tällaiset ehdot reiluja, mutta jää epäselväksi, miksi kansainvälisesti tällaista erimielisyyttä olisi siedettävä ja miksi sen olisi annettava vaikuttaa yhteiskuntien perusrakenteeseen sekä yksittäisten ihmisten mahdollisuuksiin, mutta kansallisella tasolla ei. (Tan 2006, 90–91.)

Vielä lopuksi voidaan nostaa esiin Kuperin, hänen edellä mainitussa artikkelissaan esittämä väite, jonka mukaan voidaan esittää myös selkeät empiiriset perusteet sille, miksi Rawlsin suvaitsevaisuuden kriteerit ovat liian sallivat. Kuper viittaa tässä yhteydessä jo edellä sivuttuun Senin tekemään tutkimukseen, jossa Sen on tarkastellut demokraattisen hallinnon merkitystä ihmisoikeuksien turvaamisen näkökulmasta. Kuper kirjoittaa, että Senin tutkimus on osoittanut, että

demokraattinen hallinto on lähes poikkeuksetta ollut välttämätön ehto ihmisoikeuksien ja ihmisten hyvinvoinnin turvaamisen näkökulmasta. Tärkein syy tälle on, että muunlaisissa järjestelmissä ei ole riittäviä kannustimia taata kansalaisille kelvollisia sosiaalisia ja taloudellisia olosuhteita, koska niissä vallan legitimizeetti ei perustu kansan tahdolle, jolloin yksilöiden intressit jäävät helposti huomioimatta. (Kuper 2000, 663.)

Aluksi voidaan mainita, että Sen kyseenalaistaa yleistyneen käsityksen demokraattisen perinteen länsimaisesta alkuperästä ja hän väittää, että demokraattisia käytäntöjä ja arvoja voidaan löytää Euroopan lisäksi Intian, Japanin ja myös Lähi-Idän maiden historiasta, joille nykykäsityksen mukaan demokraattiset arvot ovat olleet vieraita: demokraattisten käytänteiden ja arvojen esittäminen pelkästään länsimaisena ideana on siis varsin historiaton näkemys, koska kyseessä on monessa mielessä globaali ilmiö. Tätä oleellisempaa on kuitenkin demokratian rooli muiden ihmisoikeuksien turvaamisen näkökulmasta. Sen tarkastelee eri alueilla ja eri aikoina vallinnutta köyhyyttä ja nälänhätää sekä niiden aiheuttamaa inhimillistä kärsimystä eräänlaisena demokraattisten oikeuksien puuttumisen seurauksena. Hän väittää, että suurista nälänhädistä ei ole koskaan kärsitty demokraattisissa yhteiskunnissa, joissa järjestetään säännölliset vaalit ja joissa on toimiva poliittinen oppositio, turvattu sananvapaus ja vapaa media. Sen vertaa muun muassa Intiaa ennen itsenäistymistä ja sen jälkeen: Intian viimeinen nälänhätä koettiin Bengalissa 1943 brittihallinnon alaisena, mutta itsenäistymisen ja demokraattisen hallinnon perustamisen jälkeen Intiassa ei ole koettu mitään vastaavaa. Toisin on ollut esimerkiksi epädemokraattisessa Kiinassa, jossa Maon suuren harppauksen aikana, vuosina 1958–1961 kuoli noin kolmekymmentä miljoonaa ihmistä nälänhädän seurauksena. (Sen 2009, 321–354.)

Vaikka Rawls huomioi Senin havaintojen tärkeyden, niin hän sivuuttaa kuitenkin *Kansojen oikeudessa* niiden keskeisimmän johtopäätöksen. Kuper kirjoittaa Seniin tukeutuen, että demokraattisen hallinnon ja demokraattisten oikeuksien puuttumisella on ollut tyypillisesti katastrofaalisia vaikutuksia ihmisen elämään esimerkiksi sosiaalisen disintegraation, nälänhätien ja vakavien ihmisoikeusloukkauksien muodossa. Kuperin näkemyksen mukaan voimme hyväksyä Rawlsin väitteen kansainvälisen suvaitsevaisuuden tärkeydestä ja samalla vaatia, että kansainvälinen järjestys on luonteeltaan demokraattinen ja liberaali. Hän esittää, että Senin tekemä tutkimus on kuolettava isku Rawlsin kansainvälisen suvaitsevaisuuden idealle. (Kuper 2000, 664.) Hän lainaa *Kansojen oikeutta*, jossa Rawls (2007, 103) kirjoittaa:

Jos historia yhdessä poliittisen ja yhteiskunnallisen ajattelun kanssa osoittaa, että hierarkkiset hallitukset ovat aina tai lähes aina tyrannimaisia ja kieltävät ihmisoikeudet puhuu tämä selvästi liberaalin demokratian puolesta.

Empiirinen tutkimus on Kuperin (ja Senin) mukaan osoittanut, että ei-liberaalit kansat eivät voi olla kelpollisia siinä mielessä kuin Rawls on olettanut: demokraattinen hallinto ja ihmisoikeudet ovat erottamattomasti kietoutuneet yhteen. Niitä ei voida irrottaa toisistaan, vaan jokaiselta yhteiskunnalta on vaadittava demokraattisuutta siitä huolimatta, onko niiden tämänhetkinen poliittinen kulttuuri tai hallintojärjestelmä demokraattisia arvoja puoltava. Luonnollisesti tällainen vaatimus herättäisi vastustusta niissä yhteiskunnissa, joiden hallintojärjestelmä legitiimiys perustuu esimerkiksi uskonnollisen dogmiin ja joiden hallitsijoiden on, oman valtansa turvaamiseksi, järkevämpää pyrkiä estämään demokraattisten arvojen leviämisen yhteiskuntaansa: uskonto tai hallitsijoiden intressit eivät voi kuitenkaan Rawlsinkaan mukaan seistä ihmisoikeuksien turvaamisen tiellä, joten yhteiskunnilta on vaadittava demokraattisuutta. (Kuper 2000, 664.)

Rawlsin yritys laajentaa kansallisen teoriansa suvaitsevaisuuskäsitystä kansainväliselle tasolle näyttää hyvin ongelmalliselta ja monella tavoin epäonnistuneelta. Yleisemällä tasolla Rawlsin näkemys ei-liberaalien kansojen suvaitsemisesta ei vaikuta kohtuuttomalta tai intuitiivisesti virheelliseltä näkemykseltä, vaan monet ovat varmastikin sitä mieltä, että yhteiskuntien erilaisuus ja moniarvoisuus on hyvä ottaa kansainvälisessä politiikassa ja oikeudenmukaisuusteoriassa huomioon. Ongelma on kuitenkin siinä, että hän soveltaa väärin kansallisessa teoriassaan esittämänsä suvaitsevaisuuskäsitystä kansainvälisellä tasolla, mikä synnyttää selkeän ristiriidan Rawlsin teoriakokonaisuudessa. Samoin ongelmaksi nousee Senin ja Kuperin esittämät väitteet, joiden mukaan kelpolliset kansat eivät ylipäätään voi olla kelpollisia siinä mielessä kuin Rawls on olettanut.

Poggen ja muiden kosmopolitanistien ehdotus globaalista poliittisesta liberalismista puolestaan sopii ongelmattomasti yhteen Rawlsin kansallisen suvaitsevaisuuskäsityksen kanssa. Tämä tarkoittaisi sitä, että kansainväliseen yhteisöön kuuluvilta yhteiskunnilta vaadittaisiin oikeudenmukaisuuden kahden periaatteen mukaista perusrakennetta, jolloin suvaitsevaisuuden kriteerit tiukentuisivat huomattavasti verrattuna *Kansojen oikeuden* malliin. Näin ollen Kazanistanin kaltainen, kaikenkattavaan oppijärjestelmälle perustuva yhteiskunta ei voisi sellaisenaan osallistua kansojen yhteisöön, vaan siltä olisi vaadittava huomattavasti enemmän.

## 5. Globaali distributiivinen oikeudenmukaisuus

### 5.1. Rawlsin argumentti kansainvälisen ja globaalin distributiivisen oikeudenmukaisuuden torjumiseksi

Buchanan kirjoittaa artikkelissaan ”Rawls’s Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World” (2000), että *Kansojen oikeudessa* heijastuu edelleen realismin pitkä perinne, vaikka Rawls asemoikin teoriansa sen kritiikiksi. Buchanan kirjoittaa, että vuoden 1648 solmitun Westfalenin rauhan jälkeisessä maailmassa vallitsee käsitys valtiosta, jolla on kaksi ominaisuutta: Ensimmäiseksi valtioita on pidetty taloudellisesti omavaraisina ja distributiivisesti autonomisina. Toiseksi niitä on pidetty poliittisesti yhtenäisinä eli on uskottu, että niiden kansallisessa politiikassa ei ole eroja. Valtio on taloudellisesti omavarainen silloin, kun se pystyy itse tuottamaan riittävät materiaaliset tarpeet sen kansalaisille, ja distributiivisesti autonominen silloin, kun se pystyy itse säätelemään, miten varallisuus jakautuu sen rajojen sisäpuolella. Westfalenin rauhan jälkeen nämä ominaisuudet toteutuivat monissa valtioissa, jonka seurauksena kansainvälinen laki muodostui realismin käsityksen kaltaiseksi: tässä järjestelmässä valtioiden suhteet olivat lähinnä sotilaallisia ja vain harvoin taloudellisia. Kauppasuhteet olivat tyypillisesti lähinnä yksilöiden ja pienien ryhmien välisiä, eikä vielä ollut nykyaikaista käsitystä maailmantaloudesta. Buchanan esittää, että molemmat näistä oletuksista ovat keskeinen osa myös Rawlsin kansojen oikeutta, koska hän käsittää kansainväliset suhteet ennen kaikkea taloudellisesti omavaraisten ja distributiivisesti autonomisten yhteiskuntien suhteiksi. (Buchanan 2000, 701–703.)

Tällainen lähtökohta on sisältynyt Rawlsin kansainväliseen oikeudenmukaisuusajatteluun *Oikeudenmukaisuusteoriasta* lähtien. Viimeistään *Kansojen oikeuden* ensimmäisen muotoilun jälkeen on ollut selvää, että Rawls ei kannata kansainvälisten, saati sitten globaalien distributiivisten periaatteiden soveltamista teoriansa viitekehyksessä. Monet kriitikoista ovat pitäneet tätä eriskummallisena positiona ja heistä osa onkin pohtinut jo ennen *Kansojen oikeuden* julkaisemista tällaisen näkemyksen mielekkyyttä. Beitzin ja Poggen teokset, joissa he muotoilevat ensimmäiset systemaattiset rawlsilaisen kosmopolitanismin esitykset, ovat hyvin pitkälti vastaus Rawlsin käsitykselle yhteiskuntien omavaraisuudesta ja distributiivisesta autonomiasta. Kuten olemme nähneet, niin he ovat esittäneet, että todellisuudessa yhteiskuntien ja ihmisten välillä vallitsee taloudellinen, poliittinen ja kulttuurinen keskinäisriippuvuus, joka vaikuttaa jokaiseen yhteiskuntaan ja ihmiseen halusivat he sitä tai eivät. Keskinäisriippuvuus muodostaa heidän mukaansa globaalin perusrakenteen, joka oikeuttaa oikeudenmukaisuuden kahden periaatteen soveltamisen globaalisti.

Tämän lisäksi Beitz ja Pogge ovat nostaneet kuitenkin myös esiin, että vaikka hyväksyisimme Rawlsin valtiokeskeisen lähtökohdan, niin siitä huolimatta hänen teoriastaan voidaan löytää uskottavat perusteet myös kansainvälisille distributiivisille periaatteille. Beitz ja Pogge ovat kiinnittäneet huomiota erityisesti luonnonvarojen jakautumiseen maapallolla ja korostaneet niiden merkitystä yhteiskunnan kehitysasteen näkökulmasta. Beitzin (1999, 136–141) mukaan kansainvälisen alkuasetelman osapuolet päätyisivät periaatteeseen, joka jakaisi yhteiskunnan kehityksen näkökulmasta merkittävien luonnonvarojen käytöstä saadun hyödyn eroperiaatteen tavoin, koska he pitäisivät luonnonvarojen jakautumista moraalisesti mielivaltaisena. Pogge (1994, 199–214) esittää hieman maltillisemmän väitteen, jonka mukaan osapuolet päätyisivät verottamaan luonnonvarojen käyttöä ja ohjaamaan osan niiden käytöstä saadusta hyödystä maailman huono-osaisille.

Rawls kommentoi *Kansojen oikeudessa* Beitzin ja Poggen ehdottamia kansainvälisiä ja globaaleja periaatteita. Hän alustaa tätä nostamalla esiin kolme syytä, joiden takia liberaalissa yhteiskunnassa on syytä kiinnittää huomiota ihmisten väliseen distributiiviseen eriarvoisuuteen. Ensimmäiseksi ihmisten välistä eriarvoisuutta lievennetään liberaalidemokratiassa köyhien vastoinkäymisten ja kärsimyksen vähentämiseksi: elintasokuilua pienennetään niin paljon, että jokaisella on mahdollisuudet elää vapaata, järkevää, kohtuullista ja tyydyttävää elämää – tämän jälkeen eroja ei enää tarvitse pienentää. Auttamisen velvollisuuden implementoimisen ansiosta kansojen yhteisössä voidaan päästä myös samaan tilanteeseen: kaikki yhteiskunnat voivat täyttää kelvollisuuden kriteerit, jolloin avunanto voidaan lopettaa. Toinen syy pienentää elintasokuilua yhteiskunnassa on ihmisten omanarvontunnon varmistaminen: suurien elintasorojen yhteiskunnissa köyhät leimaantuvat ja tulevat kohdelluiksi vähempiarvoisina – tätä ei voida pitää oikeudenmukaisena. Auttamisen velvollisuus mahdollistaa kansainvälisellä tasolla, että yhdenkään kansan ei tarvitse tuntea alemmuutta, vaan se voi saavuttaa esimerkiksi taloudellisesti riittävän tason. Kolmas syy perustuu reilun pelin rooliin yhteiskunnassa. Tämän avulla pystytään takaamaan mahdollisuuksien reilu tasa-arvo eli se, että jokaisella on suurin piirtein yhtäläinen mahdollisuus tavoitella esimerkiksi erilaisia sosiaalisia asemia. Kansainväliselle tasolle tämä välittyy kansojen alkuasetelman kautta, vaikka reilun pelin rooli ei olekaan täysin samanlainen tässä tapauksessa: alkuasetelmassa ne haluavat säilyttää itsemääräämisoikeutensa ja olla tasa-arvoisia muiden kansojen kanssa. (Rawls 2007, 144–146.)

Rawls jatkaa väittämällä, että Beitzin ja Poggen ehdottamat kansainväliset ja globaalit periaatteet ovat menetelmällisellä tasolla uskottavia, mutta liian vaativia. Samalla hän tarkentaa syitä sille, miksi hän päätyy lopulta torjumaan kansainvälisen distributiivisen oikeudenmukaisuuden teoriassaan. Hän kirjoittaa, että Beitzin ja Poggen tavoitteet kehittää ihmisoikeudet takaavat ja ihmisten perustarpeet tyydyttävät instituutiot ovat sama tavoite kuin hänelläkin: näihin päämääriin päästään kuitenkin auttamisen velvollisuuden avulla, joten muita periaatteita ei kansojen oikeudessa tarvita. Rawls väittää, että Beitz ja Pogge tekevät virheen uskoessaan, että yhteiskunnan sisäinen hyvinvointi ja menestyminen riippuvat luonnonvarojen jakautumisesta tai muista tekijöistä, jotka ovat näiden yhteiskuntien sisäisestä kulttuurista riippumattomia: tärkeintä yhteiskunnan menestymisessä ja sen kansalaisten hyvinvoinnissa ovat Rawlsin mukaan sen poliittinen kulttuuri ja sen kansalaisten hyveet. (Rawls 2007, 147–148.)

Rawls väittää, että jonkinlaisen kansainvälisen tai globaalin distributiivisen periaatteen soveltamisen vetovoima vaikuttaa kyseenalaiselta, koska sitä sovellettaisiin jatkuvasti ilman päämäärää vielä senkin jälkeen, kun auttamisen velvollisuuden tavoite olisi saavutettu eli silloin, kun jokainen kansa olisi saavuttanut hyvin järjestyneisyyden. Distributiivinen periaate johtaisi Rawlsin mukaan tilanteisiin, joita pitäisimme epäreiluina. Tämän väitteen tueksi hän esittää kaksi esimerkkiä, jotka havainnollistavat hänen näkemystään yhteiskunnan sisäisen kulttuurin merkityksestä sen kansalliselle tilanteelle. Ensimmäisessä esimerkissä kuvitellaan tilanne, jossa kaksi liberaalia tai kelpollista ja väestöltään yhtä suurta yhteiskuntaa ovat ensisijaisten hyvän muotojen määrällä mitattuna samalla tasolla. Toinen näistä yhteiskunnista ottaa tavoitteekseen kehityksen, johon se pyrkii teollistumalla ja kasvattamalla säästöjensä määrää. Toinen yhteiskunnista sen sijaan on tyytyväinen tilanteeseensa, koska se on arvoiltaan vaatimattomampaan elämäntapaan taipuvaisempi ja vapaa-aikaa arvostava agraarisyhteiskunta. Voidaan olettaa, että muutaman vuoden sisällä kehittyvä ja toimelias kansakunta on kaksi kertaa rikkaampi kuin toinen yhteiskunta. Olisiko tässä tilanteessa oikein verottaa kansaa, joka on omalla yritteliäisyydellään kasvattanut varallisuuttaan? Rawlsin mukaan ei. Liberaalit ja kelpolliset kansat ovat vapaita, vastuullisia ja kykeneväisiä tekemään omat päätöksensä, joten toisen kansan verottaminen ei Rawlsin mukaan ole oikeutettua. (Rawls 2007, 148–149.)

Toinen Rawlsin esittämä esimerkki on vastaavanlainen, mutta tässä tapauksessa molempien kansojen väestö kasvaa nopeasti. Molemmissa yhteiskunnissa naisten asema on hyvä ja tasa-arvoinen, mutta toisessa näistä kansoista niitä painotetaan vielä enemmän, jonka seurauksena tämän maan naiset menestyvät poliittisessa ja taloudellisessa elämässä. Naisten aseman muutos johtaa yhteiskunnassa syntyvyyden laskuun ja sitä kautta myös varallisuuden kasvuun. Toisessa yhteiskunnassa, joka

saattaa olla esimerkiksi uskonnollisille arvoille perustuva, väestö jatkaa kasvua samaan tahtiin. Taas voidaan olettaa, että muutaman vuoden sisällä väestönkasvuun onnistuneesti hillinnyt kansakunta on varallisuudeltaan paremmassa asemassa kuin toinen kansa. Olisiko tässä tapauksessa oikeutettua verottaa kansaa, joka on kasvattanut varallisuuttaan? Rawlsin mukaan ei, koska molemmat kansat ovat tehneet valintansa vapaina, vastuullisina ja kykeneväisinä tekemään omat ratkaisunsa, joilla sattuu olemaan erilaiset tulokset. (Rawls 2007, 149–150.)

David Miller esittää artikkelissaan ”Collective Responsibility and International Inequality in The Law of Peoples” (2006) hyödyllisen rekonstruktion edellä esitetystä Rawlsin argumentista, jonka esittäminen tässä yhteydessä toimii hyvänä argumentin osien erittelyn ja havainnollistamisen välineenä. Miller jakaa Rawlsin argumentin kolmeen erilliseen väitteeseen, jotka kuitenkin liittyvät toisiinsa: empiiriseen, oikeudenmukaisuus- ja vastuullisuusväitteeseen. Empiirisen väitteen mukaan yhteiskunnan sosiaalinen ja taloudellinen tilanne riippuu sen sisäisistä tekijöistä: sen poliittisesta kulttuurista, instituutioista ja moraalista perinteestä. Rawlsin oikeudenmukaisuusväitteen mukaan puolestaan kansojen taloudellinen eriarvoisuus on oikeutettua silloin, kun eriarvoisuuden perusta on kansojen sisäisissä tekijöissä. Esimerkin tapauksessa molemmat kansat ovat hyvin järjestäytyneitä, ne ovat vapaita, vastuullisia ja kykeneväisiä tekemään omat päätöksensä, joten niiden päätöksien tuottama tulos eli tässä tapauksessa yhteiskuntien erilaiset varallisuuden tasot, ovat täysin oikeudenmukaisesti syntyneet. Puolestaan Rawlsin vastuullisuusväitteen mukaan hyvin järjestäytyneet kansat ovat itse vastuussa omasta poliittisesta kulttuuristaan, moraalista traditiostaan ja muista sen kehitykseen vaikuttavista tekijöistä, joten ne ovat myös vastuussa niistä tekijöistä, jotka aiheuttavat kansojen välisen sosiaalisen ja taloudellisen eriarvoisuuden. Millerin mukaan Rawlsin puolustajien on pystyttävä osoittamaan, että kaikki näistä väitteistä pitävät paikkansa, jotta Rawlsin käsitystä kansainvälisestä distributiivisesta oikeudenmukaisuudesta voidaan pitää uskottavana. (Miller 2006, 194–195.)

Näihin väitteisiin vedoten Rawls päätyy auttamisen velvollisuuden periaatteeseen, eikä vaativampaan kansainvälistä tai globaalia eriarvoisuutta tasoittavaan distributiiviseen periaatteeseen. Auttamisen velvollisuus on siirtymäperiaate, jolle on määritelty tavoite ja päättymispiste: sen tavoitteena on liittää kansojen yhteisöön yhteiskunnat, jotka eivät siihen omin keinoin pysty – tämän jälkeen apu loppuu. Rikkaita kansoja ei pidä verottaa, vaikka kansojen yhteisössä olisikin köyhiä yhteiskuntia, koska ne täyttävät siitä huolimatta hyvin järjestäytyneen yhteiskunnan ihanteen. Rawls kirjoittaa, että eroperiaatteen kaltaisella egalitaristisella periaatteella ei ole päätepistettä, vaan sen seurauksena

veroja kerättäisiin kansojen yhteisön jäseniltä, vaikka ne olisivatkin saavuttaneet toivotun tavoitteen – tätä Rawls pitää epäoikeudenmukaisena. (Rawls 2007, 150–153.)

Tässä yhteydessä on myös tärkeää huomata, että syyt, miksi Rawls torjuu kansainvälisen distributiivisen oikeudenmukaisuuden ei liity hänen käsitykseensä suvaitsevaisuudesta. Wenar kirjoittaa, että Rawlsin kannattajat eivät voi vedota hänen suvaitsevaisuuden ideaansa puolustaessaan Rawlsin ratkaisua, koska hän ei kannattaisi eroperiaatteen tai muun sellaisen periaatteen soveltamista kansojen yhteisössä, vaikka kaikki yhteiskunnat olisivat täysin samanlaisia liberaalidemokratioita eli silloin kun suvaitsevaisuudelle ei varsinaisesti olisi edes tarvetta. Yhteiskunnat ovat silloin tavoittaneet kansojen yhteisön perimmäisen tavoitteen ja ne ovat täysin vastuussa oman kehityksensä tasosta, minkä vuoksi kansat eivät voi esittää lisävaatimuksia aineellisen eriarvoisuuden tasoittamiseksi. (Wenar 2006, 99.)

Nämä argumentit eivät ole kuitenkaan vakuuttaneet kriitikoita. Seuraavassa alaluvussa pureudutaan tarkemmin edellä jo tutuksi tulleeseen oikeudenmukaisuuden kahden periaatteen globalisoinnin puolesta argumentoivaan ja globaaliin keskinäisriippuvuuteen vetoavaan argumenttiin. Tämä osoittaa etenkin Rawlsin empiirisen väitteen ongelmalliseksi. Samalla käsitellään Thomas Nagelin rawlsilaisen kosmopolitanismin kritiikiksi tulkittavaa artikkelia. Tämän jälkeen paneudutaan edellä mainitun Millerin Rawlsia puolustaviin argumentteihin. Viimeisessä alaluvussa pohditaan, voidaanko Rawlsin valtiokeskeisestä lähtökohdasta johtaa edes jonkinlainen distributiivinen periaate. Tätä lähestytään tarkastelemalla erityisesti luonnonvarojen jakautumisen moraalista mielivaltaisuutta ja sitä, pitääkö luonnonvarojen käyttöä säädellä jonkinlaisin distributiivisin periaatein. Samassa yhteydessä sivutaan myös lyhyesti kansallisuuden merkitystä distributiivisen oikeudenmukaisuuden näkökulmasta.

## 5.2. Keskinäisriippuvuus ja globaali perusrakenne

Edellisessä luvussa esiteltiin lyhyesti Scanlonin, Beitzin ja Poggen maailmassa vallitsevaan kulttuuriseen, poliittiseen ja taloudelliseen keskinäisriippuvuuteen vetoavat argumentit Rawlsin kansallisen teorian globalisoinnin puolesta. Keskinäisriippuvuuden korostamisella on ollut merkittävä asema rawlsilaisten kosmopolitanistien näkemyksessä jo aivan *Oikeudenmukaisuusteorian* julkaisemisen jälkeen ja sitä pidetään edelleen yhtenä tärkeimmistä perusteista Rawlsin kansallisen teorian globalisoinnille. Beitzin ja Poggen lisäksi keskinäisriippuvuuteen ovat vedonneet esimerkiksi Moellendorf ja Buchanan *Kansojen oikeuden*



julkaisemisen jälkeen.<sup>40</sup> Heidän mukaansa kiihtyen edennyt globalisaatio ja sen tuottama yhteiskuntien ja ihmisten välinen keskinäisriippuvuus on hämärtänyt kansallisten järjestelmien ja globaalin järjestelmän rajoja: esimerkiksi erilaiset globaalit talousinstituutiot, niiden asettamat säännöt ja erilaisten instanssien enemmän tai vähemmän globaaleja vaikutuksia aiheuttava taloudellinen toiminta on luonut monitasoisen vaikutusten kudelman, jota yksikään yhteiskunta tai ihminen ei pääse karkuun. Tähän vedoten he ovat väittäneet, että kansallista ja globaalia oikeudenmukaisuutta ei voi erottaa toisistaan, vaan ne ovat kietoutuneet yhteen.

Kyseistä argumenttia on käytetty oikeuttamaan siis Rawlsin kansallisen teorian globalisointi kokonaisuudessaan, mutta sitä on mielekästä tarkastella tässä yhteydessä, koska se paljastaa keskeisen ongelman erityisesti Rawlsin kansainväliseen ja globaaliin distributiiviseen oikeudenmukaisuuteen liittyvistä väitteistä. Erityisen selvästi tämä ongelma nousee esiin Rawlsin empiirisen väitteen näkökulmasta. Tässä yhteydessä keskitytään Beitzin ja Poggen teoksiin, joissa tämä argumentti esitetään ensimmäisen kerran täydessä laajuudessaan, vaikkakin hieman erilaisissa muodoissa. Luvun lopussa esitellään Thomas Nagelin esittämä Rawlsin oikeudenmukaisuuskäsityksen tulkinta ja *Kansojen oikeuden* puolustus sekä pohditaan, onnistuuko Nagel pelastamaan Rawlsin näkemyksen kansainvälisestä distributiivisesta oikeudenmukaisuudesta.

Vuonna 1979 ilmestyneessä teoksessaan *Political Theory and International Relations* Beitz puolustaa Rawlsin *Oikeudenmukaisuusteoriassa* esittämän kansallisen teorian soveltamista kosmopoliittisesti. Beitz ottaa argumenttinsa lähtökohdaksi Rawlsin käsityksen yhteiskunnan perusrakenteesta eli tavasta, jolla pääinstituutiot jakavat kansalaisille oikeudet ja velvollisuudet sekä päättävät ihmisten yhteistoiminnan hyötyjen jakamisesta. Beitzin tulkinnan mukaan Rawls ymmärtää yhteiskunnan Humeen tavoin yhteistyön toimeksi, josta kaikki hyötyvät jollain tavalla. Koska tästä yhteistyöstä syntyy hyötyjä ja rasitteita, on määriteltävä yhteistyön periaatteet, jotka jakavat hyödyt ja rasitteet reilusti ihmisten kesken. Jos tällaista yhteistyötä ei harjoitettaisi, niin oikeudenmukaisuudelle ei olisi minkäänlaista tarvetta, koska yhteistyötä ei tarvitsisi säädellä. Beitz kirjoittaa, että hänen tulkintansa mukaan tätä yhteistyötä ei pidä kuitenkaan ymmärtää liian kirjaimellisesti: yhteistyön muodostamassa järjestelmässä on hyvin mahdollista, että kaikki eivät osallistu yhteistyöhön samalla tavalla tai ollenkaan. Sen lisäksi on todennäköistä, että kaikki yhteistyöhön osallistujat eivät hyödy siitä enemmän verrattuna tilanteeseen, jossa yhteistyötä ei tehtäisi. Beitz väittää, että Rawlsin määritelmää ei pidä siis tulkita liian kapeasti: järkevämpää on sanoa, että oikeudenmukaisuuden

---

<sup>40</sup> Ks. Moellendorf 2002 ja Buchanan 2000.

vaatimuksia pitää soveltaa instituutioihin ja käytäntöihin riippumatta siitä, ovatko ne tosiasiallisesti kaikille hyödyksi, jos tuottavat hyötyjä ja rasitteita, joita ei ilman tätä yhteistyötä olisi. (Beitz 1999, 129–132.)

Jo *Oikeudenmukaisuusteoriassa* Rawls käsittää yhteiskunnat enemmän tai vähemmän omavaraisiksi ja suljetuiksi järjestelmiksi. Beitz kirjoittaa, että Rawls näyttää olettavan, että yhteiskunnilla ei ole esimerkiksi merkittäviä taloudellisia suhteita toisiinsa. Tämä ei tietenkään pidä todellisuudessa paikkaansa, vaan yhteiskuntien erilaiset taloudelliset, poliittiset ja kulttuuriset suhteet muodostavat monimutkaisen yhteistyöverkoston, jota Beitzin mukaan voidaan pitää merkityksellisenä yhteistyön järjestelmänä: jos distributiivisen oikeudenmukaisuuden oikeutus perustuu tällaisen yhteistyön järjestelmän olemassaololle ja jos yhteiskuntien välisen keskinäisriippuvuuden voidaan uskoa muodostavan tällaisen järjestelmän, niin on perustelua väittää, että distributiivisen oikeudenmukaisuuden vaikutusalueita ei voida rajata vain valtion sisäpuolelle. (Beitz 1999, 132–136; 143–144.)

Beitz kirjoittaa, että yhteiskuntien keskinäisriippuvuuden merkitys kasvaa globalisaation prosessin kiihdyttyä vauhtiaan ja sen vaikutusten kasvaessa. Globalisaation vaikutuksia heijastelee erityisesti maailmantalous, jossa valtioiden rajat ylittävien kaupankäynnin ja investointien määrä ovat kasvaneet valtavaa vauhtia viimeisen vuosisadan ajan. Samalla kansallisen talouden tuottamaa pääoman ylijäämää ei enää välttämättä sijoiteta valtion rajojen sisäpuolelle, vaan ylikansalliset yritykset tarkastelevat maailmaa ikään kuin näitä rajoja ei olisi olemassa. Näin ollen yritykset investoivat esimerkiksi matalan verotuksen ja työvoimakustannuksien maihin. Beitz väittää, että on ilmeistä, että yhteiskuntien taloudellisen keskinäisriippuvuuden lisääntymisen tuloksena maailmantalous kasvaa nopeammalla tahdilla kuin aikaisemmin. Samalla näyttää myös siltä, että rikkaiden ja köyhien maiden välinen sosiaalinen ja taloudellinen eriarvoisuus kasvaa: köyhiin maihin tuotantonsa siirtävät yritykset pystyvät poliittisen ja taloudellisen valtansa avulla esimerkiksi välttelemään veroja, minkä seurauksena taloudellisen toiminnan hyödyt siirtyvät yli rajojen, jo ennestään rikkaisiin yhteiskuntiin. (Beitz 1999, 143–147.)

Keskinäisriippuvuudella on kaksi merkittävää kuormittavaa vaikutusta yhteiskuntien kansallisesta näkökulmasta katsottuna. Ensimmäiseksi yhteiskunnat eivät pysty itsenäisesti hallinnoimaan omaa talouttaan, vaan ulkoisten tekijöiden vaikutukset ovat yhä merkittävämpiä: maailmantalouden kehitys ja jopa joidenkin maiden yksittäiset päätökset vaikuttavat joihinkin tai globaalisti kaikkiin yhteiskuntiin riippumatta siitä, millä tavalla ne hoitavat omaa talouttaan kansallisesti. Toiseksi

osallistumisella maailmantalouteen on kansallisia distributiivisia ja rakenteellisia vaikutuksia. Esimerkiksi joissain huono-osaisissa yhteiskunnissa kansainvälinen kauppa on lisännyt kansallista taloudellista eriarvoisuutta: maiden poliittisten olosuhteiden takia kaupankäynnin hyödyt ovat kasaantuneet erityisesti ylimpiin yhteiskuntaluokkiin. Samalla myös ylikansalliset yritykset näyttävät kohdistavan investoinnit niihin maihin, joissa kansalliset distributiiviset käytännöt suosivat erityisesti rikkainta yhteiskuntaluokkaa. (Beitz 1999, 147–148.)

Taloudellinen keskinäisriippuvuus on hyötyjen ja rasitteiden lisäksi samalla lisännyt myös globaalia sääntelyä ja valvontaa: maailmantalouden sääntelystä vastaavat erilaiset ylikansalliset instituutiot, kuten Maailmanpankki, WTO, IMF ja EU, joiden yhtenä tehtävänä on globaalin kaupan valvonta. Beitzin perusajatus on, että erilaisia kansainvälisiä kaupankäyntiä koskevia formaaleja ja epäformaaleja sopimuksia sekä käytäntöjä pitää tarkastella eräänlaisena perustuslaillisena rakenteena, samalla tavalla kuin Rawlsin esittämää yhteiskunnan perusrakennetta, jolla merkittäviä distributiivisia vaikutuksia globaalisti. Kansainvälinen keskinäisriippuvuus luo kansainvälisen järjestelmän, jossa yhteiskunnat ja ihmiset ovat kanssakäymisessä valtioiden rajojen yli: tämä kansakkäymisen tuloksena syntyy erilaisia hyötyjä ja rasitteita, joita ei olisi olemassa, jos yhteiskunnat olisivat täysin toisistaan riippumattomia. Beitz kirjoittaa, että Rawlsin kansainvälinen teoria on uskottava vain silloin, jos yhteiskunnat todella ovat omavaraisia. Beitzin mukaan uskottavampi väite on, että maailmantalous luo globaalin perusrakenteen ja yhteistyön järjestelmän, joka liittää yhteiskunnat ja yksilöt osaksi yhtä oikeudenmukaisuuden järjestelmää. (Beitz 1999, 148–150.)

Beitzin näkemyksen mukaan Rawlsin viitekehyksessä on johdonmukaisempaa soveltaa oikeudenmukaisuuden kahta periaatetta globaalisti, *Oikeudenmukaisuusteoriassa* (tai *Kansojen oikeudessa*) ehdotettujen kansainvälisen oikeudenmukaisuuden periaatteiden sijasta. Koska yhteiskuntien välinen taloudellinen ja poliittinen keskinäisriippuvuus luovat globaalin perusrakenteen ja yhteistyön järjestelmän, niin yhteiskuntien rajoja ei voida pitää moraalin ja oikeudenmukaisuuden näkökulmasta merkittävinä jakolinjoina. Koska perusrakenne on globaali ja analoginen kansallisen perusrakenteen kanssa, niin myös globaalin alkuasetelman on oltava analoginen kansallisen alkuasetelman kanssa: siihen osallistuvat kaikki ihmiset kansallisuudesta riippumatta. (Beitz 1999, 150–153.)

Yksi tärkeimmistä Rawls-kriitikoista, yhdysvaltalainen kosmopolitanisti Brian Barry, on pitänyt Beitzin johtopäätöstä kuitenkin vääriin perusteisiin nojaavana. Barryn mukaan Rawlsin

oikeudenmukaisuuskäsitys on vastavuoroisuudeksi ymmärretyn oikeudenmukaisuuden alakategoria. Vastavuoroisen yhteistyön järjestelmän Barry ymmärtää sellaiseksi, johon osallistumisesta kaikki hyötyvät. Beitz tekee Barryn mukaan virheen väittäessään, että kansainvälinen taloudellinen keskinäisriippuvuus luo Rawlsin viitekehystä katsottuna millään tavalla merkityksellistä vastavuoroisen yhteistyön järjestelmän. Hänen mukaansa Rawlsin viitekehyksessä oikeudenmukaisuuden velvollisuudet eivät perustu vain yksinkertaiselle vaihtokaupalle, vaan ennemminkin esimerkiksi sille, että yksilöiden yhteistyö luo jonkinlaisen vastavuoroisen avun järjestelmän. Sen lisäksi on hyvin kyseenalaista, hyötyisivätkö rikkaat yhteiskunnat millään tavalla kansainvälisestä yhteistyöstä köyhien maiden kanssa: jos kansainvälisesti sovellettaisiin eroperiaatetta, niin rikkaat yhteiskunnat olisivat tässä järjestelmässä nettomaksajia todennäköisesti aina. Näin ollen kansainvälistä vastavuoroisuutta ei ole, eikä sellaista voi syntyä. (Barry 1989a, 193–195.)

Teoksensa vuonna 1999 ilmestyneen uusintapainoksen uudessa jälkikirjoituksessa Beitz vastaa Barryn esittämään kritiikkiin. Hän toteaa, että Barry on oikeassa siinä, että Rawlsin ajattelussa oikeudenmukainen yhteiskunta perustuu muullekin kuin vain yksinkertaiselle vaihtokaupalle. Barryn tulkinta hänen alkuperäisestä argumentistaan on kuitenkin virheellinen. Beitz tarkentaa, että kansainvälinen keskinäisriippuvuus ei viittaa vain vaihtokauppaan, vaan siihen, että se on konstituoinut globaalin perusrakenteen, jolla on merkittävällä tavalla samanlaisia vaikutuksia yksilöiden lähtökohtiin kuin Rawlsin määrittelemällä kansallisella perusrakenteella. Maailmantalouden kasvu, sen sääntely ja yhteiskuntien välinen integraatioprosessi ovat synnyttäneet järjestelmän, jossa on lähes mahdotonta paikantaa sosiaalisen ja taloudellisen eriarvoisuuden kausaalisia syitä kansalliselle tai globaalille tasolle. Beitzin mukaan näyttää vahvasti siltä, että nämä perusrakenteet ovat monella tavalla sulautumassa yhteen. (Beitz 1999, 200–202.)

Beitzin mielestä Barry on kuitenkin oikeassa siinä, että yhteistyö ei välttämättä ole kaikille hyödyllistä kansainvälisessä järjestelmässä. Tämä ongelma voi kuitenkin nousta yhtä perustellusti esiin myös kansallisessa tilanteessa, jossa yhteiskunnan sisäinen sosiaalinen ja taloudellinen eriarvoisuus saattaa olla niin suurta, että yhteistyö ei täyttäisi Barryn määrittelemän vastavuoroisuuden kriteereitä. Näin määriteltynä yhteistyöhön perustuvaa vastavuoroisuutta ei voida pitää uskottavana perustana oikeudenmukaisuudelle. Tämä ei ole kuitenkaan ongelma Rawlsin käsityksen näkökulmasta, koska Rawls määrittelee vastavuoroisuuden eri tavalla kuin Barry ja asemoi *Political Liberalism* -teoksessa oman käsityksensä vastakkain hänen tulkintansa kanssa. (Beitz 1999, 202–203.) Teoksessaan Rawls kirjoittaa, että vastavuoroisuus pitää ymmärtää

oikeudenmukaisuuden periaatteiden ilmaisemana kansalaisten suhteena, jossa kaikkien yhteistyöstä saamaa hyötyä arvioidaan vertaamalla sitä tasa-arvoisuudeksi määriteltyyn lähtökohtaan nähden. Yhteistyön hyötyjä arvioidaan siis vertaamalla sitä tilanteeseen, jossa eriarvoisuutta ei ole eli tilanteeseen, jossa ihmisten sosiaalinen ja taloudellinen lähtötilanne olisi täysin identtinen. (Rawls 2005, 16–18.) Beitz esittää, että Rawlsin teoriassa oikeudenmukaisuuden periaatteet oikeutetaan siis sen kautta, millaiset periaatteet aidosti tasa-arvoiset ja rationaaliset ihmiset voisivat hyväksyä, vetoamatta heidän todelliseen sosiaaliseen ja taloudelliseen asemaansa. Sen sijaan hän lähtee liikkeelle kansallisessa teoriassaan tasa-arvoisuudeksi määrittelystä lähtökohdasta ja pohtii, millaiset periaatteet ideaalitulanteessa täysin tasa-arvoiset moraaliset agentit hyväksyisivät. (Beitz 1999, 203.)

Kuten edellä on tullut ilmi, niin Pogge on teoksessaan *Realizing Rawls* esittänyt myös vastaavanlaisen argumentin Rawlsin kansallisen teorian globaalin soveltamisen puolesta, mutta hän lähestyy globaalia perusrakennetta hieman erilaisesta näkökulmasta. Pogge omaksuu tutuksi tulleen *modus vivendin* idean, joka hänen mukaansa kuvaa tällä hetkellä vallitsevaa globaalia järjestystä ja globaalia perusrakennetta. Poggen mukaan siihen on sisäänkirjoitettu eräänlainen sodan ja rauhan paradoksi: vallan tasapainoon perustuva järjestelmä estää maailmanlaajuisen sodan syttymisen, mutta samalla sen seurauksena todellinen rauha ja oikeudenmukaisuus eivät koskaan voi toteutua. Nykyisen valtioiden luoman järjestelmän ongelma on, että sen sopusointu järkkyy helposti. Näin tapahtuu etenkin valtatasapainon heilahtaessa ja silloin kun valtahierarkiassa asemansa säilyttämään pyrkivä valtio päättää suojella intressejään aseellisin keinoin. Järjestelmälle on kuitenkin tyypillistä, että konfliktit jäävät usein (joitain merkittäviä poikkeuksia lukuun ottamatta) vain paikallisiksi, mikä mahdollistaa järjestelmän itsensä säilymisen siitä huolimatta, että sotaa käyvät valtiot ja sodan välikappaleiksi joutuneet ihmiset saattavatkin tuhoutua. (Pogge 1989, 218–220.)

Pogge väittää, että nykyinen valtioiden suhteiden muodostama järjestelmä on kyvytön takaamaan maailmanlaajuista rauhaa ja oikeudenmukaisuutta. Tämä on osaksi rationaalisten valtioiden jatkuvan valtakamppailun seurausta, mutta siihen liittyy myös oleellisella tavalla valtioiden taistelu olemassaolosta. Kansainvälisen myllerryksen ajanjaksoina monet yhteiskunnat joutuvat pelkäämään oman kulttuurinsa selviämisen puolesta ja koska panoksena on niiden olemassaolo, niin valtioiden on rationaalista menetellä rajoittamatta toimiaan kansainvälisesti esimerkiksi omiin moraalisiin arvoihinsa perustuen. Poggen mukaan useimmilla valtioilla on jonkinlainen käsitys hyvästä ja jonkinlainen sen arvoperustan luova oppijärjestelmä, johon sen kansallinen järjestys perustuu. Valtioiden kansainväliset menettelytavat ovat kuitenkin usein täysin vieraantuneita näistä arvoista, eikä niillä ole merkitystä välttämättä edes silloin, kun konfliktiin ajautuneet valtiot jakavat saman

arvoperustan. Nykyisessä globaalissa järjestelmässä ennen pitkään jokainen valtio joutuu toimimaan oman arvoperustansa vastaisesti riippumatta siitä, onko kulttuuri omaksunut demokraattiset, kommunistiset tai kristilliset arvot. (Pogge 1989, 221–222.)

Koska vallitsevassa järjestelmässä yhteiskunnat ovat kääntäneet huomionsa täysin omiin kansallisiin etuihinsa, niin kansainväliselle tai globaalille distributiiviselle oikeudenmukaisuudelle ei jää siinä tilaa. Sosiaalisen ja taloudellisen eriarvoisuuden, kuten köyhyyden, nälänhädän ja ihmisoikeusloukkauksien poistaminen maailmasta eivät kuulu rationaalisen valtion intresseihin, koska huono-osaiset yhteiskunnat ovat strategisesti merkityksettömiä ja koska epäitsekäs auttaminen nähdään haitallisena omien resurssien kuluttamisena sekä kilpailijoiden vahvistamisena. Järjestelmään kuuluu oleellisesti, että valtiot eivät ole kiinnostuneita siitä, miten ihmisiä kohdellaan sen rajojen ulkopuolella, ellei se suoraan vaikuta valtion sisäisiin asioihin. Kansainväliset pyrkimykset, joissa yhteiskunnat pyrkivät luomaan toisiinsa tukevia yhteistyöverkostoja törmäävät usein suurvaltojen vastustukseen, jotka pitävät niitä uhkana omalle valta-asemalleen. Sen lisäksi erityisesti suurvaltojen välillä vallitsee yhteisymmärrys niiden vaikutusalueiden jakolinjoista: Jokaisella suurvallalla on oma maantieteellisesti tai taloudellisesti merkittävä, sen omat rajat ylittävä vaikutusalueensa, jossa se on vapaa toimimaan parhaaksi näkemällään tavalla. Suurvaltojen ei tarvitse kunnioittaa heikompien yhteiskuntien itsemääräämisoikeutta, vaan se voi puuttua niiden sisäisiin asioihin esimerkiksi vaikuttamalla niiden politiikkaan, painostamalla niitä epäedullisiin kauppasopimuksiin, ottamalla haltuun niiden luonnonresursseja tai jopa miehittämällä ne. (Pogge 1989, 224–226.)

Pogge kirjoittaa, että *modus vivendi* on järjestelmä, joka tuottaa maailman, jossa sodat, poliittinen sorto ja äärimmäinen köyhyys koskettavat suurta osaa koko maailman väestöstä. Miljardit ihmiset elävät köyhyydessä koko elämänsä ajan, aliravittuina ja vailla mahdollisuuksia vaikuttaa poliittisesti. Miljoonia aikuisia ja lapsia kuolee vuosittain nälkään, joka olisi estettävissä, ja tauteihin, jotka olisivat parannettavissa. Samalla omasta valta-asemastaan huolissaan olevat valtiot kuluttavat vuosittain biljoonia puolustukseensa ja sotiin, joissa ihmiset ovat järjestelmällisen tuhoamisen kohteita. Poggen mukaan olisi helppoa ja eittämättä jokseenkin todenmukaista väittää, että kaikki edellä mainittu on seurausta pahuudesta ja joidenkin yksittäisten valtioiden toiminnasta. Hänen mielestään on kuitenkin tärkeää huomioida, että tällaista toimintaa ei voida kuitenkaan irrottaa siitä järjestelmästä johon se kuuluu – järjestelmästä, joka sallii sen ja tukee sitä. (Pogge 1989, 226–227.)

Poggen mukaan tällaisiksi muodostuneet valtioiden suhteet muodostavat globaalin perusrakenteen, joka on analoginen Rawlsin määrittelemän kansallisen perusrakenteen kanssa. Tämä perusrakenne on sellainen, jonka vaikutusta kukaan ei pääse karkuun, vaan se vaikuttaa jokaisen elämään ja erityisesti maailman huono-osaisimpiin. Pogge korostaa, että meillä erityisen hyväosaisilla on velvollisuus pyrkiä muuttamaan paremmaksi globaalia järjestelmää, jota tuskin kukaan voi pitää moraalisesti oikeutettuna varsinkaan sen jälkeen, kun olemme huomanneet, millainen vaikutus sillä on maailman kaikkein huono-osaisimpiin. Meillä ei ole ainoastaan positiivisia velvollisuuksia auttaa, vaan myös negatiivisia velvollisuuksia olla heikentämättä niiden tilannetta, jotka jo ennestään joutuvat elämään kurjuudessa. Pogge väittää, että kaikkein hyväosaisimmat ovat vastuussa huono-osaisten tilanteesta, koska me olemme luoneet tämän heihin vaikuttavan järjestelmän taloudellisen ja sotilaallisen toimintamme kautta. Olemme vastuussa järjestelmän tuottamasta kurjuudesta myös sen takia, koska osallistumme siihen ja koska emme piittaa sen tuottamasta kärsimyksestä, joka on realistisesti täysin estettävissä. (Pogge 1989, 238.)

Pogge väittää, että Rawlsin oikeudenmukaisuuskäsityksen voi tiivistää Kantin näkemykseen, jonka mukaan oikeudenmukaisia instituutioita tarvitaan silloin, kun ihmiset eivät pysty olemaan vaikuttamatta toistensa elämään. Koska nykyisessä globaalissa järjestelmässä vallitsee monella tasolla ilmenevä keskinäisriippuvuus, niin globaalille oikeudenmukaisuudelle on selkeästi tarvetta: meidän on ohitettava Rawlsin näkemys suljetuista ja omavaraisista yhteiskunnista. (Pogge 1989, 241.) Voimme yrittää eritellä erilaisia mikrotason selityksiä sille, miksi ihmiset eri puolilla maailmaa kärsivät aliravitsemuksesta, väkivallasta tai lapsikuolleisuudesta, mutta Poggen mukaan näitä ei voida kuitenkaan mitenkään erottaa makrotasosta eli globaalista institutionaalisesta järjestelmästä, joka on todellinen syy eri puolilla vallitsevalle kurjuudelle. Yhteiskunnat ja ihmiset eivät ole olemassa eristettyinä toisistaan, vaan globaali perusrakenne vaikuttaa jokaiseen halusivat he sitä tai eivät vallan tasapainolle perustuvan järjestelmän ja maailmantalouden kautta: yhteiskuntien ja ihmisten välillä vallitsee keskinäisriippuvuus, jonka takia meidän on yhä vaikeampi tehdä selkeää eroa kansallisen ja kansainvälisen välille. (Pogge 1989, 274.)

Beitz ja Pogge ovat molemmat sitä mieltä, että maailmassa vallitseva keskinäisriippuvuus ja globaali perusrakenne osoittavat, että Rawlsin kansallista oikeudenmukaisuusteoriaa on sovellettava globaalisti. Tämä tarkoittaa *Oikeudenmukaisuusteoriassa* ja *Kansojen oikeudessa* esitetyn yhteiskuntien edustajista muodostetun kansainvälisen alkuasetelman hylkäämistä ja globaalin yksilökeskeisen alkuasetelman soveltamista. Nykymaailmassa jokainen elää globaalin perusrakenteen vaikutuksen alaisena, mutta maailman hyväosaiset myös osallistuvat sen

ylläpitämiseen, vaikuttavat sen muotoon ja vaikutuksiin. Omaisuus, raha, markkinat, yhteiskunnat ja valtioiden rajat eivät ole syntyneet itsestään, vaan ne ovat ihmistoiminnan ja erityisesti valtaapitävien toimien tulosta: me olemme vallitsevan järjestelmän kausaalinen syy. Poggen mukaan emme voi edes teoreettisella tasolla vain ohittaa näitä huomioita, vaan meillä on velvollisuus (positiivinen ja negatiivinen) pyrkiä muuttamaan järjestelmää, joka vaikuttaa jokaiseen ihmiseen globaalisti. (Pogge 1989, 274–277.)

Rawls ei pitänyt *Kansojen oikeudessa* Beitzin ja Poggen väitteitä erityisen houkuttelevina, vaan hän esitti, että yhteiskunnat ovat kaikilta merkittäviltä tavoiltaan pääasiassa suljettuja ja omavaraisia järjestelmiä, joiden sisäinen oikeudenmukaisuus ja kehityksen taso riippuvat täysin niiden sisäisistä tekijöistä. Näin ollen hän myös implisiittisesti kieltää jonkinlaisen globaalin perusrakenteen olemassaolon. Tämä on ihmetyttänyt kritikoita, koska on varsin selvää, että Rawlsin väite on empiirisesti varsin huojuvalla perustalla. Heidän mukaansa globalisaatio näyttää vain entisestään lisäävän yhteiskuntien monikerroksisista keskinäisriippuvuutta ja globaali järjestelmä tiukentaa samalla otettaan yksilöistä.

Rawlsilla ratkaisulla on kuitenkin myös puolustajansa. Erityisen mielenkiintoisen väitteen on esittänyt Thomas Nagel artikkelissaan ”The Problem of Global Justice” (2005), jossa hän muotoilee terävän tulkinnan ja analyysin Rawlsin oikeudenmukaisuuskäsityksen luonteesta, joka haastaa keskinäisriippuvuuteen ja globaaliin perusrakenteeseen vetoavat argumentit. Nagelin vastaus ei välttämättä ole erityisen yllätyksellinen, mutta se on sitäkin vahvempi: hän esittää, että Rawlsin viitekehysessä distributiivinen oikeudenmukaisuus voi liittyä vain pakkovaltaa käyttäviin instituutioihin, jotka ovat tyypillisiä valtiotasolla, mutta globaalisti sellaisia ei ole olemassa.<sup>41</sup> Nagel puolustaa *Kansojen oikeuden* valtiokeskeistä lähestymistapaa, mutta hän korostaa, että esimerkiksi Poggen huolet maailman epäoikeudenmukaisuudesta ja ihmisten kokemasta kärsimyksestä ovat oikeutettuja ja niihin pitää kiireellisesti löytää ratkaisuja. Nagel kuitenkin puolustaa hobbesilaista näkökantaa oikeudenmukaisuuden ja valtion itsemääräämisoikeuden yhteydestä: oikeudenmukaisuuden tarve perustuu valtion itsemääräämisoikeudelle ja vallan monopolille tietyllä alueella. Tämän seurauksena globaaliin oikeudenmukaisuuteen voidaan pyrkiä (rajatusti) ainoastaan itsenäisten valtioiden muodostamassa järjestelmässä tai sitten itsenäisen globaalin

---

<sup>41</sup> Ks. myös Freeman 2006, jossa Freeman esittää vastaavanlaisen argumentin.



maailmanhallituksen alaisena, joka on Nagelin mukaan kuitenkin epärealistinen ja vain filosofien fantasiaissa mahdollinen vaihtoehto.<sup>42</sup> (Nagel 2005, 113–119.)

Nagel väittää, että monien erilaisten sattumanvaraisten ja historiallisten syiden seurauksena syntyneet valtiot, niiden rajat ja kansat muodostavat ainutlaatuisen institutionaalisen viitekehyksen, johon kuuluu erilaisia oikeudellisia, sosiaalisia ja taloudellisia instituutioita, joiden olemassaolon itsenäinen valtio mahdollistaa. Nagelin mukaan oikeudenmukaisuuden tuottamat oikeudet ja velvollisuudet syntyvät valtion sisällä näiden jaettujen instituutioiden kautta: nämä velvollisuudet eivät koske kaikkia ihmisiä globaalisti, vaan vain niitä, jotka elävät samojen instituutioiden vaikutuksen alaisina. Nagel kutsuu tällaista käsitystä oikeudenmukaisuudesta poliittiseksi Rawlsin inspiroimana: käsityksen mukaan oikeudenmukaisuus on poliittisten instituutioiden tärkein hyve. Kansainvälisestikin on oltava joitain periaatteita, jotka määrittävät yhteiskuntien suhteita, mutta tässä tapauksessa ei voida puhua oikeudenmukaisuudesta samassa mielessä kuin kansallisessa tapauksessa. (Nagel 2005, 120–122.)

Nagelin näkemyksen mukaan Rawlsin käsitys poliittisesta oikeudenmukaisuudesta torjuu moraalisen monismin: tämän käsityksen mukaan poliittisen tai moraalisen näkemyksen pitää arvioida instituutioiden oikeudenmukaisuutta normatiivisilla periaatteilla, joita sovelletaan myös ihmisten valintoihin. Dualismi puolestaan on näkökanta, jonka mukaan instituutioiden muoto ja ihmisten toiminta ovat erilaisia alueita, joihin on sovellettava erilaisia periaatteita. Rawlsin kansallinen teoria on antimonistinen, koska siinä oikeudenmukaisuuden periaatteet eivät säätele ihmisten toimintaa, vaan erillisten valtioiden perusrakennetta. Nagelin tulkinnan mukaan Rawls uskoo, että valtioiden luonteeseen kuuluu se, että niillä on täydellinen kontrolli sen kansalaisten elämän viitekehyksen luovasta yhteiskunnan perusrakenteesta: vain tällaisesta vallankäytöstä nousee oikeudenmukaisuuden kysymys ja sen erilaiset vaatimukset, niin kuin Rawls määrittelee ne esimerkiksi *Oikeudenmukaisuusteoriassa*. Rawlsin egalitarismia ei sovelleta siis ihmisten yksilölliseen moraaliin tai yksilön elämän mahdollisiin lopputuloksiin. Niitä ei myöskään sovelleta yhteiskuntien välisiin suhteisiin tai eri maissa asuvien ihmisten välisiin suhteisiin, koska nämä ovat kaikki erilaisia suhteita, joita määritteleviin periaatteisiin on päädyttävä itsenäisesti. (Nagel 2005, 122–123.)

Ero Rawlsin ja kosmopolitanistien näkemyksien välillä selittyy Nagelin mukaan sillä, millaisen moraalisyksikön nämä näkemykset valitsevat. Kosmopolitanistien näkemyksen mukaan yksilö on

---

<sup>42</sup> Maailmanhallitusta ja rawlsilaista kosmopolitanismia käsitellään tarkemmin luvussa 6.1.

ensisijainen moraaliyksikkö, kun taas Rawlsin kansainvälisessä teoriassa ensisijainen moraaliyksikkö on kansa. Nagel väittää, että Rawls ei sorru epäjohdonmukaisuuteen, vaikka hänen kansallisessa teoriassaan yksilön ensisijaisuutta korostetaankin, koska kansallinen ja kansainvälinen ovat toisistaan täysin erilaisia alueita. (Nagel 2005, 123–126.)

Kaikki oikeudet eivät ole kuitenkaan suoraan sidottu siihen, kuuluvatko ihmiset samaan institutionaaliseen järjestelmään: Rawlsin määrittämät ihmisoikeudet ovat oikeuksia, jotka kuuluvat jokaiselle riippumatta siitä, missä maailmankolkassa ihminen sattuu elämään. Kaikki oikeudet eivät kuitenkaan ole tällaisia kaikille globaalisti kuuluvia oikeuksia, vaan oikeudet demokratiaan, tasa-arvoiseen kansalaisuuteen, syrjimättömyyteen, mahdollisuuksien tasa-arvoon ja tiettyihin sosioekonomisiin hyödykkeisiin nousevat siitä, että kuulumme samaan yhteiskuntaan, jota hallinnoidaan vahvalla keskitetyllä vallalla, joka käyttää poliittista pakkovaltaa. On tärkeää huomata, että valtio ei ole vain vapaaehtoinen yhteistyön järjestelmä, vaan se käyttää pakkovaltaa suhteessa kansalaisiinsa, joka näkyy esimerkiksi siinä, että yksilö on veloitettu toimimaan henkilökohtaisten preferenssiensä vastaisesti tilanteissa, joissa demokraattisella päätöksenteolla on päädytty yksilön toiveiden kanssa ristiriitaiseen tulokseen. Kuuluminen samaan yhteiskuntaan synnyttää siis erityisiä velvollisuuksia ja oikeuksia, joita ei olisi ilman yhteistä institutionaalista järjestelmää (Nagel 2005, 126–130.)

Tähän analyysiin vedoten Nagel esittää, että on liioiteltua väittää, että yhteiskuntien välillä vallitseva keskinäisriippuvuus oikeuttaisi Rawlsin poliittisen oikeudenmukaisuusteorian laajentamisen globaaliksi: keskinäisriippuvuuden kautta muodostuneet kansainväliset instituutiot ovat monella tapaa merkittäviä, mutta ne eivät kuitenkaan ole saavuttaneet itsenäisen valtion asemaa. Jotta voitaisiin puhua globaalista oikeudenmukaisuudesta analogisena kansallisen oikeudenmukaisuuden kanssa, niin tarvittaisiin myös globaali valtion kaltainen instituutio, jolla olisi täydellinen määräysvalta globaalista perusrakenteesta. Nagel väittää, että tämä on käytännössä mahdoton idea ja koska ei ole olemassa maailmanhallitusta, niin kosmopolitanistien vaatimukset eivät sovi Rawlsin teoreettiseen viitekehykseen. (Nagel 2005, 136–138.)

Nagelin tulkinta tarjoaa mielenkiintoisen haasteen Beitzin ja Poggen keskinäisriippuvuuteen perustuville argumenteille. Sen mukaan yhteiskuntien keskinäisriippuvuus on tosiasia, mutta tähän vetoavat kosmopolitanistit ovat yliarvioineet sen merkitystä: keskinäisriippuvuus ei oikeuta esimerkiksi rawlsilaisen distributiivisen oikeudenmukaisuuden soveltamista globaalisti, koska se ei muodosta kansallisen perusrakenteen kanssa analogista pakkovaltaa käyttävää kansainvälistä

perusrakennetta. On pantava merkille, että tässä kohtaavat kaksi tulkintaa Rawlsin filosofian perusluonteesta. Beitz ja Pogge ajattelevat, että oikeudenmukaisuuden ja sen periaatteiden tarve nousee Rawlsin ajattelussa esiin silloin, kun ihmiset ja yhteiskunnat eivät pysty olla vaikuttamatta toisiinsa: keskinäisriippuvuuden seurauksena kukaan ei pysty maailmassa karkaamaan näiltä globaalin järjestelmän vaikutuksilta. Nagel puolestaan väittää, että tarve distributiivisille periaatteille nousee vain kansallisessa viitekehysessä, jossa valtio käyttää pakkovaltaa kansalaisiinsa ja hallinnoi täydellisesti heidän elämänsä viitekehystä säätelevää perusrakennetta. Tämä oikeuttaa Nagelin mukaan Rawlsin valtiokeskeisen teorian ja siihen liittyvän distributiivisen käsityksen. Nagelin käsitykseen ja Rawls-tulkintaan liittyy kuitenkin ongelmia, joista Laura Valentini nostaa esiin yhden vuonna 2011 ilmestyneessä artikkelissaan ”Coercion and (Global) Justice”.

Valentini kirjoittaa, että liberalistisiin oikeudenmukaisuuskäsityksiin sisältyy lähtökohtaisesti pyrkimys turvata liberaalit ihanteet eli yksilöiden vapaus, tasa-arvo ja autonomia. Nagelin oletus on, että nämä ihanteet pystytään parhaiten turvaamaan yhteiskunnassa, joka käyttää legitiimiä pakkovaltaa kansalaisiinsa. Valentini väittää, että Nagelin pakkovaltaan tukeutuvan näkemyksen uskottavuus perustuu kuitenkin täysin sille, että voimme ajatella yhteiskuntia täysin toisistaan eristettyinä ja omavaraisina toimijoina eli vain ja ainoastaan valtion käyttämä pakkovalta voi vaikuttaa ihmisten vapauteen, tasa-arvoon ja autonomiaan. Valentini esittää, että Nagelin Rawls-tulkinnan mukaan valtion käyttämä pakkovalta luo ainutlaatuisen järjestelmän, jossa yksilöt ovat täysin vastuussa yhteiskunnasta ja sitä kautta myös toisistaan. Yhteiskunnan ulkopuolinen maailma saattaa vaikuttaa yhteiskuntaan jollakin tavoin, mutta se ei kuitenkaan vastaa sitä vaikutusta, joka valtion kaltaisella järjestelmällä ja siinä toimivilla ihmisillä on toisiinsa: saman valtion kansalaisten kohtalot ovat kietoutuneet toisiinsa, mikä nostaa tarpeen myös distributiiviselle oikeudenmukaisuudelle, eikä sitä pidä ulottaa tätä pakkovaltaa käyttävän järjestelmän ulkopuolelle. (Valentini 2011, 207–208.)

Beitzin ja Poggen tavoin Valentini pitää tällaista ajatusta kuitenkin epärealistisena nykymaailmassa, jossa globalisaation vaikutukset ovat selvästi kaikkien nähtävissä: se, mitä yhdessä yhteiskunnassa tapahtuu, riippuu monista sen ulkopuolisista seikoista, kuten kansainvälisistä instituutioista ja niiden asettamista säännöistä. Valtion käyttämää pakkovaltaa korostavat näkemykset distributiivisesta oikeudenmukaisuudesta epäonnistuvat Valentinin mukaan, koska ne jättävät huomioimatta sen, että valtion pakkovalta ei ole ainoa merkittävä tekijä, joka vaikuttaa yksilön vapauteen, tasa-arvoon ja autonomiaan. On selvää, että valtion käyttämä pakkovalta on prosessina ja vaikutuksiltaan erilainen kuin esimerkiksi maailmantalouden prosessit ja vaikutukset, mutta silti jälkimmäisten sivuuttaminen

teoriassa, jonka tarkoituksena on varmistaa liberaalien ihanteiden toteutuminen, on huono ratkaisu. Koska on selvää, että globaali keskinäisriippuvuus vaikuttaa monilla tasoilla ihmisiin, heidän vapauteensa ja autonomiaansa, niin liberalismien projektin kannalta on järkevämpää esittää, että valtiolle ominaisen pakkovaltaa käyttävien järjestelmien ulkopuolellakin pitää soveltaa distributiivisia periaatteita. Maailmassa vallitsee monenlaisia yhteiskunnan ja yksilön vapauten ja autonomiaan vaikuttavia tekijöitä, jotka kaikki eivät tietenkään ole peräisin pakkovallan käytöstä, mutta ovat silti monella tapaa pakottavia – sellaisia, jotka vaikuttavat ihmiseen, halusi hän sitä tai ei. (Valentini 2011, 208–209.)

Valentinin tekstin saattelemana Nagelin väitteistä voidaan poimia esiin ainakin kaksi ongelmaista seikkaa. Ensinnäkin, jos Nagel on ollut oikeassa ja on tosiaankin niin, että Rawlsin ajattelussa oikeudenmukaisuuden tarve koko laajuudessaan nousee esiin ainoastaan pakkovaltaa käyttävien poliittisten instituutioiden kautta, niin on varsin helppo kyseenalaistaa se, onko Rawls määritellyt oikeudenmukaisuuden olosuhteet järkevällä tavalla. Kuten Valentini esittää edellä, niin keskinäisriippuvuuteen vedoten voidaan väittää, että Rawlsin määrittelemisen moraalisten kykyjen harjoittamiseen ja sitä kautta heidän vapauten ja tasa-arvoon vaikuttaa monenlaisia tekijöitä, enemmän tai vähemmän pakkovaltaa käyttäviä, mutta silti pakottavia, joiden huomioonottaminen on täysin välttämätöntä, mikäli haluamme todella varmistaa, että jokainen voi esimerkiksi tavoitella päämääriään ja olla vapaa siinä mielessä kuin Rawls on tarkoittanut. Pelkästään yksittäisen yhteiskunnan järjestäminen oikeudenmukaisesti ei riitä, vaan on ensisijaisesti tarkasteltava sitä viitekehystä, johon nämä yhteiskunnat asettuvat – eli globaalia järjestelmää. Voidaan myös uskottavasti väittää, että globaali järjestelmä heikentää entisestään juuri huono-osaisten tilannetta ja suosii jo ennestään hyväosaisia. Eikö juuri tällaisen ihmisten erilaisia lähtökohtia suosivan järjestelmän ja sen rakenteiden muokkaaminen oikeudenmukaisiksi ollut juuri Rawlsin ensisijainen tehtävä? Millä perusteella tällaisen järjestelmän tuottama eriarvoisuus on oikeutettua, mutta pakkovallan tuottama eriarvoisuus ei ole?

Toiseksi, Nagelin tulkinta Rawlsin oikeudenmukaisuuskäsityksestä ei ole *Kansojen oikeuden* valossa kovinkaan uskottava. Nähdäkseni Rawls asemoi oman kantansa vastakkain kosmopolitanistien kanssa esittämällä empiirisen väitteen, jonka mukaan maailmassa ei vallitse sellaista keskinäisriippuvuutta, joka synnyttäisi merkittävän globaalien järjestelmän ja vaikutuksien verkoston, joka vaikuttaisi yhteiskuntiin tai ihmisten vapauten ja tasa-arvoon. Hän ei kritisoi kosmopolitanisteja siitä, että he ovat esittäneet virheellisen tulkinnan hänen ajattelunsa perusideoista ja sivuuttaneet pakkovallan merkityksen argumenteissaan. Sen sijaan hän kritisoi kosmopolitanisteja heidän

tekemästään empiirisestä väitteestä: Rawlsin mukaan sellaista keskinäisriippuvuutta, johon kosmopolitanistit väitteensä perustavat, ei ole olemassa. Mikäli pakkovalloilla olisi niin suuri merkitys Rawlsin ajattelussa kuin Nagel väittää, niin hän varmasti olisi nostanut tämän esiin teoksessaan, eikä keskittynyt kumoamaan kosmopolitanistien empiiristä väitettä.

Uskoakseni Pogge on ollut oikeassa esittäessään, että Rawlsin ajattelussa oikeudenmukaisten instituutioiden tarve nousee silloin, kun ihmiset eivät pysty ollen vaikuttamatta toisiinsa. Globaalissa järjestelmässä vallitseva keskinäisriippuvuus kietoo yhteiskunnat ja niiden kansalaiset yhteen esimerkiksi globaalien talouden kautta, jolloin maailmantalouden heilahtelut ja maailmanlaajuiset lamat vaikuttavat jokaiseen ihmiseen kaikkialla maailmassa. Jostain syystä Rawls ei näyttänyt uskovan siihen, että tällaisella järjestelmällä olisi niin suurta merkitystä kuin kosmopolitanistit ovat väittäneet. Ehkä tämä on seurausta siitä, että hän halunnut välttämättä pitäytyä realistisessa oletuksessaan valtiojärjestelmän olemassaolosta ja sen säilymisestä myös tulevaisuudessa ja tämän takia sivuuttanut keskinäisriippuvuuden merkityksen. Mikäli tällainen globaali järjestelmä todellisuudessa on olemassa, niin se velvoittaa tarkastelemaan oikeudenmukaisuutta globaalisti, ilman valtioiden tuottamia mielivaltaisia rajalinjoja, varsinkin jos haluamme varmistaa liberaalin ihanteen vapaista ja tasa-arvoisista ihmisistä toteutuvan. Kosmopolitanistit uskovat tällaisen järjestelmän olemassaoloon ja sitä kautta myös siihen, että se on järjestettävä poliittisen liberalismien asettamien ehtojen mukaisesti.

Kosmopolitanistit eivät ole kuitenkaan perustelleet Rawlsin distributiivisten periaatteiden globaalia soveltamista ainoastaan tällaisella empiirisellä väitteellä, vaan kuten olemme huomanneet, niin he ovat käyttäneet myös varsin toisenlaista strategiaa vedotessaan Rawlsin kansalliseen teoriaan sisältyvään individualismiin ja universalismiin. Rawlsille ja myös Nagelille voidaan vastata korostamalla yksilöiden kahden moraalisen kyvyn keskeisyyttä Rawlsin teoriassa, mutta myös keskinäisriippuvuudelle voidaan kuitenkin jättää jonkinlainen rooli tässäkin argumentissa, niin kuin Beitz tekee artikkelissaan ”Cosmopolitan Ideals and National Sentiment”.

Kyseisessä artikkelissa Beitz luopuu hieman yllättäen keskinäisriippuvuuden keskeisestä roolista perustellessaan oikeudenmukaisuuden kahden periaatteen soveltamista globaalisti. Tätä hän perustelee kertomalla, että hyväksyy David A. J. Richardsin<sup>43</sup> kritiikin, jonka mukaan oikeudenmukaisuuden tarpeen ja sen alaisuuteen kuuluvan joukon rajaaminen olemassa olevilla

---

<sup>43</sup> Ks. Richards 1982, 287–293.

institutionaalisilla rakenteilla, kuten keskinäisriippuvuuden kautta rakentuvalla globaalilla perusrakenteella ”suosii mielivaltaisesti *status quo*”. Kuten sanottua, niin Beitz uskoo, että Rawlsin filosofiassa ihmisen kahden moraalisen kyvyn universaalius on perustavin syy soveltaa hänen teoriaan globaalisti. Globaalin alkuasetelman konstruoimisen oikeutuksen ei tarvitse perustua olemassa oleville rakenteille tai järjestelmälle, vaan se voidaan tehdä myös siitä riippumatta. Beitz kuitenkin korostaa, että tietenkin pitää pystyä osoittamaan, että on mahdollista kehittää toteuttamiskelpoinen institutionaalinen järjestelmä, johon oikeudenmukaisuuden periaatteita voidaan soveltaa, mutta tätä ei pidä sekoittaa olemassaoloeseen: jos järjestelmää ei vielä ole olemassa, niin se ei voi toimia perusteluna oikeudenmukaisuuden rajoittamiselle, jos järjestelmä on mahdollinen toteuttaa. (Beitz 1983, 595.) Keskinäisriippuvuuden olemassaolon tai valtion kaltaisen pakkovaltaa harjoittavan instituution puuttumisen ei siis pidä määrätä sitä, millaiseksi oikeudenmukaisuusteoria muotoutuu tai miten ja keihin sitä sovelletaan.

*Political Theory and International Relations* -teoksessaan Beitz jatkaa samasta aiheesta. Hänen mukaansa Rawlsin tarjoamassa viitekehyksessä ei pidä aloittaa olemassa olevan perusrakenteen tarkastelusta ja pohtia olisiko yksilöiden järkevää ja kohtuullista tehdä yhteistyötä siinä. Ennemmin on lähdettävä liikkeelle siitä, että jonkinlaista perusrakennetta tarvitaan ja sellaisen kehittyminen on vääjäämättömän kehityksen tulosta, minkä yhteiskuntien välisiä rajoja hämärtävän globalisaatiokehitys on osoittanut. On pohdittava, millaisen perusrakenteen kaksi moraalista kykyä omaavat yksilöt hyväksyisivät globaalissa alkuasetelmassa. Beitz kirjoittaa, että hänen huomionsa saattavat vaikuttaa ristiriitaisilta, koska hän toisaalta väittää, että meidän ei pidä vedota olemassa oleviin rakenteisiin oikeuttaessamme oikeudenmukaisuuden periaatteita ja silti hän pitää olemassa olevaa perusrakennetta tärkeänä syynä olla ohittamatta distributiivista oikeudenmukaisuutta globaalissa viitekehyksessä. Hän selittää tämän näennäisen ristiriidan esittämällä, että jos globaalista perusrakennetta ei olisi olemassa, niin meillä ei olisi mitään käytännöllistä syytä olla kiinnostuneita globaalista distributiivisesta oikeudenmukaisuudesta. Jos sitä ei olisi olemassa, niin kriitikot voisivat uskottavasti väittää, että ihmisen on helppo välttyä globaalin talouden vaikutuksilta, minkä takia sitä ei tarvitse säädellä oikeudenmukaisuuden periaatteilla. Yhteiskuntien välillä vallitseva keskinäisriippuvuus on kuitenkin osoittanut, että tällaiselle kritiikille ei ole perusteita: maailmassa on valtava määrä erilaisia instituutioita ja käytäntöjä, jotka vaikuttavat globaalisti ihmisiin ilman heidän suostumustaan. Näihin instituutioihin ja käytäntöihin on mahdollista vaikuttaa poliittisen päätöksenteon välityksellä, joten meillä on käytännön perusteita olla kiinnostuneita siitä ja sitä säätelevistä periaatteista. (Beitz 1999, 203–204.)

Pogge ja Beitz ovat lopulta antaneet varsin erilaiset roolit keskinäisriippuvuudelle omissa argumenteissaan, mutta molemmissa tapauksissa se on tärkeässä asemassa Rawlsin oikeudenmukaisuuden kahden periaatteen kosmopoliittisen soveltamisen oikeuttamisessa. Pogge oikeuttaa keskinäisriippuvuudella oikeudenmukaisuuden kahden periaatteen soveltamisen globaalisti, kun taas Beitz on myöhemmin pitänyt sitä lähinnä globaalien distributiivisen oikeudenmukaisuuden näkökulmasta merkittävänä huomiona, koska se ansiosta meillä on käytännön perusteita olla kiinnostuneita siitä. Riippumatta siitä, kumpaa näistä argumenteista pitää parempana, niin on ilmeistä, että keskinäisriippuvuuteen vetoavat kosmopolitit onnistuvat osoittamaan Rawlsin kansainvälisen distributiivisen oikeudenmukaisuuden oikeuttavien argumenttien kyseenalaisuuden. Ne eivät vain osoita, että kansojen yhteisöä on säädeltävä distributiivisin periaattein, vaan ne tekevät vielä vahvemman väitteen, jonka mukaan Rawlsin kansallista teoriaa on sovellettava kosmopoliittisesti – perustellaan sitä sitten globaalien keskinäisriippuvuuden tai ihmisen moraalisten kykyjen universaaliuden kautta.

### 5.3. Rawlsin ja Millerin selittävä nationalismi

Teoksessaan *World Poverty and Human Rights* (2002) Pogge nimeää Rawlsin edustaman kansainvälisen distributiivisen oikeudenmukaisuuden näkökannan selittäväksi nationalismiksi (explanatory nationalism): Poggen mukaan tämän kannan edustajat uskovat, että yhteiskunnan taloudellisen kehityksen taso ja köyhyys itsessään voidaan selittää ainoastaan paikallisilla ja kansallisilla tekijöillä. Tämän näkemyksen edustajien mukaan olemassa oleva globaali järjestelmä ei ole esimerkiksi kehitysmaiden taloudellisen kurjuuden syy, vaan syyt voidaan löytää (Rawlsin ilmaisua käyttäen) köyhyydestä kärsivien maiden kansallisesta poliittisesta kulttuurista. Poggen mukaan selittävät nationalistit sivuuttavat ajattelussaan yhteiskuntien välisen keskinäisriippuvuuden kätevästi, mutta heikoin perustein – he pyrkivät ohjaamaan huomion pois tästä ilmiöstä ja samaten vastuustamme sen syntymiseen. (Pogge 2002, 15; 49.)

Selittävän nationalismin logiikka on Poggen mukaan juurtunut hyvin syvälle käsityksiimme taloudellisesta eriarvoisuudesta ja sen syistä sekä siihen, miten näitä asioita käsitellään julkisessa keskustelussa. Ekonomistit selittävät köyhien maiden tilannetta niiden politiikalla ja instituutioilla, jotka epäonnistuvat tuottamaan taloudellista kasvua ja samalla vaarantavat niiden taloudellisen oikeudenmukaisuuden. Tutkijat ja media löytävät helposti esimerkkejä onnistuneista valtioista, joissa talouskasvu ja oikeudenmukaisuus on saatu toimimaan yhdessä: nämä yhteiskunnat muodostavat standardit, joihin epäonnistuneita valtioita verrataan – mikäli kaikki valtiot toimisivat näiden

yhteiskuntien esimerkin mukaisesti, niin köyhyys eliminoidaisiin täysin koko maailmasta. Näin monilta unohtuu tämän seurauksena kysymys siitä, miten globaali järjestelmä ja erilaisten kansainväliset instituutiot vaikuttava näihin yhteiskuntiin. (Pogge 2002, 139–141.)

Poggen mukaan Rawls ja muut samanlaista näkemystä edustavat ovat oikeassa siinä, että monesti köyhien maiden hallinnot kärsivät mädänneisyydestä. He eivät kuitenkaan ole ymmärtäneet, että syy sille, miksi ne ovat niin pahasti epäonnistuneita johtuu globaalista järjestelmästä. Erityisen ilmeisellä tavalla tämä heijastuu siinä, miten rikkaat länsimaat hyödyntävät köyhien ja monesti epädemokraattisten valtioiden heikkoa tilannetta perustamalla työvoimakustannuksien leikkaaminen mielessä tehtaitaan näihin maihin, ottamalla haltuun niiden luonnonvaroja ja samalla suoraan tai välillisesti rahoittamalla sekä legitimoimalla niiden tyrannimaiset hallinnot. Samalla näiden liiketoimien rahavirrat ja hyödyt kulkeutuvat korruptoituneen hallinnon edustajien taskuihin tai ulkomaille – erityisesti länsimaihin. Näin ollen näiltä valtioilta puuttuu kannustimet ja/tai mahdollisuudet panostaa taloudellisesti koulutukseen, puhtaaseen juomaveteen, viemärointiin, sähköjakeluun ja niin edelleen. Pogge väittää, että selittävä nationalismi ei moraalisena näkemyksenä yksinkertaisesti sovi nykymaailmaan: globaali järjestelmä ja siitä hyötyvät rikkaat valtiot ovat monella tavoin vastuullisia siitä, millaiset mahdollisuudet köyhillä valtioilla ja köyhyydestä kärsivillä ihmisillä on vaikuttaa oman yhteiskuntansa kehitykseen. (Pogge 2002, 141–145.)

Jo edellä mainittu Miller kirjoittaa artikkelissaan ”Collective Responsibility and International Inequality in the Law of Peoples”, että mikäli joku haluaa puolustaa Rawlsin distributiivista näkökantaa, niin hänen on pystyttävä osoittamaan, että jokainen Rawlsin väitteistä pitää paikkansa: empiirinen, oikeudenmukaisuus- ja vastuullisuusväite pitää pystyä osoittamaan päteviksi. Miller esittää, että jos Beitz ja Pogge ovat oikeassa ja yhteiskunnan distributiivisen eriarvoisuuden syyt ovat todellakin muualla kuin sen sisäisessä kulttuurissa, niin on hyvin vaikea keksiä syitä sille, miksi oikeudenmukaisuusteoriassa ei pitäisi soveltaa jonkinlaisia distributiivisia periaatteita. Empiirisen väitteen todeksi osoittaminen ei kuitenkaan vielä pelkästään riitä syyksi torjua globaalit periaatteet, vaan Millerin mukaan on pystyttävä myös osoittamaan, miksi todella yhteiskunnan kansalaiset ovat vastuullisia poliittisesta kulttuuristaan. Miller pyrkii osoittamaan nämä väitteet tosiksi. (Miller 2006, 191–195.)

Miller esittää, että Pogge on oikeassa siinä, että nykyisin köyhyydestä kärsivät yhteiskunnat voisivat menestyä paremmin jossain toisenlaisessa globaalissa järjestelmässä. Millerin mukaan tämä on



kuitenkin sisällöllisesti tyhjä väite, koska totta kai on mahdollista keksiä lukematon määrä erilaisia järjestelmiä, joissa esimerkiksi nykypäivän köyhät yhteiskunnat voisivat pärjätä paremmin kuin nykyjärjestelmässä. Mitä tällaisen väitteen esittäminen pitäisi kertoa meille? Miller ottaa esimerkiksi tilanteen, jossa ihmiselle tarjotaan työtä, mutta hän kieltäytyy siitä ja joutuu tämän seurauksena elämään köyhydessä. Totta kai voidaan kuvitella mahdollinen maailma, jossa työn ja rahallisten ansioiden välillä ei ole sellaista yhteyttä kuin todellisuudessa, vaan jokainen saisi saman perustulon, tekee hän työtä tai ei, jolloin työstä kieltäytyvän ihmisen ei tarvitsisi elää köyhydessä. Vaikka voimme kuvitella tällaisen järjestelmän, niin se ei silti tarkoita, että emme voisi pitää työstä kieltäytyvää ja köyhydestä kärsivää henkilöä vastuullisena omasta tilanteestaan: ei ole kohtuutonta tai epäreilua väittää, että ihmisen tulotason pitää vastata hänen työteliäisyyttään. (Miller 2006, 196.)

Millerin mukaan Pogge on oikeassa myös siinä, että on olemassa tilanteita, joissa olemassa oleva järjestelmä ja siihen osallistuvat rikkaat valtiot tukevat toimillaan joidenkin valtioiden autoritäärisiä hallintoja, jotka sortavat kansalaisiaan. Pogge tekee kuitenkin virheen väittäessään pelkästään tämän perusteella, että kansainvälinen järjestelmä olisi perustavalla tavalla ja kaikilta osiltaan osallinen köyhydestä kärsivien kurjuuteen, koska suurin osa koko kansainvälisestä järjestelmästä toimii täysin neutraalilla tavalla: se antaa jokaisella yhteiskunnalla, jonka kansalliset instituutiot ja kulttuuri ovat sopivalla kehitystasolla, yhtäläiset mahdollisuudet pärjätä ja kasvaa taloudellisesti. Tämä voidaan helposti osoittaa tarkastelemalla erilaisten valtioiden tekemää taloudellista nousua viimeisten vuosikymmenien aikana. (Miller 2006, 196.)

Nämä esimerkit osoittavat Millerin mukaan, että Rawlsin empiirinen väite on uskottava. Suurempi ongelma nousee kuitenkin esiin, kun tarkastellaan vastuullisuusväitettä ja verrataan sitä Rawlsin kansalliseen teoriaan sekä siihen, millä tavoin Rawls käsittää eroperiaatteen kautta yksilön vastuullisuuden huono-osaisuudestaan. Rawls on selvästikin sitä mieltä, että kansallisessa tapauksessa eroperiaatetta on sovellettava ja yhteiskunnan huono-osaisimmat ovat oikeutettuja hyötymään siitä, vaikka he olisivat itse täysin vastuussa omasta huono-osaisuudestaan. Tässä valossa väite kansojen vastuullisuudesta omasta huono-osaisuudestaan vaikuttaa varsin epäjohdonmukaiselta. Miller väittää, että on kuitenkin väärin tulkita Rawlsin kansallista teoriaa niin, että siinä yksilöt eivät olisi millään tavoin vastuullisia omasta huono-osaisuudestaan. Kyse on kuitenkin lievennetyistä vastuullisuudesta: Vaikka yhteiskunnan perusrakenne pyrkii maksimoimaan huono-osaisimman aseman, niin jokainen on siitä huolimatta vastuullinen siitä, miten hän käyttää tämän mahdollisuuden. Rawls ei väitä, etteikö työteliäs ja lahjakas ihminen olisi oikeutettu suurempaan toimeentulontasoon kuin enemmän vapaa-aikaansa arvostava ihminen tai etteikö yksilö

olisi vastuussa siitä, miten hän pärjää elämässään – jokainen on vastuussa siitä, miten he käyttävät mahdollisuutensa ja millaiseen lopputulokseen he elämässään päätyvät. (Miller 2006, 196–197.)

Soveltaako Rawls johdonmukaisesti vastaavanlaista lievennetyn vastuullisuuden ideaa kansainvälisesti? Millerin mukaan kyllä: tämä ilmenee siinä, miten hän käsittelee epäsuotuisien olosuhteiden rasittamien yhteiskuntien auttamista. Jokaista yhteiskuntaa autetaan saavuttamaan tietynlainen minimitaso, jolloin kelvollisten tai liberaalien instituutioiden perustaminen on mahdollista, minkä jälkeen apu loppuu: tämän tason saavuttamisen jälkeen kansat ovat itse vastuussa siitä, millaiselle taloudelliselle tasolle ne yltävät. Vastuulla on siis Rawlsin teorioissa varsin samanlainen rooli. Kansainvälisesti siihen sisältyy kuitenkin kolme oletusta, jotka saattavat olla ongelmallisia: vastuullisuus liittyy oleellisesti ihmisryhmiin samalla tavalla kuin yksilöihin; velvollisuus voi ylittää sukupolvien rajat; ja kulttuuriset ja poliittiset piirteet, jotka ovat empiirisen väitteen perustana, ovat myöskin asioita, joista kansoja voidaan pitää vastuullisina. (Miller 2006, 198–199.)

Millerin mukaan joissain yhteyksissä on väitetty, että vastuullisuutta ei voida koskaan liittää ryhmiin tai yhteisöihin, vaan vain yksilöihin. Miller pitää tätä kummallisena väitteenä. Hän esittää esimerkin tilanteesta, jossa Oxfordin yliopiston johtokunta päättää äänestää siitä, pitäisikö naisilta poistaa oikeus suorittaa tutkinto kyseisessä yliopistossa. Voidaan ajatella, että johtokuntaan kuuluu henkilö, joka on päättänyt syystä tai toisesta olla osallistumatta kokoukseen. Hän kuitenkin vastustaa periaatteellisella tasolla tällaista ehdotusta ja äänestäisi sitä vastaan, jos hän osallistuisi kokoukseen. Miller väittää, että tällaista henkilöä voidaan pitää vastuullisena päätöksestä, jos se on hänen näkökulmastaan mieleinen. Hän väittää, että joissain tilanteissa voidaan myös väittää, että yksilö kollektiivisesti vastuussa niissäkin tilanteissa, joissa hän äänestää päätöstä vastaan, mutta tätä väitettä Miller ei perustele tarkemmin. Miller väittää, että koska kansat tekevät kollektiivisesti päätöksiä siinä mielessä, että niitä ohjaavat yhteisesti hyväksytyt periaatteet ja toimintatavat, niin voidaan uskottavasti väittää, että kansat ovat kollektiivisesti vastuussa päätöksistään. (Miller 2006, 199–200.)

Entä voidaanko tulevia sukupolvia pitää vastuullisina edellisten sukupolvien päätöksistä? Millerin mukaan Rawls viittaa argumentissaan kansan arvoihin torjuessaan kansainvälisen distributiivisen oikeudenmukaisuuden: köyhempi kansa on taloudellisesti huonomassa asemassa kuin toinen kansa, koska sen kulttuurissa arvostetaan enemmän vapaa-aikaa. Mikäli kyseisen kansan tulevat sukupolvet pitävät arvossa samoja asioita, niin voidaan väittää, että he ovat yhtäläillä vastuullisilla näistä päätöksistä, koska he olisivat tehneet samat ratkaisut samassa tilanteessa. Mikäli heidän arvonsa ovat

muuttuneet, niin Millerin mukaan ei voi siltikään keksiä ilmeistä syytä, miksi uudet sukupolvet voisivat valittaa tilanteestaan etenkin silloin, jos menneet sukupolvet eivät ole täysin tuhonneet kehityksen mahdollisuuksia esimerkiksi kuluttamalla täysin kaikkia luonnonvaroja tai muuten hävittämällä heidän elinmahdollisuuksiaan. Uudet sukupolvet voivat tehdä omien arvojensa mukaisia päätöksiä ja kääntää yhteiskuntansa kehityksen suunnan, jos ne niin haluavat. (Miller 2006, 200.)

Sen lisäksi on selvitettävä, voivatko ihmiset olla vastuussa omasta poliittisesta kulttuuristaan; moraalista, filosofisesta tai uskonnollisesta traditiostaan; tai työteliäisyydestään ja yhteistyökyvyistään. Millerin mukaan saattaa olla intuitiivisempaa ajatella, että ihminen on ennemminkin näiden taustatekijöiden vanki kuin vastuullinen niistä. Liberaaleissa yhteiskunnissa yksilöt ottavat vastuun omasta hyvän käsityksestään, reflektioivat sen valossa olemassa olevia poliittisia järjestelyitä ja käyvät julkista keskustelua. Liberaalissa yhteiskunnassa keskustelu on avointa ja sen avulla muutetaan asenneilmaston lisäksi myös konkreettisesti yhteiskunnan perusrakennetta. Miller väittää, että Rawls ilmaisee näin ollen varsin selvästi, että ainakin liberaali kansa on vastuussa omasta poliittisesta kulttuuristaan. Tämä ei kuitenkaan ole niin selvää kelvollisten kansojen tapauksessa, joissa yhteiskunta on järjestetty jonkin hyvän käsityksen mukaisesti. (Miller 2006, 201–202.)

Millerin näkemyksen mukaan Rawls mahdollistaa kollektiivisen vastuun ajatuksen soveltamisen myös kelvollisiin kansoihin, koska hänen mukaansa myös kelvollinen kansa kuulee päätöksiä tehdessään yhteiskunnan eri ryhmiä. Kelvolliset kansat eivät myöskään saa kansojen yhteisössä kieltää toisinajattelua, vaan niiden on sallittava jonkinlainen perusrakennetta koskeva debatointi ja näin ollen tarjota myös mahdollisuus esimerkiksi Kazanistanin islamilaisten oppien mukaan järjestetyn perusrakenteen muutokselle. Kazanistan tai muut kelvollisen kansat eivät ole totalitäärisiä, joten voidaan ajatella, että myös näissä yhteiskunnissa kansalaiset ovat vastuussa sen kehitykseen vaikuttavista taustatekijöistä. (Miller 2006, 202.)

Kuten tämän esityksen kautta käy selväksi, niin Miller (2006, 202) uskoo, että Rawls on oikeassa torjuessaan kansainvälisen distributiivisen oikeudenmukaisuuden teoriassaan: kaikki kolme Rawlsin esittämää väitettä ovat Millerin mukaan täysin uskottavia. Miller onnistuu hienosti purkamaan Rawlsin argumentin osiin, rekonstruoimaan sen mielenkiintoisella tavalla ja löytämään siitä enemmän syvyyttä kuin monet kriitikoista ovat suostuneet myöntämään siinä olevan. Hän ei kuitenkaan onnistu pelastamaan Rawlsin johtopäätöstä, vaan myös Millerin väitteisiin sisältyy merkittäviä ongelmia.

Ensinnäkin on hyvin vaikea nähdä, miten Millerin väite globaalien järjestelmän neutraaliudesta on uskottavampi kuin Beitzin ja Poggen väitteet keskinäisriippuvuudesta ja globaalien järjestelmän monesti epäreilusta vaikutuksesta erityisesti jo ennestään huono-osaisiin yhteiskuntiin ja ihmisiin. Miller väittää, että jokaisella yhteiskunnalla, joka on kansallisesti riittävän korkealla kehityksen tasolla, on pääosin yhtäläiset mahdollisuudet pärjätä taloudellisesti olemassa olevassa järjestelmässä. Kuten Pogge kirjoittaa esimerkiksi jo edellä mainitussa artikkelissaan ”Do Rawls’s Two Theories of Justice Fit Together”, niin maailmantalouden järjestelmä ei kuitenkaan ole aivan niin neutraali kuin Miller väittää. Huono-osaiset yhteiskunnat, jotka pyrkivät nousemaan köyhyydestä joutuvat kilpailemaan rikkaampien valtioiden kanssa järjestelmässä ja markkinoilla, jotka eivät ole täysin tasa-arvoisia, vaan ne ovat pitkälti vakiintuneiden suurvaltojen kontrolloimia. WTO:n kansainvälisiin sopimuksiin kirjatut tullimaksut, kiintiöt, vientiluotot ja tukipalkkiot kansallisille tuottajille luovat protektionistisen järjestelmän, joka suosii selvästi rikkaita maita ja on epäreilu kehittyville maille, jotka eivät pysty kilpailemaan markkinoilla esimerkiksi korkeiden vientitullien seurauksena.<sup>44</sup> Jotkin maat, kuten Kiina ovat pärjänneet globaalissa järjestelmässä tästä huolimatta, mutta tästä ei varmastikaan voida tehdä yleistystä, että kaikki kurjuudessa elävät kansakunnat voivat nousta yhtäläillä köyhyydestä tai etteikö niiden menestymisen tiellä olisi myös selkeitä, niiden kansallisesta tilanteesta riippumattomia esteitä. (Pogge 2006, 218–219.)

Toinen suurempi ongelma liittyy Rawlsin ja Millerin väitteeseen siitä, että myös kelvollisten kansojen jäsenet ovat kollektiivisesti vastuussa omasta poliittisesta kulttuuristaan: he pystyvät liberaalien yhteiskuntien jäsenten tavoin yhtäläillä vaikuttamaan yhteiskuntansa päätöksentekoon ja perusrakenteeseen, joten he myös kantavat täyden vastuun näiden päätösten seurauksista. Tässä yhteydessä voimme palata Tanin<sup>45</sup> Rawls-kritiikkiin, jossa Tan kyseenalaistaa, onko Kazanistanin kansalaisilla todella mahdollisuutta vaikuttaa yhteiskuntansa perusrakenteeseen. Tämän kritiikin valossa Millerin väite on ongelmallinen, koska Kazanistanin kaltaisen yhteiskunnan tapauksessa perusrakenne itsessään rajoittaa sitä, miten esimerkiksi naiset voivat osallistua poliittiseen päätöksentekoon: Kazanistanin islamilaiseen doktriiniin perustuva perusrakenne, jota kritisoidaan ja pyritään muokkaamaan, luo selkeät rajat toisinajattelulle ja sille, miten erilaiset ryhmät voivat vaikuttaa yhteiskuntaansa. Nähdäkseni ei ole missään tapauksessa selvää, että kelvollisten kansojen

---

<sup>44</sup> Pogge viittaa Yhdistyneiden kansakuntien kauppaja- ja kehityskonferenssin (lyh. UNCTAD, engl. United Nations Conference on Trade and Development) vuonna 1999 tekemään tutkimukseen, jonka mukaan kehittyvät maat menettävät vuosittain noin 700 miljardia dollaria erilaisten kaupan esteiden seurauksena (UNCTAD 1999, ix).

<sup>45</sup> Ks. luku 4.3.

poliittisesti sorretussa asemassa olevat ryhmät olisivat ainakaan samalla tavalla vastuussa yhteiskuntansa poliittisesta kulttuurista kuin liberaalien kansojen kansalaiset – heidän vaikuttamisensa mahdollisuudet eivät selvästikään ole analogiset.

Näin ollen kelvollisten kansojen kaikkien ihmisryhmien vastuun peräänkuuluttaminen vaikuttaa jokseenkin kohtuuttomalta – tämän seurauksena myös Rawlsin ja Millerin vastuullisuusväite näyttää ongelmalliselta. On hyvin vaikea keksiä, miten tämä ongelma voitaisiin ratkaista ja samalla pitäytyä Rawlsin kannassa. Tietenkin voitaisiin pyrkiä kehittelemään tarpeettoman monimutkainen distributiivinen periaate, jota sovellettaisiin vain kelvollisten kansojen niihin ihmisryhmiin, joiden ajatellaan olevan vastuuttomia oman yhteiskunta taloudellisen kehityksen tasosta. Tämäkin kuitenkin jo osoittaisi Rawlsin näkemyksen liioitelluksi. Vastuullisuusväite on mahdollista pelastaa tiukentamalla suvaitsevaisuuden ehtoja ja vaatimalta kaikilta kansojen yhteisön jäseniltä demokraattisuutta, mutta tämä puolestaan veisi kansojen oikeuden suuntaan, jota Rawls ei lähtökohtaisesti hyväksynyt.

Näiden seikkojen lisäksi on nostettava esiin myös se, että keskinäisriippuvuuden avulla ei ole perusteltu ainoastaan kansainvälisen distributiivisen oikeudenmukaisuuden tarvetta, vaan myös Rawlsin kansallisen teorian globalisointia itsessään. Se, että Rawls ja Miller epäonnistunut empiirisissä väitteissään ei oikeuta vain kansainvälisiä distributiivisia periaatteita, vaan kuten kosmopolitanistit ovat esittäneet, niin se oikeuttaa oikeudenmukaisuuden kahden periaatteen globalisoinnin. Mikäli globaali keskinäisriippuvuus ja kaikkiin maailman ihmisiin vaikuttava globaali järjestelmä ovat olemassa, niin sitä on tarkasteltava globaalin perusrakenteen kaltaisena rakenteena, johon on sovellettava oikeudenmukaisuuden kahta periaatetta. Tässä mielessä empiirisen väitteen puolustamisen panoksena on myös koko Rawlsin kansainvälisyyden idean säilyttäminen. Koska selvästi on olemassa globaali järjestelmä, joka ei ole Millerin sanoin pääosin neutraali tai vaikutuksiltaan merkityksetön, niin kuin Rawls uskoon, niin on vaikea nähdä mitään syytä pitää kiinni Rawlsin valtiokeskeisyydestä tai saati sitten hänen distributiivisesta käsityksestään.

#### 5.4. Luonnonvarojen jakautumisen ja kansallisuuden määräytymisen moraalinen mielivaltaisuus

Beitz kirjoittaa teoksessaan *Political Theory and International Relations*, että Rawlsin *Oikeudenmukaisuusteoriassa* intuitio, jonka mukaan kansainvälisessä oikeudenmukaisuusteoriassa ei olisi tilaa distributiivisen oikeudenmukaisuuden periaatteille vaikuttaa eriskummalliselta

johtopäätökseltä Rawlsin kansallisessa teoriassa tarjoamien argumenttien valossa. Beitz tarkastelee teoksessaan lyhyesti sitä, millaisiin periaatteisiin alkuasetelmassa päädyttäisiin, jos otetaan annettuna Rawlsin perustelut, joilla hän oikeuttaa alkuasetelman, johon mallinnetaan yhteiskuntien edustajat, eikä globaalisti kaikkia yksilöitä. Hänen tarkoituksenaan on osoittaa, että Rawlsin kansainvälisen alkuasetelman osapuolet pitäisivät luonnonvarojen jakautumista moraalisesti mielivaltaisena samalla tavalla kuin kansallisessa tapauksessa osapuolet pitäisivät esimerkiksi luonnonarpajaisten tulosta. Tässä yhteydessä pitänee vielä korostaa, että tämä ei ole Beitzin pääargumentti, vaan todellisuudessa hän kannattaa yksilöistä koostuvaa alkuasetelmaa: Tämän argumentin avulla hän haluaa osoittaa, että myös kansainvälisessä alkuasetelmassa päädyttäisiin hyväksymään jonkinlainen distributiivinen periaate. Kyse on siis Rawlsin kritiikistä, eikä valtiokeskeisen mallin omaksumisesta.

Beitzin mukaan yhteiskunnan materiaalisen kehityksen taustalla on kaksi keskeistä seikkaa: inhimillinen komponentti eli ihmisten tekemä yhteistyö itsessään ja luonnollinen komponentti eli luonnon tarjoamat resurssit, jotka ovat yhteiskunnan kehittämiseksi ovat välttämättömiä. Beitz väittää, että tämän luonnollisen komponentin merkitystä ei voida ohittaa ja täysin sivuuttaa alkuasetelmassa, koska on selvää, että luonnonvaroilla on merkitystä yhteiskuntien kehitykselle. Tätä on siis mallinnettava alkuasetelmassa: sen osapuolet tietäisivät, että maapallon luonnonvarat ovat jakautuneet epätasaisesti niin, että jotkin yhteiskunnat voivat menestyä pelkästään luonnonvarojensa ansiosta, kun taas jotkin yhteiskunnat voivat saavuttaa materiaalisten rajoitusten seurauksena vain hyvin vaatimattoman hyvinvoinnin tason. (Beitz 1999, 136–137.)

Beitzin näkemyksen mukaan alkuasetelman osapuolet suhtautuisivat luonnonvarojen jakautumiseen samalla tavalla kuin yksilön kykyjen ja lahjakkuuksien jakautumiseen: se on täysin mielivaltaisen prosessin tulos, johon yhteiskunta ei pysty vaikuttamaan millään tavalla, joten sen ei pidä antaa vaikuttaa ihmisten tai yhteiskuntien mahdollisuuksiin esimerkiksi kasvattaa hyvinvointinsa tasoa. Yhteisön sijoittuminen alueelle, joka on luonnonvaroiltaan erityisen rikas, ei riitä syyksi rajoittaa näiden luonnonvarojen tuottamaa hyötyä vain yhteisön sisälle, vaan myös luonnonvaroihin on sovellettava distributiivista periaatetta. (Beitz 1999, 137–138.) Beitz esittää, että kansainvälisessä alkuasetelmassa valittaisiin eroperiaatteen kaltainen distributiivinen periaate. Luonnonvarojen uudelleenjakoperiaate (resource redistribution principle) antaisi jokaisella yhteiskunnalla yhtäläiset mahdollisuudet perustaa oikeudenmukaiset instituutiot ja tavoitella hyvinvointia sen alueella sijaitsevista luonnonvaroista huolimatta. Periaate toimisi eroperiaatteen tavoin eli luonnonvarojen tai niiden tuottaman hyödyn tasajaosta voidaan poiketa silloin, kun eriarvoisuus maksimoi huono-osaisimpien absoluuttisen aseman. (Beitz 1999, 141–142.)

Tällainen väite saattaa olla Beitzin mukaan altis kahdelle erilaiselle kritiikille. Ensinnäkin ei ole selvää, mitä Rawls tarkoittaa sillä, että jokin on jakautunut moraalisesti mielivaltaisella tavalla. Ihminen ei pysty vaikuttamaan siihen, kuinka kyvykäs ja lahjakas hän on, mutta tämä ei silti välttämättä tarkoita, että ihmisen kyvyt ja lahjat pitäisi pystyä oikeuttamaan jollakin tavalla. Beitzin mukaan tuntuu jokseenkin ilmeiseltä, että vaikka kukaan ei suoranaisesti ansaitse omia kykyjään, niin niitä ei siitä huolimatta tarvitse pystyä oikeuttamaan, koska ne ovat ominaisuuksia, jotka jokainen ihminen omaa lähtökohtaisesti – ne ovat luonnollisia faktoja. Toiseksi ihmisen kyvyt ovat osa yksilön minuutta: joidenkin kykyjen kehittäminen ja niiden käyttäminen ovat yksilön henkilökohtainen valinta, joka muokkaa yksilön identiteettiä. Beitz väittää, että voidaan jopa sanoa, että ihmisen kyvyt muodostavat minuuden itsessään. Jos ihmisen kyvyt ovat niin erottamattomalla tavalla osa ihmisen identiteettiä ja minuutta, niin voidaan ajatella, että yksilönvapauksien on itsessään suojeltava niiden kehittämistä ja käyttöä. (Beitz 1999, 138–139.)

Näiden kahden kritiikin näkökulmasta ihmisten kykyjen jakautumisen moraalinen mielivaltaisuus saattaa näyttää kyseenalaiselta. Beitz väittää, että luonnonvarojen jakautumisen mielivaltaisuus on kuitenkin selkeämpi tapaus, eikä sitä kohtaan voida esittää samanlaista kritiikkiä, sillä luonnonvarat eivät ole luonnostaan kiinnittyneitä ihmiseen. Kukaan ei ansaitse luonnonvaroja, vaan ne ovat maapallolla valmiina odottamassa löytäjänsä ja ne pitää kaivaa maasta ennen, kun niitä voidaan käyttää. Luonnonvarojen omiminen, työstäminen ja niistä hyötyminen ei tarvitse oikeutusta niissä tapauksissa, joissa niitä jää jäljelle laadultaan ja määrältään riittävästi myös muille, mutta kohtuullisen niukkuuden maailmassa on selvää, että tämä ei voi toteutua kaikkien luonnonvarojen kohdalla. Beitz kirjoittaa, että ne jotka kärsivät luonnonvarojen luonnostaan epätasaisesta jaosta voivat oikeutetusti vaatia luonnonvarojen tasaisempaa jakoa. (Beitz 1999, 139.)

Luonnonvarojen suhde yksilön identiteetin rakentumiseen on myös täysin erilainen kuin kykyjen ja niiden kehittämisen suhde: kyvyt konstituivat tai auttavat konstituimaan identiteetin, kun taas luonnonvaroilla on vain välineellistä merkitystä identiteetin kehittämisen näkökulmasta. Beitz väittää, että yksilönvapautteen vedoten ei voida oikeuttaa luonnonvarojen omimista, vaan tämä on selkeämpi tapaus jostain, mikä on moraalisesti mielivaltainen: kukaan ei ansaitse rajattuja resursseja vain sen takia, että sattuu syntymään alueelle, joka on luonnonvaroiltaan rikas, koska ne eivät ole osa yksilöä. (Beitz 1999, 139–140.)

Rawlsin oletus siitä, että yhteiskunnat ovat omavaraisia, ei myöskään riitä perusteluksi olla implementoimasta tällaista distributiivista periaatetta kansainvälisessä yhteisössä, koska omavaraisuus itsessään ei tee näiden luonnonvarojen jakautumisesta yhtään vähempää mielivaltaista. Beitz väittää, että kenelläkään ei ole oikeutta olemassa oleviin luonnonvaroihin, vaikka kaikki maailman yhteiskunnat täyttäisivätkin Rawlsin epärealistisen näkemyksen yhteiskuntien omavaraisuudesta. Tätä näkemystä voidaan kritisoida sillä, että Rawlsin viitekehysessä distributiiviset velvollisuudet nousevat vain yhteistyön kautta: jos yhteistyötä ei ole, niin ei tarvitse myöskään jakaa yhteistyön haittoja ja hyötyjä. Beitz kirjoittaa, että luonnonvarojen kohdalla tällainen on vaikea oikeuttaa alkuasetelman näkökulmasta, koska on selvää, että luonnonvarat ovat jakautuneet epätasaisesti, ja koska niillä on merkitystä yhteiskunnan kehityksen ja hyvinvoinnin tason kannalta. Näin ollen alkuasetelman osapuolien olisi rationaalista hyväksyä luonnonvarojen uudelleenjakoperiaate, joka mahdollistaisi jokaisella yhteiskunnalle yhtäläiset ja reilut mahdollisuudet kehittää yhteiskuntaansa. (Beitz 1999, 140–141.)

Teoksessaan *Realizing Rawls* Pogge kirjoittaa, että Beitzin verratessa ihmisten luonnollisten kykyjen jakautumista ihmisten kesken ja luonnonvarojen jakautumista maapallolla, hän sortuu samaan virheeseen kuin Nozick omassa Rawls-kritiikissään. Poggen mukaan Beitzin esittämä analogia on onnistunut vain siinä tapauksessa, jos Nozick on ollut oikeassa ja Rawlsin muotoilemassa järjestelmässä yhteiskunta voi pyrkiä tasoittamaan ihmisten välisiä eroja esimerkiksi elinsiirroilla tai kykyjen kollektiivisen omistamisen kautta. Tämä ei ole kuitenkaan Poggen mukaan se, mihin Rawls on pyrkinyt luonnollisten kykyjen analyysissään ja eroperiaatteen avulla. Rawls ei missään vaiheessa väitä, etteikö ihmisellä olisi oikeutta omiin kykyihinsä ja niiden kehittämiseen parhaaksi näkemällään tavalla tai että yhteiskunnan pitäisi jollakin tavalla pyrkiä puuttumaan luonnollisten kykyjen jakautumiseen. Jos tämän väärinymmärryksen oikaisemisen jälkeen edelleen pidetään tästä analogiasta kiinni, niin päädytään varsin erilaiseen näkemykseen kuin Beitz päätyy argumentissaan: Jokaisella yhteiskunnalla on täysi oikeus alueellaan oleviin luonnonvaroihin eli niiden kehittämiseen, käyttöön ja myymiseen. Luonnonvaroiltaan rikkaat yhteiskunnat saavat hyötyä onnestaan, mutta oikeudenmukaisessa maailmassa luonnonvaroista hyötyminen ja sen tuottama eriarvoisuus olisivat oikeutettua vain silloin, kun se maksimoi huono-osaisimpien absoluuttisen aseman. (Pogge 1989, 250–251.)

Näin uudelleentulkittunakin Beitzin analogia epäonnistuu. Luonnonvarojen jakautuminen on kontingentti tosiasia, mutta luonnonvarojen omistusoikeus ei ole, vaan kyseessä on sosiaalinen tosiasia: luonnonvarojen omistusoikeus on asia, joka kuuluu yhteistyön tuottamien hyötyjen ja



haittojen joukkoon. Beitz on Poggen mukaan aivan oikeassa, että luonnonvarojen käytöstä saadut hyötyjen jakautuminen pitää pystyä oikeuttamaan, mutta sitä ei voida tehdä vetoamalla tällaiseen analogiaan. Tässä mielessä Beitzin argumentti resurssien uudelleenjakoperiaatteen puolesta kariutuu, koska Beitz ei onnistu osoittamaan, miksi tällainen periaate nousisi esiin Rawlsin teoreettisen viitekehyksen perusideoista, vaan se nojautuu Nozickin virheelliseksi osoitettuun tulkintaan. (Pogge 1989, 252.)

Pogge suhtautuu kuitenkin Beitzin johtopäätökseen myötämielisesti ja hän on samaa mieltä siitä, että myös kansainvälisessä alkuasetelmassa päädyttäisiin vaativampaan distributiiviseen periaatteeseen kuin Rawls on väittänyt. Artikkelissaan ”An Egalitarian Law of Peoples” Pogge argumentoikin mahdollisesti Beitzin innoittamana luonnonvaroihin sovellettavan periaatteen puolesta. Tässäkään tapauksessa ei puolusteta Rawlsin omaksumaa kansainvälistä mallia, vaan lähinnä kritisoidaan Rawlsia hyväksymällä hänen kansainvälinen näkökulmansa, jonka kautta pyritään osoittamaan, että hän hylkää perusteettomasti distributiivisen oikeudenmukaisuuden kansainvälisessä teoriassaan. Tässä kritiikissä ei tarvitse kuitenkaan nojata ongelmalliseen analogiaan luonnollisten kykyjen ja luonnonvarojen välillä, vaan voidaan löytää myös toisenlainen syy, miksi alkuasetelman osapuolet suosisivat vaativampaa distributiivista periaatetta kuin Rawls väittää.

Pogge hyväksyy lähtökohdaksi ja ottaa annettuna Rawlsin käsityksen omavaraisista kansoista, joita jakavat selkeät rajat. Pogge väittää, että tästäkin tilanteesta voidaan uskottavasti löytää perusteet distributiiviselle periaatteelle, jonka hän nimeää globaaliksi resurssiveroksi (global resources tax, lyh. GRT).<sup>46</sup> Tällaisessa järjestelmässä kansoilla olisi täysi hallinta- ja omistusoikeus alueellaan sijaitseviin luonnonvaroihin: kansoja ei voida pakottaa esimerkiksi poraamaan öljyä tai kaivamaan mineraaleja, vaan ne saavat tehdä päätöksen itse. Resurssiveroa sovellettaisiin kuitenkin silloin, kun kansa päättää hyödyntää alueensa luonnonvaroja, jolloin riippumatta siitä käytetäänkö ne kansallisesti vai tehdäänkö niistä vientituotteita, on niistä maksettava suhteellisesti määräytyvä vero. Veroa voidaan soveltaa myös uusiutuviin luonnonvaroihin, kuten veteen ja ilmaan, joihin yhteiskunnat ja yritykset vapauttavat saasteita. (Pogge 1994, 199–200.)

---

<sup>46</sup> Poggen myöhemmissä teksteissä globaali resurssivero muuntuu muotoon globaali resurssiosinko (global resources dividend, lyh. GRD). Pogge käyttää termiä ”osinko” kuvaamaan tätä maailman köyhille maksettavaa maksua, koska hänen mukaansa rajallisia luonnonvaroja voidaan ajatella osakepääomana, joista jokainen ihminen omistaa osan. Kaikilla ihmisillä ei ole oikeutta osallistua luonnonvaroista tehtyihin päätöksiin, mutta jokaisella on oikeus hyötyä niistä taloudellisesti. Analogisesti osakkeenomistajilla ei välttämättä ole mahdollisuutta vaikuttaa yrityksen päätöksiin, mutta heillä on oikeus hyötyä taloudellisesti yrityksen tuottamasta voitosta. (Pogge 2002, 196–197.)

Tällainen resurssivero saattaa nostattaa huolen siitä, että se kuormittaa epäreilulla tavalla niitä, jotka sattuvat omistamaan luonnonvarat. Poggen mukaan veron vaikutuksesta erilaisten luonnonvarojen, kuten raakaöljyn hinta nousisi, jolloin osan resurssiverosta maksaisivat käytännössä myös ostajat, vaikka konkreettisesti vero perittäisiinkin tuottajilta. Näin ollen GRT on kulutusvero, mutta se verottaa erilaisia kulutuksen tyyppjä eri tavoin: öljyn vero olisi huomattavasti suurempi kuin esimerkiksi erilaisten vähän kuluttavien palveluiden. (Pogge 1994, 200–201.)

Resurssivero kerättäisiin kansoilta ja se käytettäisiin maailman nykyisten ja tulevien köyhien auttamiseen. Sillä varmistettaisiin jokaiselle ihmiselle mahdollisuus koulutukseen, terveydenhuoltoon, riittävän perustoimeentulon takaavaan työhön ja mahdollisuus puolustaa omia oikeuksiaan ja intressejään mielekkäällä tavalla. Ideaalimaailmassa, jossa olisi vain hyvin järjestäytyneitä kansoja, verokertymä käytettäisiin köyhimpien yhteiskuntien auttamiseen. (Pogge 1994, 201.)

Miksi sitten kansojen edustajat päätyisivät alkuasetelmassa hyväksymään Poggen egalitaristisemmat periaatteet kuin Rawlsin muotoilemat periaatteet? Poggen mukaan he päätyisivät tähän periaatteeseen, koska osapuolia motivoi oman yhteiskuntansa oikeudenmukaisuuden lisäksi myös kansalaistensa hyvinvointi. Vaikka kansat ovatkin ensisijaisesti huolissaan kansansa intresseistä, niin siitä huolimatta Poggen mukaan on perusteltua uskoa, että osapuolet päätyisivät resurssiveron kaltaiseen egalitaristisempaan periaatteeseen. Poggen mukaan on totta, että kansainvälisen eriarvoisuuden taustalla on myös yhteiskuntien poliittinen kulttuuri ja erityisesti niiden korruptoitunut eliitti. Tämä ei ole kuitenkaan koko totuus, koska korruptoituneisuuden kausaalinen syy on monissa tapauksissa köyhyys itsessään. Ei voida myöskään unohtaa sitä, että korruptiota tuetaan monesti myös ulkoisesti. Erityisen selvä esimerkki näistä ulkoisista vaikutteista ovat suurvallat, jotka tukevat ja sallivat erilaisten läpeensä korruptoituneiden hallintojen olemassaolon, koska ne itse hyötyvät niistä: kehitysmaiden johtajia lahjotaan ja pyritään pitämään vallassa, koska ne mahdollistavat esimerkiksi halpatuotannon maassaan, ottavat vastaan länsimaiden ongelmajätteet ja tekevät kansalaistensa näkökulmasta hyödyttömiä kauppasopimuksia. Pogge väittää, että on kiistämättömän varmaa, että yhteiskunnan köyhyys, korruptoituneisuus ja eriarvoistavat käytänteet eivät ole pelkästään niiden sisäisestä kulttuurista peräisin. Näitä ulkoisia vaikuttimia ei saada poistettua, ellei yhteiskuntia saada BKT-tasolla lähemmäksi toisiaan ja poistamalla näin ollen tiettyjä kannustimia korruption taustalla. Mikäli alkuasetelman osapuolet tietävät, että nykymaailmassa vallitsevat valtavat kansainväliset eriarvoisuudet saattavat vaikuttaa negatiivisesti köyhimpiin yhteiskuntiin, niin heillä on syy pitää

resurssiveroa parempana vaihtoehtona, kuin sitä vaihtoehtoa, jossa yhteiskuntien taloudellista eriarvoisuutta ei pyritä tasaamaan lainkaan. (Pogge 1994, 201–214.)

Vaikka Pogge ei hyväksynytäkään Beitzin näkemystä luonnonvarojen jakautumisen moraalista mielivaltaisuudesta, niin hän tekee kuitenkin hieman vastaavanlaisen huomion käsitellessään kansallisuuden merkitystä oikeudenmukaisuuden näkökulmasta. Pogge kirjoittaa *Realizing Rawls* -teoksessaan, että Rawlsin tarjoamassa viitekehyksessä kansallisuus pitää ymmärtää yksilön luonnollisten kykyjen, ihonvärin, sukupuolen ja sosiaaliluokan tavoin vain yhtenä moraalisesti mielivaltaisesti määräytyvänä tekijänä, kontingenttina tosiasiana. Kansallisuuden määräytymisessä eli siinä sattuuko syntymään suomalaiseksi, kiinalaiseksi tai ruandalaiseksi ei itsessään voida pitää oikeudenmukaisena tai epäoikeudenmukaisena, koska se on vain mielivaltaisen prosessin tulos, johon kukaan ei pysty omilla toimillaan vaikuttamaan. Oikeudenmukaisena tai epäoikeudenmukaisena voidaan kuitenkin pitää sitä, miten globaali järjestelmä ja sen instituutiot käsittelevät yksilön kansallisuutta. (Pogge 1989, 247.) Jos sattumanvaraisesti määräytyvällä kansallisuudella huomataan olevan merkittäviä vaikutuksia ihmisen esimerkiksi sosioekonomiseen asemaan, niin myös nämä erot on otettava huomioon eroperiaatteen avulla.

Moellendorfin tarkastelee asiaa reilun yhtäläisten mahdollisuuksien kautta pohtiessaan sitä, millaiset mahdollisuudet eri valtioihin sijoittuvilla ihmisillä on elämässään. Hänen mukaansa on selvää, että Afrikan köyhimmille alueille syntyneiden mahdollisuudet edetä elämässään ovat lähtökohtaisesti huomattavasti huonommat kuin esimerkiksi eurooppalaiseen yläluokkaan syntyneillä – ihmisen kansallisuudella on selviä distributiivisia vaikutuksia hänen elämänsä ja monissa tapauksissa se luo ylitsepääsemättömiä esteitä yksilön mahdollisuuksille tavoitella hyväksi kokemian päämääriä. Kenenkään ei voida kuitenkaan ajatella ansainneen lähtökohtiaan, joten niiden ei pidä myöskään antaa vaikuttaa ihmisen mahdollisuuksiin. Oikeudenmukaisuuden toisen periaatteen toteuttamiseksi olisi taattava, että jokaisella ihmisellä olisi kansallisuudesta riippumatta esimerkiksi yhtäläiset mahdollisuudet kouluttautua ja sen kautta parantaa omaa tulotasoaan. Moellendorfin mukaan kansallisuuden määräytymisen moraalinen mielivaltaisuus on Rawlsin teoriassa otettava huomioon ja eliminointava sen epäreilu vaikutus distributiivisen oikeudenmukaisuuden näkökulmasta. (Moellendorf 2002, 79–80.)

Kuten olemme nähneet, niin Rawls ei huomionnut teoriassaan kansallisuuden määräytymisen mielivaltaisuutta, vaan hän muotoili valtiokeskeisen teorian, jossa esimerkiksi erilaisten yhteiskuntien kansalaisilla on erilaiset mahdollisuudet esimerkiksi vaikuttaa poliittisesti, pyrkiä

erilaisiin poliittisiin asemiin tai pärjätä taloudellisesti yhteiskuntien erilaisten taloudellisten kehitystasojen vuoksi. Rawlsilaiset kosmopolitanistit ovat kuitenkin väittäneet, että jos ”moraalisesti mielivaltaisesti määräytyvän” ideaa sovelletaan johdonmukaisesti, niin sitä on sovellettava myös kansallisuuteen ja sitä kautta eliminoitava sen vaikutus ihmisten mahdollisuuksiin ja jako-osuuksiin.

Rawlsilaiset kosmopolitanistit ovat löytäneet useita erilaisia perusteita erilaisilla distributiivisille periaatteille Rawlsin teoreettisessa viitekehyksessä. Tärkeimmät niistä esitettiin tämän luvun alussa, jossa käsiteltiin globaalia keskinäisriippuvuutta ja sitä, millaiseen valoon se asettaa Rawlsin empiirisen väitteen. Myös Rawlsin vastuullisuusväite osoittautui vaikeaksi puolustaa, niin kuin Millerin artikkelia käsittelevässä alaluvussa huomasimme. Lopuksi tarkastelimme, voiko Rawlsin valtiokeskeisestä lähtökohdasta löytää perusteita valtioiden muodostamaa järjestelmää sääteleville kansainvälisille distributiivisille periaatteille. Kaiken kaikkiaan Rawlsin ja hänen puolustajiensa argumentit kansainvälisten ja globaalien distributiivisten periaatteiden torjumiseksi ovat osoittautuneet hyvin epävakuttaviksi. Kosmopolitanistit sen sijaan esittävät empiirisesti uskottavamman väitteen ja tämä kautta he muotoilevat mallin, joka on johdonmukaisemmassa suhteessa Rawlsin perusideoiden kanssa.

## **6. Globaalit instituutiot kosmopoliittisessa järjestelmässä**

### **6.1. Maailmanhallituksesta ja sen epätoivottavuudesta**

Maailmanhallituksella tarkoitetaan ideaa ja visiota maailmasta, jossa kaikki ihmiset on saatettu yhden ja saman hallinnon alaisiksi. Filosofian historiassa tätä ideaa ovat käsitelleet esimerkiksi Hobbes, Rousseau ja Kant, jotka ovat kirjoituksissaan pohtineet maailmanhallituksen mahdollisuutta ja toivottavuutta. Visio yhteisen hallinnon alaisesta maailmasta on kuitenkin kohdannut useammin vastustusta kuin kannatusta ja sitä onkin kritisoitu yleisellä tasolla pääasiassa kolmella eri tavalla. Tietynlaisen realistisen näkemyksen mukaan maailmanhallitus on käytännössä mahdoton toteuttaa: tätä väitettä on perusteltu esimerkiksi vaadittavien institutionaalisten välineiden puuttumisella ja sillä, että itsenäisyydestään tiukasti kiinni pitävät valtiot eivät olisi koskaan valmiita luopumaan vallastaan. Toisen kritiikin mukaan maailmanhallitus saattaa olla mahdollinen, mutta epätoivottava lopputulos: tämän puolesta on argumentoitu väittämällä, että maailmanhallitus olisi välttämättä jonkinlainen tyrannia. Kolmannen näkemyksen mukaan maailmanhallituksen perustaminen ei ole tarpeellista: esimerkiksi kosmopolitanistit esittävät usein, että paljon pienemmilläkin institutionaalisilla järjestelyillä voidaan ratkaista maailmassa vallitsevat ongelmat. (Lu 2016.)

*Kansojen oikeudessa* Rawls asettuu maailmanhallituksen kriitikoiden joukkoon: hän pitää maailmanhallituksen perustamista epätoivottavana, koska sellainen ei voi olla vakaa tai demokraattinen (2007, 50–51). Samalla Rawls näyttää oletttavan, että kosmopoliittinen alkuasetelma tuottaisi välttämättä jonkinlaisen maailmanhallituksen kaltaisen globaalien institutionaalisen järjestelmän. Hän torjuu maailmanhallituksen hyvin niukkasanaisesti vetoamalla Kantin ajatteluun ja on näin ollen jättänyt jälkeensä paljon kysymyksiä liittyen tämän kritiikin tarkempaan sisältöön. Tästä syystä kriittisesti Rawlsin maailmanhallituksen torjumista pohtineet ovat olleet pakotettuja tarkastelemaan niitä kohtia, joissa Kant käsittelee maailmanhallituksen mahdollisuutta. Tällaisesta tarkastelusta tekee melko hankalaa se, että myös Kant on varsin vähäsanainen pohtiessaan maailmanhallitusta ja hän jättää kantaansa itse asiassa paljon enemmän tulkinnanvaraa kuin Rawls antaa ymmärtää. *Kansojen oikeudessa* Rawls viittaa ainoastaan Kantin *Ikuiseen rauhaan* -teoksen kohtaan, jossa Kant (1989, 42–43) kirjoittaa:

Kansanoikeuden aate edellyttää useimpien toisistaan riippumattomien naapurivaltioiden eristäytymistä; ja vaikka tuollainen tila itsessään onkin jo sodan tila, niin sekin sentään on järjentaatteen kannalta parempi kuin noiden valtioiden sulautuminen toisille ylivoimaiseksi ja yleisvaltiudeksi muuttuvaksi mahdiksi, sillä hallintoalueen suuressa menettävät lait yhä enemmän ponttansa, ja sieluton despotismi, joka on hävittänyt hyvyyden idut, sortuu kuitenkin lopulta anarkiaan.

Viittauksesta voidaan erottaa ainakin kaksi mahdollista syytä, joiden takia Kant kenties torjuu maailmanhallituksen idean: se on vaikea tai jopa mahdoton toteuttaa ja se johtaisi välttämättä tyrannimaiseen hallintoon. Ensimmäiseksi maailmanhallituksen alueen koko saattaisi tuottaa ongelmia lakien toteutumisen näkökulmasta: suuren alueen hallitseminen ja lakien tehokas valvonta ovat vaikeaa tai jopa mahdotonta koko maailman kattavassa valtioissa. Toiseksi Kant näyttää tämän perusteella uskovan, että maailmanhallitus johtaa välttämättä jonkinlaiseen itse- tai hirmuvaltiuteen, joka ajautuu luonnontilan kaltaiseen anarkiaan. (Lu 2017.)

Poggen mukaan Kantin näkemys maailmanhallituksesta on kuitenkin paljon kompleksisempi kuin pelkästään tämä viittaus antaa ymmärtää. Pogge kirjoittaa artikkelissaan ”Kant’s Vision of a Just World Order” (2009), että Kantin esittämä teoria valtioiden välisestä rauhanliitosta on enemmänkin tietynlainen myönnytys realismille eli sille, että maailmanhallituksen toteuttaminen kohtaisi todellisuudessa valtioiden hallintojen vastustuksen, koska ne eivät luonnollisestikaan olisi valmiita luopumaan vallastaan. Näin ollen Kantin esittämä itsenäisten valtioiden muodostama rauhanliitto on

realistisempi mahdollisuus kuin maailmanhallitus. Kant argumentoi rauhanliiton puolesta, koska se on parempi vaihtoehto kuin globaali anarkia. Poggen mukaan tämä ei tarkoita kuitenkaan sitä, että rauhanliitto olisi lopullinen päämäärä Kantin kansainvälisessä teoriassa, vaan se on vain välivaihe mentäessä kohti Kantin globaalien järjestyksen ideaalia, joka on paljon pidemmälle viety globaali yhdyntymisen. (Pogge 2009, 196–208.) Kant (1989, 31) kirjoittaa:

Keskinäisissä suhteissa oleville valtioille ei järjen mukaan ajatellen voi olla mitään muuta keinoa päästä siitä laittomuuden tilasta, joka on pelkkää sotaa, kuin että ne, samoin kuin yksityiset ihmisetkin, luopuvat villistä (laittomasta) vapaudesta, mukautuvat yhteisiin pakkolakeihin ja muodostavat siten (jatkuvasti kasvavan) *kansainvaltion (civitas gentium)*, joka lopulta käsittäisi maan kaikki kansat. Mutta koska valtiot, kansaoikeudesta omistamansa käsityksensä mukaisesti, eivät tuollaista lainkaan halua, siis hylkäävät *in hypothesi* sen, mikä on oikein *in thesi*, niin on *maailmantasavallan* positiivisen aatteen asemasta - - ainoastaan sotaa vastustavan, vakinaisen ja yhä laajenevan *liiton negatiivinen* vastike kykenevät pidättämään tuota oikeutta kammoavain, vihamielisten taipumusten virtaa[.]

Pogge tulkitsee tämän viittauksen perusteella, että Kant piti hyvin luultavasti tasavaltalaista maailmanhallitusta globaalien järjestyksen ideaalina, jonka hän kuitenkin sivuuttaa teoksessaan strategisista syistä. Maailmanhallituksen sijasta hän pyrkii esittämään aidosti tässä ja nyt realistisen vaihtoehdon vallitsevalle kansainvälisellä järjestyksellä: siinä hallitsijat eivät joudu luopumaan vallastaan ja valtiot saavat pitää itsemääräämisoikeutensa, mutta se lopettaisi välittömästi valtioiden välisten sotien kierteen. Näin ollen kukaan ei voisi kritisoida Kantin näkemystä vain epärealistisuuteen vedoten, koska se ei vaadi esimerkiksi perinteisestä valtiojärjestelmästä luopumista. Tällä ei kuitenkaan tavoiteta todellista ikuista rauhaa, koska valtioiden väliset konfliktit olisivat edelleen mahdollisia. Sen sijaan ikuinen rauha pystytään saavuttamaan saattamalla kaikki maailman ihmiset saman tasavaltalaisen hallinnon alaisiksi. Poggen mukaan Kant ei pidä tasavaltalaista maailmanhallitusta epätoivottavana tai mahdottomana, vaan se on hänen korkein ideaalinsa, jonka hän kuitenkin sivuuttaa teoksessaan, mutta se säilyy hänen ajattelunsa taustalla. Se, mitä Kant todella kritisoi, on maailmanhallitus, joka on muodoltaan despotia, kuten absoluuttista valtaa käyttävää monarkia: sellainen on tuomittu kaatumaan omaan mahdottomuuteensa. Globaali tasavalta sen sijaan pystyy hallinnoimaan tehokkaasti suuria alueita ja tavoittamaan pysyvän rauhan maailmassa – tällaisen maailmanhallituksen toteuttamiseen on tähdättävä. (Pogge 2009, 199; 201.)

Pogge huomauttaa, että tässä valossa Rawlsin vetoaminen Kantin ajatteluun näyttää kyseenalaiselta: Kant ei missään vaiheessa torju kaikkia maailmanhallituksen muotoja, vaan käsittelee vain absoluuttista valtaa käyttävää hallintomuotoa esimerkkinä epätoivottavasta maailmanhallituksen toteuttamistavasta. Poggen tulkinnan mukaan Kant sen sijaan hyväksyy tasavaltalaisen maailmanhallituksen, jos se syntyy rauhanomaisen yhdentymisprosessin tuloksena, jonka välivaihe esimerkiksi rauhanliitto voisi olla. Pogge kirjoittaa, että sillä ei itse asiassa ole edes väliä, vaikka Rawlsin tulkinta olisikin todenmukaisempi kuvaus Kantin ajattelusta, koska Kantin mielipide ja näkemys eivät välttämättä ole paras mahdollinen todiste siitä, että maailmanhallitus ei voisi onnistua. Hänen kuolemansa jälkeen olemme saaneet paljon tietoa esimerkiksi liittovaltioiden, kuten Yhdysvaltojen ja Euroopan unionin toiminnasta ja siitä, miten tällaisia alueita voidaan hallita suhteellisen tehokkaasti, käyttämättä hirmuvaltaa ja samalla säilyttäen koko alueen vakaus. Tällainen yhdentymisprosessi on ollut vapaaehtoisen ja rauhanomaisen toiminnan tulosta, jossa valtiot ovat luovuttaneet osan vallastaan (osa)valtiotasolta kansainvälisille hallintoelimille. Poggen mukaan on varsin selvää, että maailmanhallitus näyttää paljon mahdollisemmalta nykypäivänä kuin Kantin aikana. (Pogge, 2006, 207–208.)

Robert Goodin on Poggen kanssa tietystä mielessä samoilla linjoilla artikkelissaan ”World Government Is Here!” (2013), jossa hän kirjoittaa, että maailma on jo nyt selvästi kehittymässä kohti maailmanhallituksen kaltaista tilaa. Goodinin tulevaisuudenkaavauksissa maailmanhallitus muistuttaisi Yhdysvaltoja nyky muodossaan: sillä on vahva keskitetty hallinto, oma armeija ja oikeus kontrolloida alueen taloutta sekä kerätä veroja. Goodin esittää tällaisen analogian, koska hänen näkemyksensä mukaan Yhdysvaltojen sisäinen kehitys ja maailman valtioiden suhteiden kehitys muistuttavat erehdyttävästi toisiaan: Yhdysvallat muodostui alunperin suhteellisen itsenäisistä valtioista, jotka muodostivat vain heikon yhteenliittymän, jossa jokaisella osavaltiolla oli oma armeijansa ja verotusoikeus omaan alueeseensa. Aikojen saatossa valta kuitenkin siirtyi erilaisten kehityskulkujen tuloksena yhä enemmän osavaltioilta keskushallinnolle. Goodin väittää, että maailman valtioiden suhteissa on havaittavissa samanlaisia piirteitä niiden hiljalleen siirtäessä poliittista ja taloudellista valtaansa erilaisille kansainvälisille instansseille, joten se on jo nyt eräänlaisessa maailmanhallituksen varhaisessa kehitysvaiheessa. Goodin itse ei pidä tällaista kehitystä epätoivottavana, vaan jonkinlaisena maailman demokratisoitumisprosessin välttämättömänä päämääränä.<sup>47</sup> (Goodin 2013, 2013, 151–154.)

---

<sup>47</sup> Goodinin kanssa samoilla linjoilla on myös esimerkiksi Andrew Wendt (2003, 528–530), joka pitää maailmanhallituksen syntymistä väistämättömänä kehityskulkuna ja maailmanhallitusta itsessään ainoana keinona mahdollistaa globaali oikeudenmukaisuus.

Toinen tapa lähestyä Rawlsin näkemystä on pohtia, johtaisiko oikeudenmukaisuuden kahden periaatteen soveltaminen globaalisti jonkinlaisen maailmanhallitukseen perustamiseen välttämättömästi. Tässä yhteydessä voidaan unohtaa Kantiin liittyvät tulkintaerimielisyydet ja hyväksyä Rawlsin käsitys maailmanhallituksen epätoivottavuudesta ja tarkastella voidaanko Rawlsin viitekehyksessä oikeudenmukaisuuden periaatteiden mukainen maailma toteutua institutionaalisessa järjestelmässä, joka ei ole maailmanhallituksen kaltainen?

Tässä yhteydessä on hyödyllistä tarkastella sitä, miten kosmopoliittisissa näkemyksissä suhtaudutaan yleisesti maailmanhallituksen tai muun vastaavan institutionaalisen järjestelmän implementointiin globaalisti. Kosmopolitanismi sisältää monenlaisia muotoja ja erilaisia teorioita, joiden kaikkien kuvaaminen ei tietenkään ole järkevää. Kosmopolitanismin taksonomiassa tehdään kuitenkin yksi perustavanlaatuinen erottelu, joka kertoo paljon sen eri kantojen käsityksistä liittyen maailmanhallitukseen. Tyypillisesti kosmopolitanismi jaetaan moraalii- ja institutionaaliseen (tai ts. lakiin perustuvaan tai poliittiseen) kosmopolitanismiin. Moraalikosmopolitanismin määrittely on annettu edellä Poggen esittämän kosmopolitanismin määrittelyn kautta, mutta se voidaan tiivistää Kantin ajatukseen, jonka mukaan jokainen ihminen on päämäärä itsessään: moraalikosmopolitanismin näkemyksen mukaan ihmisillä on yhtäläinen moraalinen arvo universaalisti, riippumatta siitä, minne kukin on sattunut syntymään. Kuten muistamme, niin kaikkia kosmopolitanismin muotoja yhdistää tämä käsitys jokaisen ihmisen yhtäläisestä moraalista arvosta. Näin on luonnollisesti myös institutionaalisen kosmopolitanismin tapauksessa. Kosmopolitanismin institutionaalisissa versioissa väitetään, että kosmopolitanismin ihanteiden toteutuminen vaatii tuekseen suurien institutionaalisten muutoksien tekemistä: osa tämän suuntauksen edustajista kannattaa esimerkiksi maailmanhallituksen kaltaisen järjestelmän perustamista, kun taas toiset tyytyisivät pienempiin kansainvälisiin uudelleenjärjestelyihin. On hyvin tärkeää kuitenkin huomata, että moraalikosmopolitaneitit eivät välttämättä edusta institutionaalista kosmopolitanismia tai maailmanhallitusta puolustavaa kosmopolitanismia, vaan monet jopa vastustavat suurien maailmanlaajuisten institutionaalisten muutoksien tekemistä. (Brock 2015, 62–63.)

Tan (2004, 93) kirjoittaa, että kosmopolitanismia pidetään usein perustavalla tavalla valtiiovastaisena näkemyksenä siinä mielessä, että sen perusideoiden globaalin soveltamisen väitetään vaativan maailmanhallituksen perustamista ja valtion idean sekä sen itsemääräämisoikeuden täydellistä syrjäyttämistä. Danilo Zolo on kritisoinut kosmopolitanismia juuri tästä näkökulmasta: hänen mukaansa kosmopolitanismi johtaisi välttämättömästi maailmanhallituksen perustamiseen, joka



itsessään on toteuttamiskelvoton idea – tämän seurauksena myös kosmopolitanismin projekti itsessään on tuomittu epäonnistumaan. Zolo kirjoittaa, että maailmanhallitus voisi toimia ainoastaan totalitaristisena sotilashallintona, joka joutuisi yhä uudelleen murskaamaan sotilaallisesti separatistien pyrkimykset hallintoalueellaan – maailma vain muuttuisi nykyisestään yhä epävakaammaksi ja rauhattommaksi. (Zolo 1997, 164–166.) Kuten Tan huomauttaa, niin moraalikosmopolitanistit eivät välttämättä ole sitoutuneet tällaisen maailmanhallituksen perustamisen ajatukseen, joten vaikka Zolon huomiot pitäisivätkin paikkansa, niin tämä ei vielä todista, että kosmopolitanismi itsessään olisi toteuttamiskelvoton idea. Moraalikosmopolitanismi on kiinnostunut instituutioista vain epäsuorasti siinä mielessä, että tyypillisesti näkemyksen edustajat pohtivat instituutioiden oikeutusta: moraalikosmopolitanisti voi puolustaa esimerkiksi valtiojärjestelmää, jos hän pitää sitä parhaana mahdollisena tapana toteuttaa kosmopolitanismin ideaalit. (Tan 2004, 94.)

Vielä on kuitenkin tarkasteltava, johtaisiko rawlsilainen kosmopolitanismin versio maailmanhallituksen perustamiseen. Pogge kirjoittaa, että Rawlsin kansallinen teoria ohjeistaa perustamaan sellaiset instituutiot, jotka turvaavat ihmisten vapausoikeudet ja mahdollisuuksien reilun yhtäläisyyden sekä maksimoisi huono-osaisimpien aseman. Rawls ei anna tarkkaa esimerkkiä siitä, millaisia nämä instituutiot konkreettisesti olisivat: kaksi periaatetta toimivat kuitenkin vertailukriteereinä, joiden avulla erilaisia institutionaalisia ratkaisuja voidaan arvioida ja vertailla. Jos Rawlsin väite todellakin pitää paikkansa ja maailmanhallitus johtaisi despotismiin, niin kahden periaatteen tarjoamaan vertailukriteeriin vedoten voimme todeta, että maailmanhallituksen perustamiseen ei pidä pyrkiä: sen kaltainen järjestelmä ei pysty takaamaan, että esimerkiksi ihmisten poliittiset vapaudet toteutuisivat. Rawlsin tarjoamaan kriteeriin perustaen voimme sanoa, että maailmanhallituksen sijasta se suosii jonkinlaista toista globaalia järjestelmää, joka voisi olla esimerkiksi Euroopan unionin tai kansojen oikeuden tapainen valtioiden liitto, joka toteuttaisi poliittisen liberalismien ideaalit. (Pogge 2006, 208.)

On siis liioiteltua väittää, että kahden periaatteen globaali soveltaminen johtaisi jonkinlaisen maailmanhallituksen perustamiseen. Asia on pikemminkin päinvastoin, mikäli Rawlsin käsitys maailmanhallituksen luonteesta pitää paikkansa: Rawlsin tarjoamassa viitekehyksessä on suunniteltava sellainen institutionaalinen järjestelmä, joka ei ole tyrannimainen maailmanhallitus. Periaatteita voitaisiin mieluummin soveltaa esimerkiksi kansojen oikeuden kaltaiseen järjestelmään, jossa valtioilla tai kansoilla olisi jonkinlainen hallinnollinen tehtävänsä. Tämä ei luonnollisestikaan olisi konkreettisella institutionaalisella tasolla mahdoton, despoottinen tai anarkiaan välttämättä

sortuva kehys, vaan Rawlsin mukaan todellisuudentajuinen ja mahdollinen visio kansainvälisestä järjestelmästä.

## 6.2. Rawlsilaisen kosmopolitanismin instituutiot

Tässä tutkielmassa on keskitytty lähinnä siihen, voidaanko Rawlsin kansallista teoriaa soveltaa kosmopoliittisesti. Maailmanhallitusta lukuun ottamatta, on kuitenkin sanottu hyvin vähän siitä, millainen rawlsilaisen kosmopolitanismin instituutiot näyttäisivät konkreettisesti. Monin paikoin kosmopolitanistit korostavat globaalien oikeudenmukaisuuden periaatteiden oikeuttamisen ensisijaisuutta kosmopolitanismin projektissa, mutta heidän mukaansa on pystyttävä lopulta tarjoamaan esitys siitä, millaiselta kosmopoliittinen globaali järjestelmä näyttäisi todellisuudessa. Kuperin (2000, 659) mukaan kriitikot voivat perustellusti esittää, että *Kansojen oikeus* on tarjonnut kuvauksen vakaasta ja realistisesta utopiasta, joka ottaa huomioon nykymaailman realiteetit – kosmopolitanistit sen sijaan ovat vain rakentaneet toiveunien pilvilinnan, jonka toteuttamiseksi he eivät ole tarjonneet minkäänlaisia ratkaisuja. Kosmopolitanistien pitääkin pystyä esittämään jonkinlainen käytännöntason ehdotus, jonka mukaan globaali järjestelmä voitaisiin järjestää.

Moellendorf pohtii kyseistä aihetta ja kysyy, millaisia muutoksia nykymaailmaan olisi tehtävä, jotta se voisi kehittyä tavoiteltuun suuntaan: voidaanko valtiojärjestelmä säilyttää vai onko maailmanhallitus ainoa mahdollisuus? Maailmanhallituksesta Moellendorf jakaa pitkälti Rawlsin käsityksen ja on sitä mieltä, että siihen liittyy monia käytännöllisiä ongelmia, joiden selvittäminen ainakin nykytilanteessa vaikuttaa hyvin hankalalta. Valtiot sen sijaan ovat onnistuneet kontrolloimaan omaa aluettaan historian näkökulmasta katsottuna monissa tapauksissa menestyneesti ja pystyneet halutessaan takamaan kansalaisilleen liberaalidemokraattiset oikeudet, joten valtiojärjestelmä sinällään saattaa olla potentiaalinen vaihtoehto kosmopolitanismin näkökulmasta. Hän kuitenkin korostaa, että joitain muutoksia on tehtävä liittyen käsityksiimme valtioiden absoluuttisesta itsemääräämisoikeudesta. (Moellendorf 2002, 171–172.)

Kuten edellä on tullut ilmi, niin rawlsilaiset kosmopolitanistit ovat tyypillisesti sitä mieltä, että Rawlsin oikeudenmukaisuuden kahden periaatteen soveltaminen sellaisenaan ei automaattisesti tarkoita, että olisi täysin luovuttava nykyisestä valtiojärjestelmästä – pääasia on, että järjestelmä on oikeudenmukaisuuden kahden periaatteen mukaisesti järjestetty. Monet pitävät kuitenkin jonkinlaisia globaaleja pakkovaltaa käyttäviä instituutioita välttämättöminä, jotta oikeudenmukaisuuden vaatimukset pystytään täyttämään. Moellendorf ehdottaa Kantin innoittamana globaalia liittovaltiota,

jossa valtiot luovuttaisivat osan vallastaan ylikansallisille instituutioille, mutta valtiot hallinnoisivat muilta osin omaa aluettaan. Tässä järjestelmässä kansainväliset instituutiot huolehtisivat distributiivisesta oikeudenmukaisuudesta ja esimerkiksi sotilaallisesta toiminnasta silloin, kun se on epäoikeudenmukaisuuden estämiseksi välttämätöntä. Moellendorfin mukaan globaaleja distributiiviseen oikeudenmukaisuuteen keskittyviä instituutioita tarvitaan varmistamaan, että jokainen yhteiskunta toimisi velvollisuuksien mukaan eli siirtäisi osan tuottamastaan taloudellisesta hyödystään maailman huono-osaisille. (Moellendorf 2002, 172–173.)

Moellendorfin mukaan tällaisessakin järjestelmässä vakaus saattaisi silti olla ongelma, niin kuin nykyisessäkin valtiojärjestelmässä. Yhteiskuntien on kuitenkin globaalissa poliittisessa liberalismissa oltava demokraattisia, joten tällä saattaa itsessään olla kuitenkin vakauttava vaikutus: tutkimusten mukaan demokraattiset yhteiskunnat käyvät harvemmin sotaa keskenään.<sup>48</sup> Yhdysvaltojen sotateimet ovat kuitenkin viime vuosikymmeninä osoittaneet, että demokratia ei tarjoa absoluuttisen varmaa suojaa muiden perustuslaillisten demokratioiden erilaisia valtion itsemääräämisoikeutta loukkaavia toimia vastaan, kuten Chilen, Guatemalan ja Nicaraguan tapaukset ovat osoittaneet. Tällainen on kuitenkin Moellendorfin mukaan enemmänkin seurausta kapitalistisesta kuin demokraattisesta järjestelmästä. Hän väittää, että kapitalistisessa talousjärjestelmässä erilaisilla ryhmillä on erilaisia kannustimia suojella omia talousintressejään ja kannattaa valtion vallankäyttöä näiden intressien suojelemiseksi: yhteiskunnassa on luokka, jonka intressien mukaista on käydä imperialistisia sotia, joiden tuottama hyöty olisi erityisesti heille eduksi. Moellendorf esittää, että paras tapa päästä eroon tällaisesta mahdollisuudesta olisi perustaa maailmantalous joillekin muille periaatteille kuin puhtaalle voiton tavoittelulle tai sitten perustaa globaali julkinen instituutio, joka kontrolloisi talouden tuottamia hyötyjä. (Moellendorf 2002, 174.) Globaalin eroperiaatteen implementoiminen itsessään hyvin todennäköisesti vaatisi tällaisen globaalin instituution perustamista – tämä toimisi vahvana vakauttavana elementtinä järjestelmässä, koska se poistaisi yhden merkittävän taloudellisen kannustimen sodan taustalta.

Pogge puolestaan kirjoittaa artikkelissaan ”Cosmopolitanism and Sovereignty” (1992), että kosmopolitanismi on osoittanut, että nykymuotoisten valtioiden rajoittamattoman itsemääräämisoikeuden puolustaminen ei ole enää mahdollista, jos haluamme pitää kiinni yksilön

---

<sup>48</sup> Poliitiikan tutkimuksessa tätä on kutsuttu demokraattisen rauhan teesiksi. Tutkimusten mukaan aseellisten konfliktien määrä on ollut tasaisessa laskussa 1950-luvulta asti ja erityisesti kylmän sodan päättymisen jälkeen. Teesin mukaan tämä kehitys on tulosta maailman demokratisoitumisesta. (Seppä 2014, 190–193.) Vastaavanlainen ajatus voidaan löytää myös *Kansojen oikeudesta* (Rawls 2007, 59–72).

intressien ensisijaisuudesta ja niiden toteutumisesta maailmassa. Poggen mukaan kosmopoliittisen järjestelmän toteuttaminen ei vaadi välttämättä yksittäisten valtioiden itsemääräämisoikeuden poistamista ja esimerkiksi maailmanhallituksen perustamista, vaan ennemminkin valtioiden hallinnollisen vallan jakamista: tarvitaan sekä vallan keskittämistä että vallan hajuttamista eri tasoille. Ihmisten pitää olla yhden hallinnollisen ja poliittisen organisaation sijasta useiden erilaisten organisaatioiden jäseniä, joiden kautta he hallinnoivat yhteistoimintaansa. Ihmiset olisivat erilaisten, vallan jakavien poliittisten organisaatioiden, kuten naapurustojen, kaupunkien, maakuntien, valtioiden ja maailman jäseniä – poliittisesti he olisivat osa niitä kaikkia, jolloin heidän poliittinen identiteettinsä muotoutuisi nykyistä huomattavasti monitasoisemmin. (Pogge 1992, 58.)

Vallan jakaminen eri tasoille johtaisi esimerkiksi turvallisempaan ja vakaampaan maailmaan, koska se poistaisi valtioiden väliltä syitä sodalta. Poggen mukaan tarvitaan globaali instituutio, jonka tehtävänä on esimerkiksi erilaisten massatuhoaseiden kontrollointi ja käytön valvonta. Nykytilanteessa esimerkiksi ydinasevaltiot itse hallinnoivat ydinaseiden käyttöä, mikä saattaa johtaa valtioiden välisen valtakilpailun ja asevarustelun tuloksena hyvin tuhoisaan konfliktiin. Tällainen järjestelmä johtaisi myös ihmisten sorron vähenemiseen, koska valtiot eivät voisi omavaltaisesti hallita kansalaisiaan, vaan vallan jakautuminen loisi järjestelmän, jossa sen eri tasot valvoisivat toisiaan. Sosioekonomisen oikeudenmukaisuuden toteuttaminen vaatisi Poggen mukaan jonkinlaisen globaalin instituution, joka valvoisi esimerkiksi luonnonvarojen käyttöön kohdistetun veron keräämistä ja jakamista maailman huono-osaisille. (Pogge 1992, 61–62.)

Kuperin mukaan Poggen ehdotus ei mene kuitenkaan riittävän pitkälle, vaikka se tekisikin tarvittavia muutoksia valtioiden itsemääräämisoikeuteen. Kuper kritisoi Poggea siitä, että hän käsittää valtion vallan ja itsemääräämisoikeuden vain maantieteellisen alueen hallintona ja sen jakaminen tarkoittaa vallan jakamista erilaisille pienemmille maantieteellisille hallintoalueille. Kuper esittää, että erilaiset aluejaot eivät pysty ratkaisemaan parhaalla mahdollisella tavalla kaikkia oikeudenmukaisuuteen liittyviä ongelmia, kuten esimerkiksi rikollisuutta internetissä, ihmisoikeusrikollisten syytteenpanoa ja luonnonsuojelua, joten valtiovallan tehtäviä ei pidä jakaa vain erilaisten hallintoalueiden mukaan, vaan toiminnallisten rajojen perusteella. On selvää, että jotkin valtion tehtävät jakautuvat alueiden perusteella vertikaalisesti, mutta toisaalta monet toiminnot saattavat kuulua moneen tasoon ja toisaalta tällaisen jaon ulkopuolelle saattaa jäädä joitain keskeisiä elementtejä. Kuper väittää, että tarvitaan erilaisia poliittisia instituutioita, jotka hallinnoivat ihmistoiminnan eri alueita, mutta koska kaikki toiminnan perusta ei ole sitoutunut maantieteelliseen alueeseen, niin myöskään kaikkien poliittisten instituutioiden ei pidä muotoutua näiden rajojen

perusteella. Maantieteellisten alueiden rajoilla on globalisaation yhä edetessä ja teknologian kehittyessä vähemmän merkitystä esimerkiksi ihmisten välisessä vuorovaikutuksessa. Kuperin mukaan valta pitää jakaa niin, että nämä jakoalueet hallinnoivat erilaisia ihmistoiminnan ja -vuorovaikutuksen osa-alueita, eikä vain maantieteellisiä alueita. (Kuper 2000, 656–657.)

Konkreettisesti tämä voisi tarkoittaa Kuperin mielestä esimerkiksi polyarkisen mallin soveltamista globaalisti. Polyarkisen mallin kannattajat pitävät suurja ja monimuotoisia metropolialueita, kuten New Yorkia mahdollisena esimerkkinä tavasta toteuttaa kosmopolitanismin ideaalit. Näissä metropoleissa on monenlaisia kunnallishallintoalueita ja muita spesifejä tiettyyn erityistarkoitukseen suunniteltuja hallintoalueita, jotka toimivat osaksi päällekkäin ja valvovat toisiaan, mutta niiden toimintaa ei kontrolloida vahvalla keskushallinnolla. Polyarkisen mallin puolustajat puhuvat tämänkaltaisesta globaalista kaupungista, jossa olisi erilaisia keskinäisriippuvuudessa olevia globaaleja instituutioita, jotka toimisivat osaksi limittäin ja aina yhteistyössä esimerkiksi luodessaan erilaisia eri ihmistoiminnan alueisiin liittyviä sääntöjä ja valvoessaan niitä. (Kuper 2000, 657–658.)

Moellendorfin, Poggen, Kuperin ja miksi ei myös edellisessä alaluvussa sivutun Goodinin ehdotukset ovat esimerkkejä siitä, millaisen konkreettisen muodon globaali institutionaalinen järjestelmä voisi saada, jos oikeudenmukaisuuden kahta periaatetta sovelletaan globaalisti. Luonnosmaisuudestaan ja myös näiden erilaisten käsitysten eroavaisuuksistaan huolimatta on tärkeää panna merkille, että ne ovat kuitenkin konkreettisia esityksiä järjestelmistä, jotka ovat heidän mukaansa täysin mahdollinen toteuttaa. He pyrkivät osoittamaan, että kosmopolitanismi voi toteutua käytännön tasolla tekemällä muutoksia olemassa oleviin rakenteisiin – eikä se ole vain abstraktille tasolle välttämättä jäävä filosofien toiveunien utopia, vaikka nykyisyydestä katsottuna sen toteutumisen edessä onkin monia esteitä ja eittämättä vielä hyvin pitkä matka.

Kuka sitten tällaisen järjestelmän toteuttaisi? Millaiset tahot voisivat toimia muutoksen alullepanijoina ja loppuun viejinä? Kosmopolitanismin on pystyttävä osoittamaan, että on olemassa muutoksen agentteja eli niitä, jotka haluavat ja joilla on riittävästi valtaa muuttaa maailmaa. On selvää, että poliittisen järjestelmän muuttaminen herättää aina vastustusta niissä, jotka hyötyvät vallitsevasta järjestelmästä. Tämän takia on saatava liikkeelle suuri määrä ihmisiä, joiden intresseissä on muutos esimerkiksi moraalisisista tai käytännön syistä. Moellendorfin mukaan on vain yksi tapa saada kosmopolitanismin ihanteiden mukainen globaali järjestelmä toteutetuksi: on pystyttävä saamaan liikekannalle suuri määrä ihmisiä, jotka pystyvät yhdessä vastustamaan konservatiivisen

vallan halua ylläpitää olemassa olevia rakenteita. Muutoksen on tapahduttava alhaalta ylöspäin eli massojen on toimittava muutoksen voimana. (Moellendorf 2002, 174–175.)

Joissain yhteyksissä<sup>49</sup> on ehdotettu, että globaalia järjestelmää voitaisiin muuttaa perustamalla esimerkiksi poliittisista filosofiista ja kansainvälisen lain asiantuntijoista koostuva työryhmä, joka kehittäisi ideoita ja toimintasuunnitelman oikeudenmukaisuuden levittämiseksi maailmassa. Moellendorf pitää tätä kuitenkin ongelmallisena ehdotuksena siitä syystä, että on vaikea nähdä miten intellektuellieliitin tekemä sopimus voisi jollain tavalla syrjäyttää epäoikeudenmukaiset käytänteet maailmasta. Muutoksen taustalle tarvitaan sosiaalista ja poliittista valtaa, jota vain massat omaavat. Toiseksi tällainen saattaisi olla ongelma Rawlsin viitekehyksessä, koska vain filosofien ja lakimiesten käymä dialogi ei varmastikaan riitä kattavan yksimielisyyden saavuttamiseen. Vakaa maailmanjärjestys, jonka järjestämisen periaatteet kaikki voivat hyväksyä osaksi omaa maailmankatsomustaan, vaatii laajaa ja monitasoista dialogia erilaisten ihmisten ja ryhmien välillä. (Moellendorf 2002, 175.)

Moellendorf kirjoittaa, että jotkut saattavat pitää näistä ehdotuksista huolimatta kosmopoliittista järjestystä epärealistisena, koska maailmassa vallitseva eriarvoisuus näyttää vain kasvavan ja sitä ylläpitävät voimat ovat selvästi niskan päällä taistelussa. Moellendorf ei kuitenkaan itse halua hautautua toivottomuuteen, vaikka hän esittääkin melko synkän kuvan siitä, mikä hänen mielestään lopulta tulee samaan muutoksen voimat liikkeelle: olemassa olevan globaalien järjestelmän tuottama kurjuus ja eriarvoisuudesta kärsivien ihmisten tuntema turhautuminen ja heidän kantaman kaunan painolasti tulevat ennen pitkään luomaan vastustuksen ja tasa-arvon vaatimusten aallon, jotka pakottavat globaalit muutosvoimat liikkeelle. (Moellendorf 2002, 175–176.)

## 7. Johtopäätökset

Tässä tutkielmassa on käsitelty, voiko John Rawlsin kansallista oikeudenmukaisuusteoriaa soveltaa kosmopoliittisesti. Tätä kysymystä on pohdittu tarkastelemalla Rawlsin *Kansojen oikeudessa* esittämiä väitteitä kosmopolitanismin torjumiseksi ja rawlsilaisten kosmopolitanistien näihin väitteisiin kohdistamaa kritiikkiä sekä samalla myös niitä elementtejä Rawlsin teoriakokonaisuudessa, jotka puoltavat hänen kansallisen teoriansa kosmopoliittista soveltamista.

---

<sup>49</sup> Ks. esim. Pogge 1988.

Edellä on tarkasteltu kahta samalta pohjalta ponnistavaa, mutta hyvin erilaiseksi lopulta muodostunutta kansainvälisen ja globaalin oikeudenmukaisuuden teoriaa. Molempien lähtökohtana on Rawlsin kansallisessa oikeudenmukaisuusteoriassa luoman viitekehyksen johdonmukainen laajentaminen kansainvälisen oikeudenmukaisuuden ongelmiin. Rawls itse päätyi kansainvälisen politiikan ja filosofian perinteessä tyypilliseen käsitykseen valtioiden välisestä oikeudenmukaisuudesta, missä hän kuitenkin uudisti realismin näkemyksille tavallista käsitystä valtioiden absoluuttisesta itsemääräämisoikeudesta. Hän torjuu eksplisiittisesti kansallisen teoriansa kosmopoliittisen soveltamisen vedoten suvaitsevaisuuteen, kansojen sisäisten tekijöiden merkitykseen sen taloudellisen kehityksen tasoon ja maailmanhallituksen epätoivottavuuteen. Kosmopolitaneitit ovat kritisoineet Rawlsin valtiokeskeistä ajattelua ja puolustaneet sen sijasta hänen yksilökeskeisen kansallisen teoriansa soveltamista sellaisenaan maailmaan – eräänlaista globaalia poliittista liberalismia.

Rawlsilaiset kosmopolitaneitit ovat nähdäkseni onnistuneet osoittamaan, että *Kansojen oikeudessa* esitetyt argumentit kosmopolitanismin torjumisen puolesta ovat hyvin epävarmalla pohjalla. Erityisen ongelmallista on, että Rawlsin kansallinen ja kansainvälinen teoria ovat keskenään ristiriitaisia ja muodostavat epäkoherentin kokonaisuuden, kuten tässä työssä on osoitettu luvuissa, joissa on käsitelty Rawlsin individualismia, universalismia ja suvaitsevaisuuskäsitystä. Rawls sivuuttaa myös epävakuaattavin perustein maailmassa vallitsevan monitasoisen ihmisten ja yhteiskuntien vuorovaikutuksen sekä esittää selvästi liioitellun väitteen, jonka mukaan kansainvälisessä tai globaalissa oikeudenmukaisuusteoriassa on mahdoton oikeuttaa minkäänlaisia distributiivisia periaatteita. Samaten hänen Immanuel Kantin lyhyeksi jääneisiin maailmanhallitusta koskeviin kommentteihin nojaava kosmopolitanismin kritiikki osoittautui problemaattiseksi, kun tarkastelimme Thomas Poggen esittämää vaihtoehtoista Kant-tulkintaa ja sitä, johtaisiko rawlsilaisen kosmopolitanismin käytännön soveltaminen maailmanhallituksen perustamiseen ja valtiojärjestelmästä luopumiseen.

Tämän tutkielman ja tässä tutkielmassa tarkasteltujen väitteiden valossa näyttää siltä, että Rawlsin argumentit kosmopolitanismin torjumiseksi eivät ole uskottavia etenkään, kun tarkastelemme hänen kansallisen teoriansa perusideoita ja niiden suhdetta hänen kansainväliseen teoriaansa. Rawlsin teorit luovat epäjohdonmukaisen ja monin paikoin silmiinpistävän ristiriitaisen kokonaisuuden, jonka oikeuttamisessa Rawls ja hänen puolustajansa ovat epäonnistuneet. Aihetta käsittelevään tutkimuskirjallisuuteen nojaten, tässä työssä on osoitettu, että rawlsilaisten kosmopolitanistien esittämä malli tuottaa johdonmukaisemman lopputuloksen verrattuna Rawlsin omaan ehdotukseen.

Kosmopoliittinen alkuasetelma ja siihen mallinnettu yksilökeskeisyys, Rawlsin ihmiskäsityksen ja siihen liittyvän universalismin sekä hänen kansallisen suvaitsevaisuuskäsityksen johdonmukainen soveltaminen, ihmisten ja yhteiskuntien keskinäisriippuvuuden huomioonottaminen ja näiden tekijöiden kautta oikeudenmukaisuuden kahden periaatteen soveltaminen globaalisti, sopii paremmin yhteen Rawlsin *Oikeudenmukaisuusteoriassa*, *Political Liberalism* - ja *Justice as Fairness* -teoksissa esittämien perusideoiden kanssa. Rawlsin kansallista teoriaa ei siis vain *voi*, vaan sitä *pitää* soveltaa kosmopoliittisesti, mikäli hänen kansallista teoriaansa halutaan laajentaa johdonmukaisella tavalla yksittäisen liberaalidemokraattisen yhteiskunnan ulkopuolelle. Työssä on pyritty myös monin paikoin korostamaan, että kosmopoliittisen mallin ei tarvitse kuitenkaan hylätä Rawlsin todellisuudentajuista ajatusta valtiojärjestelmän olemassaolosta ja valtioiden tai kansojen oikeuksista, vaan kosmopoliittinen järjestelmä pystyy huomioimaan myös yhteiskuntien oikeudet, mutta tämä tapahtuu epäsuorasti – yksilöiden kautta.

Aivan lopuksi voidaan vielä nostaa esiin yksi tässä tutkielmassa lähes täysin sivuutettu seikka, joka viitoittaa tietä tulevalle tutkimukselle. Edellä kosmopolitanismia on käsitelty hyvin spesifistä näkökulmasta eli ainoastaan Rawlsin rakentaman teoreettisen viitekehyksen kautta. Tämän vuoksi esiin ei ole noussut yleisemmällä tasolla kosmopolitanismiin liitettyjä ongelmia ja siihen kohdistettua kritiikkiä. Erityisen keskeiseen rooliin kosmopolitanismin kritiikissä on viime vuosikymmeninä noussut nationalismin ja isänmaallisuuden rooli oikeudenmukaisuuden toteutumisen näkökulmasta. Vaikka onkin varsin ilmeistä, että globaali integraatiokehitys on saanut kosmopolitanismin näyttämään mahdollisemmalta kuin koskaan aikaisemmin, niin viime vuosikymmeninä tämän kehityksen vastapainoksi myös nationalismi ja isänmaallisuus ovat kasvattaneet merkitystään yhteiskunnissa kaikkialla maailmassa. Kosmopolitanismia usein syytetäänkin siitä, että se ei ota riittävän vakavasti sitä, että ihmiset kuuluvat erilaisiin kansoihin ja kulttuureihin, joissa heidät yhdistää toisiinsa vahva kansallinen ja kulttuurinen identiteetti. Liberaalit nationalistit<sup>50</sup> pitävät jaettua kulttuurista identiteettiä ja isänmaallisuutta eli rakkautta omaa isänmaataan kohtaan keskeisinä tekijöinä liberaalien ihanteiden ja oikeudenmukaisuuden toteutumisen näkökulmasta. He väittävät, että kosmopoliittiset oikeudenmukaisuuden periaatteet eivät voi motivoida eri puolilla maailmaa eläviä ihmisiä toimiaan velvollisuuksiensa mukaisesta, koska heidän välillään ei ole riittävän vahvaa sidettä – sellaista sidettä, jonka ainoastaan jaettu kansallinen ja kulttuurinen identiteetti voi tarjota. (Caney 2005, 131.)

---

<sup>50</sup> Ks. esim. Rorty 1989, Tamir 1991 ja Miller 1995.



Vaikka rawlsilainen kosmopolitanismi onnistuukin torjumaan Rawlsin esittämän kosmopolitanismin kritiikin, niin se ei suinkaan ole automaattisesti immuuni nationalismiin, isänmaallisuuteen ja muihin seikkoihin vetoavalta kosmopolitanismin kritiikiltä, vaan myös se on omasta lähtökohdastaan löydettävä vastaus näihin väitteisiin. Tämän tutkielman tutkimusta olisikin mielekästä jatkaa tarkastelemalla sitä, voiko tähän kritiikkiin vastata uskottavasti Rawlsin kansallisen teorian perusideoiden kautta. Tätä voitaisiin lähestyä pohtimalla esimerkiksi sitä, ovatko rawlsilainen kosmopolitanismi ja nationalismi toisensa täysin poissulkevia näkemyksiä vai voisiko niistä muodostaa jonkinlaisen synteesin.<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> Tätä aihetta on pohtinut esimerkiksi Tan 2004, joka on esittänyt varsin lupaavan ehdotuksen Rawlsin perusideoiden, kosmopolitanismin ja nationalismin yhdistämiseksi.

## Lähteet

### I John Rawlsin teokset

Rawls, John (toim. Kelly, Erin), *Justice as Fairness. A Restatement*. The Belknap Press of Harvard University Press: Cambridge, 2001.

Rawls, John, *Kansojen oikeus*. Gaudeamus: Helsinki, 2007. (Alkup. *The Law of Peoples*, 1999).

Rawls, John, *Oikeudenmukaisuusteoria*. WSOY: Helsinki, 1988. (Alkup. *A Theory of Justice*, 1971).

Rawls, John, *Political Liberalism. Expanded Edition*. Columbia University Press: 2005. (Alkup. ilmestynyt 1993).

Rawls, John, *A Theory of Justice. Revised Edition*. Harvard University Press: Cambridge, 1999.

### II Tutkimuskirjallisuus

Barry, Brian, "Humanity and Justice in Global Perspective". Barry, Brian (toim.), *Liberty and Justice. Essays in Political Theory 2*. Oxford University Press: Oxford, 1989a, 182–210.

Barry, Brian, *Theories of Justice*. Harvester-Wheatsheaf: Lontoo, 1989b.

Beitz, Charles R., "Cosmopolitan Ideals and National Sentiment", *The Journal of Philosophy* 80:10 (1983), 591–600.

Beitz, Charles R., *Political Theory and International Relations*. Princeton University Press: Princeton, 1999. (Alkup. ilmestynyt 1979).

Beitz, Charles R., "Rawls's Law of Peoples", *Ethics* 110:4 (2000), 669–696.

Bell, Daniel, "Communitarianism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/communitarianism/>

Bernstein, Alyssa R., "A Human Right to Democracy? Legitimacy and Intervention". Martin, Rex & Reidy, David A. (toim.), *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?* Blackwell: Oxford, 2006, 278–298.

Black, Samuel, "Individualism at an Impasse", *Canadian Journal of Philosophy* 21:3 (1991), 347–377.

Blake, Michael & Smith, Patrick Taylor, "International Distributive Justice". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/international-justice/>

Boucher, David, "Uniting What Right Permits with What Interest Prescribes: Rawls's Law of Peoples in Context". Martin, Rex & Reidy, David A. (toim.), *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?* Blackwell: Oxford, 2006, 19–37.

Brighouse, Harry, "Is There Any Such Thing As Political Liberalism?", *Pacific Philosophical Quarterly* 75:3–4 (1994), 318–332.

Brock, Gillian, "Cosmopolitanism and Its Critics". Moellendorf, Darrel & Widdows, Heather (toim.), *The Routledge Handbook of Global Ethics*. Routledge: Lontoo, 2015, 61–71.

Brock, Gillian, "Global Justice". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/justice-global/>

Buchanan, Allen, "Justice as Reciprocity versus Subject-Centered Justice", *Philosophy & Public Affairs* 19:3 (1990), 227–252.

Buchanan, Allen, *Justice, Legitimacy, and Self-Determination. Moral Foundations for International Law*. Oxford University Press: Oxford, 2004.

Buchanan, Allen, "Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World", *Ethics* 110:4 (2000), 697–721.

Caney, Simon, "Cosmopolitan Justice and Equalizing Opportunities", *Metaphilosophy* 32:1–2 (2001), 113–134.

Caney, Simon, *Justice Beyond Borders. A Global Political Theory*. Oxford University Press: Oxford, 2005.

D'Agostino, Fred & Gaus, Gerald & Thrasher, John, "Contemporary Approaches to the Social Contract". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017. <https://plato.stanford.edu/entries/contractarianism-contemporary/>

Dworkin, Ronald, *Taking Rights Seriously*. Duckworth: Lontoo, 1977.

Eckert, Amy E., "Peoples and Persons, Power, and the Equality of States", *International Studies Quarterly* 50:4 (2006), 841–859.

Freeman, Samuel, "Distributive Justice and *The Law of Peoples*". Martin, Rex & Reidy, David A. (toim.), *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?* Blackwell: Oxford, 2006, 243–260.

Freeman, Samuel, *Rawls*. Routledge: New York, 2007.

Goodin, Robert E., "World Government Is Here!". Ben-Porath, Sigal R. & Smith, Rogers M. (toim.), *Varieties of Sovereignty and Citizenship*. University of Pennsylvania Press: Philadelphia, 2013, 149–165.

Hart, H. L. A., "Rawls on Liberty and Its Priority", *The University of Chicago Law Review* 40:3 (1973), 534–555.

Herne, Kaisa, *Mitä oikeudenmukaisuus on?* Gaudeamus: Helsinki, 2012.

Kant, Immanuel, *Ikuseen rauhaan*. Karisto: Hämeenlinna, 1989. (Alkup. *Zum Ewigen Frieden: Ein Philosophischer Entwurf*, 1795).

Kuper, Andrew, "Rawlsian Global Justice: Beyond the Law of Peoples to a Cosmopolitan Law of Persons", *Political Theory* 28:5 (2000), 640–674.

Kymlicka, Will, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Oxford University Press: Oxford, 2002.

Lamont, Julian & Favor, Christi, "Distributive Justice". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/justice-distributive/>

Lu, Catherine, "World Government". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/world-government/>

Martin, Rex & Reidy, David A., "Introduction: Reading Rawls's *The Law of Peoples*". Martin, Rex & Reidy, David A. (toim.), *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?* Blackwell: Oxford, 2006, 3–18.

Mill, John Stuart (toim. Acton, H. B.), *Utilitarianism, On Liberty, Considerations on Representative Government*. Dent: Lontoo, 1991. (Alkup. ilmestyneet 1863, 1859 ja 1861).

Miller, David, "Collective Responsibility and International Inequality". Martin, Rex & Reidy, David A. (toim.), *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?* Blackwell: Oxford, 2006, 191–205.

Miller, David, *On Nationality*. Clarendon Press: New York, 1995.

Moellendorf, Darrel, *Cosmopolitan Justice*. Westview Press: Boulder, 2002.

Mäkinen, Jukka & Saxén, Heikki (toim.), *John Rawlsin filosofia. Oikeudenmukaisuus moniarvoisessa yhteiskunnassa*. Gaudeamus: Helsinki, 2013.

Nagel, Thomas, "The Problem of Global Justice", *Philosophy & Public Affairs* 33:2 (2005), 113–147.

Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*. Blackwell: Oxford, 1990 (Alkup. ilmestynyt 1974).

Nussbaum, Martha, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Belknap Press of Harvard University Press: Cambridge, 2006.

Nussbaum, Martha, "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism", *Political Theory* 20:2 (1992), 202–246.

Pogge, Thomas, "Cosmopolitanism and Sovereignty", *Ethics* 103:1 (1992), 48–75.

Pogge, Thomas, "Do Rawls's Two Theories of Justice Fit Together?". Martin, Rex & Reidy, David A. (toim.), *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?* Blackwell: Oxford, 2006, 206–225.

Pogge, Thomas, "An Egalitarian Law of Peoples", *Philosophy & Public Affairs* 23:3 (1994), 195–224.

Pogge, Thomas, "Kant's Vision of a Just World Order". Hill, Thomas E. (toim.), *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*. Wiley-Blackwell: Chichester, 2009, 196–208.

Pogge, Thomas, "Moral Progress". Luper-Foy, Steven (toim.) *Problems of International Justice*. Westview Press: Boulder, 1988, 284–304.

Pogge, Thomas, *Realizing Rawls*. Cornell University Press: Ithaca, 1989.

Pogge, Thomas, *World Poverty and Human Rights. Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. Polity: Cambridge, 2002.

Reidy, David A., "Rawls on International Justice: A Defense", *Political Theory* 32:3 (2004), 291–319.

Richards, David, A. J., "International Distributive Justice". Pennock, Roland & Chapman, William (toim.), *Ethics, Economics, and the Law*. New York University Press: New York, 1982, 275–299.

Rorty, Richard, *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press: Cambridge, 1989.

Räikkä, Juha, "John Rawls ja kansainvälinen oikeudenmukaisuus". Lagerspetz, Eerik & Patomäki, Heikki & Räikkä, Juha (toim.), *Maailmanpolitiikan moraalit*. Edita: Helsinki, 1996, 65–71.

Sandel, Michael J., *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press: Cambridge, 1982.

Scanlon, Thomas, "Rawls's Theory of Justice", *University of Pennsylvania Law Review* 121:5 (1973), 1020–1069.

Sen, Amartya, "Equality of What?". McMurrin, Sterling M. (toim.), *The Tanner Lectures on Human Values*. Cambridge University Press: Cambridge, 1980, 195–220.

Sen, Amartya, *The Idea of Justice*. Penguin Books: Lontoo, 2009.

Seppä, Tarja, "Reaktiivisesta toiminnasta konfliktien ennaltaehkäisemisen kulttuuriin". Forsberg, Tuomas & Raunio, Tapio (toim.), *Politiikan muutos*. Vastapaino: Tampere, 2014, 187–228.

Sihvola, Juha, *Maailmankansalaisen etiikka*. Otava: Helsinki, 2004.

Sihvola, Juha, "Suvaitsevaisuus ja kansainvälinen oikeudenmukaisuus". Mäkinen, Jukka & Saxén, Heikki (toim.), *John Rawlsin filosofia: Oikeudenmukaisuus moniarvoisessa yhteiskunnassa*. Gaudeamus: Helsinki, 2013, 121–148.

Tamir, Yael, *Liberal Nationalism*. Princeton University Press: Princeton, 1993.

Tan, Kok-Chor, *Justice Without Borders. Cosmopolitanism, Nationalism and Patriotism*. Cambridge University Press: Cambridge, 2004.

Tan, Kok-Chor, "The Problem of Decent Peoples". Martin, Rex & Reidy, David A. (toim.), *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?* Blackwell: Oxford, 2006, 76–94.

UNCTAD, *Trade and Development Report*, 1999. [http://unctad.org/en/docs/tdr1999\\_en.pdf](http://unctad.org/en/docs/tdr1999_en.pdf)

Valentini, Laura, "Coercion and (Global) Justice", *The American Political Science Review* 105:1 (2011), 205–220.

Weithman, Paul, "Legitimacy and the Project of Political Liberalism". Brooks, Thom & Nussbaum, Martha (toim.), *Rawls's Political Liberalism*. Columbia University Press: New York, 2015, 73–112.

Wenar, Leif, "Why Rawls is Not a Cosmopolitan Egalitarian". Martin, Rex & Reidy, David A. (toim.), *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?* Blackwell: Oxford, 2006, 95–113.

Wendt, Andrew, "Why a World State Is Inevitable", *European Journal of International Relations* 9:4 (2003), 491–542.

Williams, Bernard, "Realism and Moralism in Political Theory". Hawthorn, Geoffrey (toim.), *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton University Press: Woodstock, 2008, 1–17.

Zolo, Danilo, *Cosmopolis: Prospects for World Government*. Polity: Cambridge, 1997.