

Vapauden merkitys

- vapauden käsitteen sisältö liberalismien historiasta nykypäivään-

JUHO ROMAkkANIEMI
Tampereen yliopisto
Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikkö
Filosofian pro gradu -tutkielma
Maaliskuu 2011

Tiivistelmä

TAMPEREEN YLIOPISTO
Historiatieteen ja filosofian laitos

ROMAKKANIEMI, JUHO:
Vapauden merkitys - vapauden käsitteen sisältö liberalismien historiasta nykypäivään

Pro gradu –tutkielma, 135 s.
Filosofia
Maaliskuu 2011

Tutkielma käsittelee vapaus –käsitteen erilaisia merkityksiä ja tulkintoja liberalismien historiasta nykykeskusteluun. Tarkoituksena on jäljittää nykyaikaisen yhteiskuntafilosofisen keskustelun vapauskäsitteen juuret klassisesta liberalismista lähtien sekä tuoda esille liberalismien kehityksen myötä tulleita uusia määrittelyjä ja näkökulmia käsitteeseen.

Tutkielman aihetta lähestytään liberalismien syntyyn ja kehitykseen voimakkaasti vaikuttaneiden filosofien ajatuksiin paneutumalla. Samalla myös valotetaan ajattelijoiden aikakautta ja taustaa sekä arvioidaan näiden vaikutusta heidän vapauskäsitteensä syntyyn.

Ensimmäisessä osassa tarkastellaan liberalismien ja vapauden historiaa Thomas Hobbesin, John Locken ja Jean-Jacques Rousseauin yhteiskuntasopimusteorioihin perustuvan ajattelun kautta. Lisäksi esitetään Millin ja Smithin ajatuksia vapaudesta esimerkkinä eettisen ja taloudellisen liberalismien edustajina. Toisessa osiossa käsitellään vapauden muotoja liberalismien 1900-luvun loppupuolen ajattelijoiden kautta Isaiah Berlinin, Friedrich Hayekin, John Rawlsin ja Robert Nozickin teorioiden kautta.

Lopuksi tarkastellaan millaisia tapoja on luokitella erilaisia vapauden käsitteitä. Tässä Berlinin positiivisen ja negatiivisen vapauden rinnalle tuodaan Quentin Skinnerin ja Philip Pettitin tasavaltainen vapauskäsitteet sekä Eerik Lagerpetzin eri vapauksien luokittelu. Lisäksi esitän oman näkemykseni vapauskäsitteiden tarkoituksenmukaisesta luokittelusta.

Avainsanat: Vapaus, liberalismi, oikeudenmukaisuusteoria, Rawls, Locke, Berlin, Skinner, Pettit

1. JOHDANTO	1
1.1 MITÄ VAPAAUS ON?	1
1.2 TUTKIMUSASETELMA	2
1.3 KYSYMYKSENASETELUSTA, AINEISTOSTA JA MENETELMÄSTÄ	4
<u>I LIBERALISMIN HISTORIA.....</u>	6
2 YHTEISKUNTASOPIMUS JA NEGATIIVINEN VAPAAUSKÄSITYS	7
2.1 THOMAS HOBBS.....	9
2.1.1 LUONNONTILA	9
2.1.2 LUONNONOIKEUS JA LUONNON LAKI	11
2.1.3 YHTEISKUNNAN PERUSTEISTA	12
2.1.4 SUVEREENIN MUODOISTA	13
2.2 JOHN LOCKE.....	14
2.2.1 LUONNONTILA LOCKEN MUKAAN.....	16
2.2.2 OMAISUUS JA OMISTUSOIKEUS	18
2.2.3 POLIITTISEN MERKITYS.....	21
2.2.4 LOCKEN VALTIOMUODOT	22
2.3 JEAN-JACQUES ROUSSEAU	24
2.3.1 ROUSSEAUN KÄSITYS YHTEISKUNTASOPIMUKSESTA.....	25
2.3.2 YLIN VALTIOVALTA	26
2.3.3 HALLITUKSESTA.....	28
2.3.4 HYVÄSTÄ JA HUONOSTA HALLITUKSESTA.....	29
2.4 YHTEENVETO VAPAUDESTA YHTEISKUNTASOPIMUSAJATTELUN HISTORIASSA	30
3 TALOUDELLINEN VAI EETTINEN VAPAAUS?	33
3.1 ADAN SMITH JA LIBERALISMIN TALOUDELLINEN PERUSTA.....	34
3.1.1 KANSOJEN VARALLISUUS	37
3.1.2 TYÖNJAKO LUO HYVINVOINNIN KASVUN	37
3.1.3 MARKKINOIDEN KOKO MÄÄRÄÄ HYVINVOINNIN KOON.....	40
3.1.4 RAHASTA	40
3.1.5 HYÖDYKKEIDEN HINNOISTA	42
3.1.6 SMITHIN VAIKUTUKSESTA	44
3.2 JOHN STUART MILL JA EETTINEN LIBERALISMI	45
3.2.1 VAPAAUS	47
3.2.2 MIELIPITEENVAPAAUS	50
3.2.3 YKSILÖLLISYYS MENESTYSTEKIJÄNÄ	52
3.2.4 VAPAUDEN RAJOISTA	54
3.2.5 MILLIN VAIKUTUKSESTA	56
3.3 YHTEENVETO SMITHIN JA MILLIN VAIKUTUKSESTA VAPAAUSKÄSITTEESEEN	57
<u>II NYKYKESKUSTELU VAPAUDESTA.....</u>	59
4 LIBERALISMI 1900-LUVUN MURROKSEN JÄLKEEN.....	60
4.1 ISAAH BERLININ POSITIIVINEN JA NEGATIIVINEN VAPAAUS	61
4.1.1 ISAAH BERLININ.....	62
4.1.2 ISAAH BERLININ KAKSI VAPAUTTA	64
4.1.3 NEGATIIVINEN VAPAAUS	65
4.1.4 POSITIIVINEN VAPAAUS	67
4.1.5 POSITIIVINEN VAPAAUS JA SORTOVALTA	69
4.1.6 VAPAAUS JA ITSEMÄÄRÄÄMISOIKEUS	70
4.2 KUINKA VAPAAUS MENETETÄÄN?	72
4.2.1 FRIEDRICH VON HAYEK.....	73

4.2.2 TIE ORJUUTEEN	75
4.2.3 SOSIALISMI, FASISMI, NATSISMI JA KOLLEKTIVISMI.....	77
4.2.4 SUUNNITTELUN LISÄÄNTYMINEN	78
4.2.5 DEMOKRATIA?	80
4.3 YHTEENVETO LIBERALISMIN MURROKSESTA BERLININ JA HAYEKIN SILMIN.....	82
5 VAPAAUS MAHDOLLISUUTENA VAI RIIPPUMATTOMUUTENA?.....	85
5.1 JOHN RAWLSIN OIKEUDENMUKAISUUSTEORIA JA SOSIAALILIBERALISMI	86
5.1.1 OIKEUDENMUKAISUUS REILUNA PELINÄ	87
5.1.2 REILU MAHDOLLISUUKSIEN TASA-ARVO	87
5.1.3 OIKEUDENMUKAISUUDEN KAKSI PERIAATETTA	89
5.1.4 VAPAAUSPERIAATE	89
5.1.5 EROPERIAATE.....	90
5.1.6 TIETÄMÄTTÖMYYDEN VERHO.....	91
5.1.7 KRITIIKKIÄ RAWLSIN OIKEUDENMUKAISUUSTEORIAA KOHTAAN	92
5.1.8 ABSOLUUTTINEN VAI SUHTEELLINEN HYVINVOINTI?	94
5.2 ROBERT NOZICK JA LIBERTARIANISMI	95
5.2.1 ROBERT NOZICKIN LIBERTARISTINEN TEORIA OIKEUDENMUKAISUUDESTA	96
5.2.2 NOZICKIN VAPAAUSKÄSITYS	97
5.2.3 NOZICK JA IHMISEN OIKEUS ITSEENSÄ	98
5.2.4 NOZICKIN OIKEUDENMUKAISUUSKÄSITYS	99
5.2.5 OIKEUTUSTEORIA.....	99
5.2.6 NOZICKIN KRITIIKKI RAWLSIA KOHTAAN	100
5.2.7 KRITIIKKI NOZICKIN TEORIAA KOHTAAN	102
5.3 YHTEENVETO RAWLSISTA, NOZICKISTA JA NYKYKESKUSTELUSTA.....	105
<u>III VAPAUDEN KÄSITTEIDEN JAOTTELU</u>	<u>109</u>
6 VIELÄ BERLINISTÄ	109
7 TASAVALTAINEN VAPAAUSKÄSITE	111
7.1 SKINNERIN VAPAUDEN KOLMAS KÄSITE	112
7.2 PHILIP PETTITIN REPUBLIKANISMI	115
7.3 NÄKEMYKSIÄ TASAVALTAISESTA VAPAAUSKÄSITYKSESTÄ	118
8 LAGERSPETZ JA VAPAUDEN SEITSEMÄN KÄSITETTÄ.....	118
8.1 SEITSEMÄN VAPAUTTA.....	119
8.2 LAGERSPETZIN JAOTTELUSTA.....	123
9 VAPAUDEN NELJÄ LUOKKAA	124
9.1 MITÄ VAPAUDEN LUOKITTELUISTA VOI AJATELLA?	124
9.2 KAKSI NEGATIIVISTA JA KAKSI POSITIIVISTA VAPAUTTA.....	125
9.3 MITÄ VAPAUDEN LUOKILLA TEHDÄÄN?.....	127
<u>10 LOPUKSI.....</u>	<u>128</u>
<u>LÄHDELUETTELO</u>	<u>133</u>

1. Johdanto

Vapaus on länsimaisia ihmisiä ihanteena yhdistävä poliittinen teema. Erilaiset poliittiset liikkeet ja yhteiskuntafilosofiat liberaaleista konservatiiveihin ja sosialisteista fasisteihin ovat myyneet aatettaan ja yhteiskuntajärjestyksensä ihmisille vapauden lipun alla. Mitä vapaus sitten todella on ja missä yhteyksissä siitä todella voidaan puhua?

Tämän pro gradu tutkielman tarkoitus on esittää katsaus *vapaus* -käsitteen merkitykseen ja merkityksiin liberalismien perinteessä. Toisaalta tarkastellaan miten tuo käsitys vapauden luonteesta ja sisällöstä on kehittynyt, muuttunut ja eriytynyt liberalismien aatemaailman muovautuessa vuosisatojen aikana.

Tarkoitus on luoda myös katsaus nykyaikaiseen keskusteluun käsitteen *vapaus* erilaisista merkityksistä ja jaotteluista sekä pohtia, olisiko sen perusteella löydettävissä jokin tarkoituksenmukainen keino jaotella erilaiset liberalismien vapauskäsitteet.

Tutkielma on luonteeltaan laaja katsaus aiheeseen. Tutkimusongelman tiukempi rajaaminen olisi varmasti ollut monestakin hyvästä syystä perusteltua. Rajausta tulikin työn aikana jo tehtyä melkoisesti. Laajan, mutta silloin väkisinkin yleisemmän, katsauksen luominen oli kuitenkin se johon työlläni pyrin. Uskon sen nimittäin antavan tämänkaltaisen työn mahdolliselle lukijalle hyviä eväitä ja jatkokysymyksiä ymmärtää aihepiiriä sekä saada irtuja omaan tutkimukseensa.

Minulle tämä työ ainakin toimi syventymisenä liberalismien ja vapauskäsitteiden laajempaan kehityskulkuun. Pyrin olemaan astumatta tämän tutkimuskokonaisuuden kannalta epäolennaisille, vaikkakin mielenkiintoisille syventäville sivupoluille. Tässä esiteltävissä aiheissa on lukuisia sellaisia kysymyksiä, joihin haluaisin tulevaisuudessa jatkaa perehtymistäni ja esitellä niitä tarkemmin kuin tämänkaltaisen työn yhteydessä on mahdollisuus.

1.1 Mitä vapaus on?

Vapaus on arvo sinänsä, ei tilapäinen tarve, joka juontuu käsityksiemme epäselvyydestä ja elämämme sekasortoisuudesta, ei pulmatilanne, joka voidaan pikaisesti selvittää jonkin ihmelääkkeen avulla. (Berlin 2001, 94)

Kun ajatellaan vapautta sellaisena kuin sen intuitiivisesti käsitämme, voi hyvin kysyä, miksi ihmiset yleensä tuntuvat kaipaavan vapautta - jopa enemmän kuin turvallisuutta? Ja mikä tekee vapaudesta niin erityislaatuista.

Tarve vapauteen liittyy mielestäni humanistisen elämäkatsomuksen ytimeen. Humanisti näkee, että ihminen on moraalinen olento. Vapaus on ainoa mahdollisuus moraalille valinnoille. Jos olen pakotettu tekemään oikein, en itse valitse oikein tekemistä, enkä siten toimi moraalisesti.

Vapauden käsitteen eri merkitysten tutkimus on myös relevanttia politiikan tutkimuksen ja jopa poliittisen keskustelun kannalta hyödyllisiä ja tärkeitä. Ilmaisuja nimittäin ei voi käyttää miten hyvänsä. Se, että joku sanoo pitävänsä *vapautta* tärkeänä tai jopa julistautuu *liberaaliksi*, ei kerro meille juuri mitään, ellei hän kerro myös mitä hän näillä sanoilla tarkoittaa. (Lagerspetz, 2010, 80) Yhteiskuntafilosofian ja itse asiassa koko politiikankin voi mielestäni käsittää taisteluna kaikkien kannattamien sanojen *vapaus* ja *oikeudenmukaisuus* sisällöistä.

Kuten edellisessä kappaleessa totesin, vapautta on sanana käytetty myös muiden ideologioiden kuin liberalismiin yhteydessä. Monesti kyse on ollut kuitenkin semanttisesta harhauttamisesta, jossa vapaudella on tarkoitettu sen vastakohtaa – vapautusta oman päätöksenteon mahdollisuudesta. Siksi en tässä yhteydessä lähde arvioimaan totalitarististen ideologioiden käyttämiä vapaus –käsitteitä.

Pidän vapaus –käsitteen tutkimista liberalistisen tradition kontekstissa kaikkein hedelmällisimpänä kohteena. Seuraan liberalismiin historiaa ja yritän tunnistaa mihin viitekehyksiin eri ajattelijat vapauden käsitteen liittävätkin: vapaus mistä? vapaus mihin? millä vapaus saavutetaan? Yritän myös tunnistaa miten historiallinen tilanne ja eri filosofien kokemusmaailma vaikuttivat heidän vapauskäsitteeseensä.

Pro graduni lopuksi pohdin mitä hyötyä vapauden käsitteen tarkemmasta tutkimisesta voisi olla nykyaikaiseen yhteiskunnalliseen keskusteluun ja ajatteluun. Mietin myös mitä vapaus sitten lopulta eri yhteyksissä on? Quentin Skinner on määritellyt vapauden siten, että se on aina ”yksi ja sama triadinen suhde toimijoiden rajoitteiden ja päämäärien välillä”. (Skinner, 2003, 11)

1.2 Tutkimusasetelma

Vapauden käsite ja sen määrittämisen poliittinen sisältö ovat melko vähän tutkittuja aiheita suomalaisessa filosofiassa. Yksittäisistä vapauden tai yhteiskuntafilosofiaan liittyvistä sektoreista, kuten uusli-

beralismista tai sosiaaliliberalismista, on olemassa tutkimusta. Tässä tutkielmassa huomioidaan aiheen kannalta olennaisena suomalaisena tutkimusmateriaalina esimerkiksi Kari Saastamoisen, Risto Harisalon ja Ensio Miettisen sekä Eerik Lagerspetzin tutkimustyö.

Tarkoituksena on yrittää löytää parempi näkökulma vapaus – käsitteeseen seuraamalla sen kehittymisen pitkää kaarta. Kun ymmärtää mistä käsityksemme vapauden luonteesta juontavat juurensa ja miten käsitykset ovat kehittyneet historiallisen kehityksen ja analyttisen arvioinnin tuloksena, on helpompi hahmottaa myös nykykeskustelua vapauden luonteesta.

Vapaus – käsitteen suora yhteys poliittiseen järjestelmäämme länsimaissa on myös tutkimukseen käytännönläheisyyttä tuova elementti. Liberaali demokraattinen valtiokäsitys on vallitseva valtion rakenteita sekä yksilön ja yhteiskunnan suhdetta määrittävä yhteiskuntafilosofinen suuntaus länsimaisissa yhteiskunnissa. Länsimaiset yhteiskunnat ovatkin monella eri tavalla liberalismiin muokkaamia (Saastamoinen, 1998, 9)

Liberalismin vapautta ja ihmisen itseisarvoa kaiken mittana korostavat aatteet ovat siten jossakin muodossa kirjattu kaikkiin länsimaiksi tunnustettavien valtioiden perustuslakeihin, Euroopan unionin perussopimuksissa viitattuun Euroopan ihmisoikeussopimukseen ja Yhdistyneitten kansakuntien peruskirjaan.

Mielenkiintoinen huomio on kuitenkin, että liberaaleiksi ilmoittautuvat sekä ensisijaisesti liberaaleja vapauksia ja periaatteita edistävät puolueet ovat harvinaisia liberalismiin arvoille pohjautuvissa yhteiskunnissa. Onkin syytä pohtia, johtuuko tämä siitä, että länsimaisissa yhteiskunnissa toimivat hallitukset ja puoluekentän suuri enemmistö ovat kuitenkin kaikki perusarvoiltaan ja suurelta linjaltaan liberaaleja.

Tällöin poliittinen määrittäytyminen olisikin vain puoluekentän ylärakenteessa: mihin tarvita liberaalia puoluetta kun lähes kaikki päävaihtoehdot allekirjoittavat syvärakenteissaan vapaan yhteiskunnan liberaalit perusarvot? Kyse olisi siis lähinnä eroista lähestymistavoissa. Tällainen ajatus esimerkiksi Suomesta liberalismiin muokkaamana kulttuurina herättää helposti vastaväitteitä. (Saastamoinen, 1998, 6) Suurin syy tähän lienee se, että liberalismi ymmärretään laajalti väärin. Liberalismia on todennäköisesti kritisoitu enemmän kuin yritetty ymmärtää. Tämä on vääristänyt ihmisten käsitystä liberalismista. (Harisalo-Miettinen, 1997, 13)

1.3 Kysymyksenasettelusta, aineistosta ja menetelmästä

Tutkimusongelmani on pelkistetysti ”Miten käsite *vapaus* on kehittynyt liberalismien historiassa ja miten sen erilaisia määritelmiä voi analyttisesti ja tarkoituksenmukaisesti jaotella?”

Tarkentavia kysymyksiä tutkimusongelmaani ovat muun muassa: mihin klassisen liberalismien vapaus-käsitys pohjautuu? kuinka paljon historiallinen tilanne ja ajattelijan elämäntilanne on mahdollisesti vaikuttanut hänen käsitteenmuodostukseensa tai sen artikulointiin? onko taloudellisella ja eettisellä vapaudella lopulta eroa? miten vapaus saavutetaan ja menetetään? vapaus mistä vai vapaus mihin? miten vapaus-käsitettä on eroteltu ja miten sen voisi erotella?

Näihin kysymyksiin pyrin vastaamaan tutkielmassani. Jos en anna suoraa vastausta, niin käsittelemäni aihepiiri antaa lukijalle eväitä vastata itselleen edellä esitettyihin kysymyksiin. Tässä asetelmassa korostuu, että kyseessä on filosofian tutkielma. Filosofissa on nimittäin monelle tutun lentävän lauseen mukaisesti olennaisempaa löytää oikeat kysymykset kuin vastauksia.

Tutkin aihetta tutustumalla alkuperäiskirjallisuuteen, käymällä lyhyesti läpi kirjoittajien aikakauteen liittyviä seikkoja, jotka ovat soineet vaikuttaa hänen ajatteluunsa sekä valittua käyttämällä valikoituja kommentaareja täydentämään omaa kriittistä tarkasteluani eri ajattelijoiden teorioista. Teen näiden lähteiden pohjalta kirjoittajien ajatuksia esitellessäni vapauden teemaan liittyviä huomioita.

Olen jakanut tämän työn kolmeen eri osaan. Luon tutkielman aluksi katsauksen länsimaisen vapauskäsitteen syntyyn yhteiskuntasopimusteorian historian tarkastelun kautta. Käyn läpi liberalismien historian keskeisiä ajattelijoina, kuten Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, John Stuart Mill ja Adam Smith. Vapauden ympärillä käyty yhteiskuntafilosofinen keskustelu on liittynyt nimenomaan liberalismien traditioon. Siksi liberalismien historian tunteminen on olennaista käsitteen ymmärtämiseksi. Kari Saastamoinen toteaa kirjansa ’Eurooppalainen liberalismi’ esipuheessa, että liberalismien juuri-olevan syvällä eurooppalaisessa ajattelussa. Saastamoisen mukaan liberalismien keskeinen sisältö on muotoiltu 1700- ja 1800-lukujen aikana. (Saastamoinen, 1998, 6)

Kuten sanottua, länsimaiset yhteiskunnat rakentuvat vahvasti liberalismien arvoille. Näenkin, että nykyajan länsimaiden politiikkaa ei ole yhtä hedelmällistä tarkastella liberalismien ja joidenkin muiden aatteiden välisenä taisteluna, kuin liberalismien erilaisten painotusten kontekstissa. Näihin vapauden muotoiluihin tulen tässä työssäni tutustumaan. Kari Saastamoinen toteaa, että liberalismia kiinnostavia vapautteen liittyviä aiheita ovat historiallisesti olleet myös demokratia, ihmisoikeudet, demokraattiset

instituutiot, yksilöiden asema yhteiskunnassa sekä niiden suhde yhteisöihin. (Saastamoinen, 1998, 6-7)

Esittelen pro gradu –tutkielmani toisessa osassa 1900-luvun lopun liberalismien keskustelua ja vapauskäsitteen muotoja. Näiden avulla on mielestäni hedelmällisempää hahmottaa tämän päivän poliittista diskurssia. Aloitan sen tarkastelemalla Isaiiah Berlinin vapauskäsitteiden erottelua. Seuraavaksi esittelen liberalismien nykykeskustelun eri laitoja edustavien John Rawlsin sosiaaliliberalistista sekä Robert Nozickin libertarianismin ohjelmaa.

Käyn läpi myös heidän teorioidensa saamaa kritiikkiä sekä arvioin niiden ansioita ja heikkouksia myös itse. Juuri John Rawlsin ’Oikeudenmukaisuusteoria’ (1971) aloitti koko liberalistisen yhteiskuntafilosofian keskustelun uudelleen. (Saastamoinen, 1998, 15) Toki niin kuin monesti muulloinkin filosofian historiassa, merkittävimmät ajatukset syntyivät Rawlsin teorian vastustamisesta sekä virheiden etsimisestä siitä. (Kymlicka 1990, 52) Luon katsauksen myös siihen, miten vapaus voidaan menettää demokraattisessa yhteiskunnassa. Tätä tarkastelen Friedrich Hayekin yhteiskuntateorian näkökulmasta.

Työni kolmannessa osassa luon katsauksen siihen, miten vapauden eri käsitteitä on esimerkiksi eroteltu. Eerik Lagerspetzin mukaan ihmiset ovat historian kuluessa olleet aidosti eri mieltä siitä, mitä sana ”vapaus” merkitsee. (Lagerspetz, 2010, 78) Palaan tässä kohtaa vielä tarkemmin aiemmin esittelemääni Isaiiah Berlinin jaotteluun positiivisen ja negatiivisen vapauden välillä.

Berlinin ajattelua on täydentänyt esimerkiksi historioitsija Quentin Skinner, joka erottaa negatiivisen vapauden formaaliksi ja efektiiviseksi vapaudeksi. (Skinner, 2003, 21) Skinner esittää historioitsijana myös teorian siitä, milloin historiassa ja miksi juuri Berlinin luonnehtima negatiivinen vapauskäsitteitys sai voiton. Esittelen tässä kohtaa Skinnerin ja Philip Pettitin ajatusta republikaanisesta vapaudesta. Esittelen myös Eerik Lagerspetzin näkemyksen länsimaisen poliittisen teorian sisällään pitämistä seitsemästä erilaisesta vapauskäsitteityksestä. (Lagerspetz, 2010, 79) Lopuksi esitän mielestäni käyttökelpoisen oman jaotteluni neljään olennaisesti erilaiseen vapauden lajiin, joiden kautta voi käydä hedelmällistä käsitteellistä ja käytännöllistä keskustelua.

Tutkielman aineisto koostuu suurelta osalta liberalismien historian klassikoista. Tämän lisäksi aineistona on käytetty kommentaarikirjallisuutta, oppikirjoja ja kokoelmateoksien artikkeleita. Internetistä on haettu lähinnä artikkeleita tutkielmassa käsiteltävien filosofien historiasta. Lisäksi Philip Pettitin erinomaiset kotisivut artikkelipankkeineen olivat avuksi, vaikka käytin lopulta tässä työssä vain yhtä hänen artikkeleistaan.

Käytän klassikkoihin viitatessani lähteinä ensisijaisesti niiden suomennoksia, koska teen tutkielmani suomen kielellä. Olen käyttänyt rinnalla myös alkukielisiä lähteitä, koska ne ovat varmasti tarkempia ja tutkimuksessa olisi syytä ensisijaisesti käyttää alkuperäislähteitä.

Valinnastani on ollut kaksi hyötyä: Filosofia on melkoista käsitteiden käyttöä. Suomennoksien kautta voi olla varmempi eri käsitteiden tavanomaisimmista suomennoksista ja sekaantumisia sattuu harvemmin. Toisaalta suomennoksista löytyi kahta lähdettä tarkastellessa yllättäviä virheitä, joiden olisi suonut jo korjatun. Yhdestä tällaisesta osoitan sivupolkuna esimerkin John Stuart Millin 'Vapaudesta'-teoksen esittelyn yhteydessä. Virheen vuoksi suomennos antaa yhdessä kirjan keskeisimmistä kohdista – ei vain väärän, vaan – aivan päinvastaisen kuvan Millin teesistä.

Näiden virheiden löytäminen ja kirjaaminen on mielestäni myös suomalaisen filosofian tutkimuksen kannalta arvokasta. Johtopäätöksenä voisikin toivoa, että vaikka käytännössä kaikki filosofiasta syvälisemmin kiinnostuneet kykenevät perehtymään suureen osaan kirjallisuudesta alkuperäiskielellä, riittäisi kiinnostusta ja tukea myös klassikoiden uudelleensuomennustyöhön – puhumattakaan 1900-luvun lopun useiden uuden yhteiskuntafilosofian teosten ensi kertaa suomentamisesta. Esimerkkeinä näistä voisivat olla tutkielmassani sivuavat John Rawlsin 'Political Liberalism' tai Robert Nozickin 'Anarchy, State and Utopia'.

I Liberalismin historia

Käyn tutkielmani ensimmäisessä osiossa läpi liberalismin historiaa ja erityisesti vapauden käsitteen ymmärtämistä eri ajankohtina ja olosuhteissa historiassa. Ajatuksena on osoittaa, että se miten vapauden eri näkökulmia korostetaan, näyttäisi olevan kytköksissä eri aikakausien ongelmiin ja konkreettisiin esteisiin ihmisen itsensä toteuttamisen tiellä. Esimerkiksi varhainen liberalismi korosti niin kutsuttua negatiivista vapautta, vapautta toiminnan esteistä. Liberalismi syntyikin 1700-luvulle mennessä feodaalisten ja sääty-yhteiskuntaan kuuluvien yhteiskuntasuhteiden kritiikiksi. (Harisalo-Miettinen, 1997, 16)

Tämä on ymmärrettävää, koska konkreettiset esteet olivat välittömimpiä toiminnan estäviä tekijöitä. Nykyajan liberalismissa korostuu enemmän ihmisten oikeudet, mahdollisuudet ja toimintakyvyt. Nykyisin fyysiset tai lainsäädännölliset esteet ovat huomattavasti vähäisempiä. Siksi ihmisen toimintavapauden esteet liittyvät enemmän vapauden positiivisiin tulkintoihin. Talouden nobelisti Amartya Sen on todennut osuvasti, että nälänhädästä kärsivällä alueella ei välttämättä ole mitään viranomaistahoa, joka estäisi ihmisiä syömästä, mutta koska ihmisillä ei ole ruokaa, heillä ei ole todellista mahdollisuut-

ta syödä. (Herne, 2010, 26)

Tästä näkökulmasta ei ole niinkään sanottua, että 1700-luvun tai nykyajan liberaali ajattelija olisivat eri koulukunnan edustajia. On kiinnostava ajatusleikki miettiä, mitä vapauden näkökulmia vaikkapa John Locke olisi korostanut nykyaikana tai vastaavasti John Rawls 1700-luvulla. Tällaiseen historiallis-konstruktiiviseen tulkintaan voi saada aineksia kun ymmärtää kirjoittajan aikakauden ongelmanasettelun liberaalista katsantokannasta ja vahvistaa sitten kirjoitusten toissijaisia tai oletettuja elementtejä. ”Toissijaisia” esimerkiksi siinä mielessä, että Lockekin viittaa positiivisiin vapauksiin monessa kohtaa ja ”oletettuja” siinä mielessä, että monet negatiiviset ja poliittiset vapaudet olivat Rawlsille melko suuri itsestäänselvyys. Siksi nämä elementit eivät olleet tarkastelun ja argumentaation keskiössä heidän tuotannossaan.

Liberalismin historian vapauskäsitteet auttavat myös vapauden käsitteen analyyttisempaan arviointiin. Tarkastelemalla historiallista yhteiskunnallista tilannetta, pystyy paremmin ymmärtämään mihin vapaudella viitataan ja pyritään kirjoittajan toimesta. Tähän on kiinnittänyt huomiota erityisesti historioitsija Quentin Skinner omassa työssään. Hän esimerkiksi väittää, että Isaiah Berlinin vapauskäsitteitä jaottelemaan kuuluisaa esseeseen ’Two concepts of liberty’ vaikutti voimakkaasti sen kirjoitusajankohdan geopolitiikka ja ideologinen vastakkainasettelu (Skinner, 2003, 45) Käyn läpi tarkemmin myös Skinnerin ajatuksia myöhemmässä osassa työtäni. Kaiken kaikkiaan, liberalismin käsityksiä vapaudesta tutkiakseen on tunnettava liberalismin historia sekä aikakaudet ja maailmantilanteet, joissa ajatukset on esitetty. Tai kuten Kari Saastamoinen asian muotoilee:

Klassikotkin ovat olleet sidoksissa oman aikansa yhteiskuntaan ja sen erityisiin ristiriitoihin, joista monet ovat tosin samantyyppisiä kuin nykyiset. Nähdäkseni käsitys kaiken poliittisen ajattelun kiinteästä siteestä tiettyyn aikaan ja paikkaan on yksi keskeisiä opetuksia, joita sen historian tunteminen voi meille antaa. (Saastamoinen, 1998, 16)

2 Yhteiskuntasopimus ja negatiivinen vapauskäsitte

Filosofinen keskustelu vapaudesta nykyaikaisessa liberalismin perinteessä syntyi 1500- ja 1600-luvuilla. Sen pohjalla oli keskustelu luonnonoikeudesta ja yhteiskuntasopimuksesta inhimillisen vapauden oikeuttajana ja turvaajana. Tutkin tässä kappaleessa erityisesti sitä, miten varhaiset yhteiskuntasopimusajattelijat näkivät juuri teoreettisen yhteiskuntasopimuksen takaavan ihmisten vapauden.

Thomas Hobbes oli uuden yhteiskuntasopimusajattelun ja vapauskäsitteen suurimpia kehittäjiä. Hobbesin pääteoksena pidetty *Leviathan* (1651) on järkälemäinen teos, jossa johdetaan ensimmäistä kertaa yhteiskuntafilosofian historiassa yhteiskuntasopimus vapaiden yksilöiden itsesuojelun oikeuden periaatteesta.

Hobbes juurruttaa liberalismiin traditioon oman käsityksensä vapauden luonteesta: vapaus on ennen muuta suoraviivaista vapautta rajoitteista ihmisen toiminnalle. Tämä ei ollut ainoa tapa tulkita vapautta tuohon aikaan, kuten tasavaltaisen vapauskäsitteksen esittelyssä tutkielman kolmannessa osassa tarkemmin kerron. Tälläkin kertaa historiallinen poliittinen tilanne oli omiaan vaikuttamaan vapaus – käsitteen muotoiluun. Ja se valinta on muokannut länsimaista ajatteluamme 1600-luvulta lähtien.

Ajatus yhteiskuntasopimuksesta syntyi tradition tuloksena. Hobbesia hieman edeltäneet, hollantilainen Justus Lipsius sekä ranskalainen Michel de Montaigne kuuluivat skeptiseen perinteeseen. Heidän ajatuksissaan ihmisten käytökselle löytyi vain yksi universaali periaate: Ihminen pyrkii, ja hänen täytyy pyrkiä, itsesuojeluun. Jos siis ihmisen pitää valita itsensä tai toisen selviytymisen välillä, hän valitsee itsensä. (Tuck, 1989, 8)

Tämä ajatus kehittyi hollantilaisen Hugo Grotiuksen filosofiassa eteenpäin. Grotius oli jo Hobbesin aikalainen, vain viisi vuotta ennen häntä syntynyt. Grotiuksen mukaan itsensä suojeleminen oli perustavaa laatua oleva oikeus jokaiselle. Tästä kaikki olisivat yhtä mieltä, uskoivat he muuten mihin tahansa. Yhteiskunnallinen elämä vaati myös toisen periaatteen hyväksymistä: toisten vahingoittaminen on myös kiellettyä. Tämän Grotiuksen periaatteen muotoilu näkyy vahvana Hobbesin yhteiskuntafilosofiassa. Hobbes uudisti koko yhteiskunnallisen ajattelun pohjan. Hobbesin yhteiskuntafilosofian keskiössä on ihminen yksilönä.

Thomas Hobbesin yhteiskuntasopimus on pohja sen jälkeiselle länsimaiselle yhteiskuntamallille. Yhteiskuntasopimusmalliin ihmisten vapauden takaajana Hobbesin tavoin ovat myöhemmin tukeutuneet myös Jean-Jacques Rousseau ja John Locke. Vaikka Hobbes oli yhteiskuntasopimuksen varaan rakentuvan vapauskäsitteen uranuurtaja, ovat Locken ja Rousseauin ajatukset muokanneet historiaa huomattavasti enemmän. Locken muotoilu yhteiskuntasopimuksesta muistuttaa paljon jo nykyaikaisen länsimaisen valtion ajatusta yksilönvapauksien toteutumisesta. Rousseau sen sijaan antoi syytyksiä paitsi Ranskan vallankumoukseen, niin monelle vasemmistolaiselle ja totalitaristiselle aatesuunnalle.

Yhteiskuntasopimusteoriat voivat hyvin tänäkin päivänä. 1900-luvun liberaalin yhteiskuntateorian ke-

hittäjät John Rawls ja Robert Nozick nojautuvat myös ajattelussaan yhteiskuntasopimuksen luonteeseen ja laajuuteen ihmisten todellisen vapauden takaajana.

2.1 Thomas Hobbes

Thomas Hobbes syntyi Englannissa vuonna 1588. Hobbesin lahjakkuus huomattiin nopeasti, joten hänen onnistui saada erinomainen koulutus aikansa sivistyksestä. Hobbes sai klassisen humanistisen koulutuksen ja oli erityisen lahjakas kielissä. (Tuck, 1989, 6) Ei ihme, että Hobbesista tuli laajan latinankielisen tuotantonsa lisäksi englanninkielisen filosofian kirjoituksen perustaja.

Hobbes työskenteli pitkään Cavendishin englantilaisen aatelistiperheen palveluksessa. Sitä kautta hän sai resurssit työskennellä, sai lukea haluamaansa kirjallisuutta, pääsi matkustelemaan Euroopassa ja tapasi monia aikansa tunnetuimmista ajattelijoista. Matkoilla hän kävi muun muassa tasavaltaisen perinteen viimeisessä kehossa Italian kaupunkivaltioissa sekä filosofisen elämän vireässä keskipisteessä Pariisissa ja tapasi muun muassa René Descartesin sekä Galileo Galilein. (Russell, 2001, 72) Hän toimi myös jonkin aikaa Francis Baconin töiden kääntäjänä sekä Baconin ajatusten kirjaajana.

Poliittinen tilanne Euroopassa ja Englannissa oli Hobbesin elinaikana erittäin epävakaa. Uskonpuhdistuksesta seuranneet uskonsodat ja lopulta 30-vuotinen sota hajottivat manteretta voimakkaasti. Englannin sisällissota ja Stuartien valtaistuimelta syökseminen pakotti voimakkaan kuninkaan vallan puolella olleen Hobbesin muuttamaan vuonna 1640 Pariisiin. (Russell, 2001, 72) Ranskassa hän harrasti aktiivisesti kirjallista työtään ja viimeisteli myös 'Leviathanin'. (Nordin, 1999, 250)

2.1.1 Luonnontila

”Pelkkä luonnontila, siis absoluuttisen vapauden tila, jossa ei ole suvereenia tai alamaisia, on anarkiaa ja sotatilaa; että periaatteet, jotka ohjaavat ihmistä välttämään sitä tilaa, ovat luonnon lakeja; että yhteiskunta on ilman suvereenia valtaa vain sana vailla sisältöä eikä voi säilyä” (Hobbes, 1999, 300)

Hobbesin etiikan ja yhteiskuntafilosofian keskiössä on *luonnontilan* käsite. Hobbes käyttää luonnontilan käsitettä kuvailemaan ihmisluonnon perusteita ja sitä, millaiseksi ihmisten väliset suhteet muotoutuisivat, jos vallalla ei olisi luonnontilasta johdettuja luonnon lakeja ja järjestäytyneitä yhteiskuntia. Ihmisten vapaus on esteetöntä, mutta anarkistista. Hobbes näkee kaikki ihmiset lähtökohtaisesti luon-

non näkökulmasta yhtäläisinä. Vaikka eri ihmisillä on erilaisia lahjoja ja kykyjä, ne eivät erota ihmisten perustavaa laatua olevia yhtäläisiä mahdollisuuksia liaksi; vaikka joku olisi ruumiinvoimiltaan liian heikko tappamaan vahvemman, voi hän tehdä sen juonittelemalla tai liittoutumalla jonkun toisen kanssa. (Hobbes, 1999, 121)

Ihmisten päämäärät ja toiveet ovat luonnontilassa pysyvässä eturistiriidassa muiden ihmisten kanssa. Vaikka tässä luonnontilassa kaikki ovat muodollisesti vapaita, niin jos kaksi ihmistä haluaa samaa, jota eivät molemmat kuitenkaan voi saada, syntyy ristiriita, joka johtaa lopulta näiden ihmisten vihollisuuteen. Tästä vihollisuudesta seuraa, että molemmat pyrkivät tuhoamaan tai alistamaan toisensa. Jos joku omistaa enemmän tai hänellä on muuten asiat paremmin kuin toisilla, on hänen luonnontilan vallitessa jatkuvasti pelättävä, että muut liittoutuvat yhdessä ottaakseen ne häneltä pois. Kolme ihmisluonnon tähän johtavaa syytä ovat kilpailu, epäluottamus ja turhamaisuus. Asetelma johtaa pelkoon ja varautumiseen; on koko ajan valmistauduttava siihen, että joku käy kimppuun tai yrittää viedä omaasi. Tämä ei ole todellista vapautta. Hobbes kuvaakin luonnontilaa kaikkien sotana kaikkia vastaan. Tällainen luonnontila vallitsee siis silloin kun ei ole yhteistä valtaa pitämässä ihmisiä kurissa. (Hobbes, 1999, 123)

Tästä syystä elämä luonnontilassa on vain näennäistä ja silloinkin harvojen sattumanvaraista vapautta. Tällainen tila ei ole suotuisa yritteliäisyydelle tai pitkäjänteiselle hyvinvoinnin suunnittelulle, koska huominen ja työnteon hedelmät ovat koko ajan uhattuina. Missä ei ole yhteistä valtaa, siellä ei ole yhteistä lakia, eikä siten myöskään epäoikeudenmukaisuutta. (Hobbes, 1999, 125) Tarvitaan yhteiskuntaa turvaamaan ihmisten vapaus ja koskemattomuus. Vapauden Hobbes määrittelee 'Leviathanissa' seuraavasti:

Vapaus tarkoittaa oikeastaan vastuksen puuttumista, ja vastuksella tarkoitan liikkeen ulkoisia esteitä. Sanaa voidaan soveltaa yhtä hyvin irrationaaliin ja elottomiin olentoihin kuin rationaaliin. Sillä aina kun jokin on niin sidottu tai ympäröity, ettei se voi liikkua kuin tietyssä tilassa, jonka määrää jokin kappaleen ulkopuolinen vastustus, me sanomme, että sillä ei ole vapautta mennä pidemmälle. (Lagerspetz, 2010, 80)

Ymmärtäessään, mihin kurjuuteen tällainen luonnontila ja jatkuva kaikkien sota kaikkia vastaan johtaisivat, ihmiset luonnollisesti pyrkivät pääsemään eroon tästä epävarmuudesta. Mutta miten tämä toteutetaan järkevästi? Hobbesin vastauksessa rationaalinen päättely ja järjenkäyttö luonnontilasta johtavat luonnonoikeuteen, luonnon lakiin ja yhteiskunnan perustamisen oikeutukseen.

2.1.2 Luonnonoikeus ja luonnon laki

Hobbes esittelee eettiseksi vapauden periaatteeksi ihmiselle *luonnonoikeuden*, jolla tarkoitetaan itse-suojelun oikeutusta kaikissa mahdollisissa tilanteissa. Näin ihmiselle on oikeutettua puolustaa henkeään ja terveyttänsä kun ne ovat uhattuna. (Hobbes, 1999, 126) Tämän vapautensa puolustamiseksi ihmisellä on moraalinen perusta tehdä tarvittavat toimet elämänsä säilyttämisen suojelemiseksi oman arvostelukykynsä piirissä.

Ihmisen vapaus on Hobbesille keskeinen käsite. Hän määrittelee sen ulkopuolisten esteiden puuttumiseksi, eli alaksi, jossa ihminen saa vapaasti valita toimensa. Vapauden ala on siten käytännön elämässä se, mitä tosiasiallisten esteiden jäljelle ihmiselle jää toiminta-alaksi ja oman arvostelukykynsä valtaan päätettäväksi.

Luonnon laki taas on luonnon oikeudesta järjen avulla johdettu periaate tai sääntö, joka edesauttaa luonnonoikeuden tapahtumista joko estämällä elämää vahingoittavia olosuhteita tai edistämällä sitä vaalivia asioita. Hobbesin mukaan tärkein luonnon peruslaki on rauhan tavoittelu ihmisten kesken, koska silloin luonnonoikeus itsensä turvaamiseksi on parhaiten varjeltu. Jos rauhaa ei voi saavuttaa, oikeuttaa luonnonoikeus käyttämään kaikkia sodan apuneuvoja ja keinoja itsensä turvaamiseksi. Tästä rauhanlaista on Hobbesin mukaan järjellisesti johdettavissa raamatun kultaista sääntöä tai Kantin kategorista imperatiivia lähellä oleva sopimus ”Mitä et tahdo sinulle tehtävän, sitä älä tee toiselle”. (Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris.) (Hobbes, 1999, 127)

Samaan tapaan on luonnon lain mukaista, että ihmiset voivat yhteisellä päätöksellään luopua puolin ja toisin eri vapauksistaan, kun sen katsotaan hyödyttävän rauhantilan saavuttamista. Tällöin ihmiset tekevät sopimuksen vapauksiensa molemminpuolisesta luovuttamisesta. Ainoa oikeus, jota ihminen ei voi luovuttaa pois, on oikeus vastustaa niitä, jotka yrittävät hyökkäämällä riistää hänen henkensä. Sellainen olisi luonnonoikeuden määritelmän vastaista. (Hobbes, 1999, 129)

Sitoumuksia ilman suorituksia ei voi kuitenkaan tehdä luonnontilassa ilman riskiä siitä, että sitoumuksen rikkomisesta etua saava osapuoli jättää sitoumuksen noudattamatta. Siksi tällaiset sitoumukset voidaan tehdä Hobbesin mukaan vain silloin, jos sitoumuksen tehneiden osapuolten yläpuolella on jokin valta, joka pakottamalla pystyy huolehtimaan sitoumuksista pitämisen. Hobbes nimeää tämän vallan kansalaisvaltioksi. (Hobbes, 1999, 132)

Hobbes listaa kaiken kaikkiaan yhdeksäntoista luonnonlakia. Näitä ovat muun muassa oikeudenmukai-

suus (joka Hobbesin mukaan tarkoittaa, että ihmiset suorittavat tekemänsä sitoumukset), kiitollisuus, mukautuvuus, anteeksianto, ylpeyden- ja röyhkeydenvastaisuus, tasapuolisuus sekä esimerkiksi puolueettomaan oikeudenkäyntiin liittyvät luonnonlait. Nämä lait siis johdetaan Hobbesin mukaan säännöstä ”Älä tee toiselle, mitä et tahtoisi tehtävän itsellesi”. Tiede näiden luonnonlakien johtamisesta on todellista ja ainoaa moraalifilosofiaa. (Hobbes, 1999, 148-149)

2.1.3 Yhteiskunnan perusteista

Ihmiset rakastavat Hobbesin mukaan luonnostaan vapautta ja ylivaltaa toisten yli. Ihmiset suostuvat luopumaan vapaudestaan vain turvallisuutensa nimissä. Edellisessä luvussa esitetyt luonnonlait ovat passioittemme vastaisia. Luonnonlakien mukaiset sitoumukset ovat pelkkää puhetta ilman voimankäytön uhkaa, jolla niistä kiinnipitämistä valvotaan.

Hobbes esittää yhteiskuntasopimusta, jossa ihmiset siirtävät valtansa ja voimansa yhdelle ihmiselle tai ihmisten kokoukselle. Tämä perustettava suvereeni huolehtisi luonnonoikeuden, luonnonlakien ja niitä tukevan muun yhteiskunnan rakentamisesta ja ylläpitämisestä. Vallan ja vapautensa luovuttaneet alaimaiset olisivat hänen auktoreitaan. Tämä yhteinen sitoumus synnyttää yhteiskunnan, Leviathanin.

Vallan luovuttaneet eivät voi enää perua sopimusta, vaan suvereeni hallitsee siitä lähtien oikeutetusti. Hobbesin mukaan suvereenin vallan perustamiseen riittää myös enemmistön tahto, jokaisen suostumusta ei siis tarvitse saada. Suvereeni hallitsee silti heitäkin. (Hobbes, 1999, 164)

Hobbesin määritelmän mukaan suvereenin valta alaisiinsa on rajaton: suvereenin tekoja ei voi kyseenalaistaa, suvereeni ratkaisee, mikä on alamaisen rauhaa ja puolustusta varten välttämätöntä. Ehkä vieraan tulkinta suvereenin vallasta yksilönvapauden ja liberaalin demokratian perinteisille näkemyksille on Hobbesin julistus, että suvereeni päättää, mitkä mielipiteet ja opit ovat yhteiskunnassa sallittuja. (Hobbes, 1999, 165)

Osassa Hobbesin näkemyksistä näkyy aikalaistapahtumien voimakas vaikutus. Suvereenin ratkaisuvallan korostaminen siitä, mikä on olennaista rauhan ja puolustuksen kannalta välttämätöntä, voi liittyä Hobbesin ajan *ship money* kiistaan. Siinä kerättiin raskaita lisäveroja laivaston varustamiseksi Hollannin laivastoa vastaan kolmekymmentävuotisen sodan tiimellyksessä. (Tuck 1989, 23)

Mielipiteiden ja oppien voimakas sensuurivalta taas liittyi uskonsotiin ja kirkkojen voimakkaaseen

valtaan. Hobbes ei pitänyt niiden tyylistä sotkeutua tieteellisen maailmankuvan jarruttamiseen sekä niiden voimakkaaseen vallankäyttöön. Suvereenin määräysvallan totuudesta piti olla siis kirkon yläpuolella. (Tuck 1989, 28-29, 49) Tavallaan Hobbes tavoitteli sillä rationaalisen tieteellisen maailmankuvan puolustamista.

Hobbesin suvereeni oli siis todellakin kaikkivaltainen: lakien säätämisvalta, toimeenpanovalta sekä tuomiovalta olivat saman suvereenin käsissä. Tämä ei silti Hobbesin mukaan tarkoita että ihmisten vapaus olisi mennyttä. Päinvastoin, yhteiskunta takaa ihmiselle vapauden luonnontilasta.

2.1.4 Suvereenin muodoista

Hobbes jakaa yhteiskuntamuodot kolmeen, riippuen kenelle tai keille suvereeni valta on annettu. Näitä yhteiskuntamuotoja ovat monarkia, aristokratia sekä demokratia. Yhteiskuntamuoto on monarkia, kun edustaja on yksi ihminen. Demokratiassa suvereeni on kaikkien halukkaiden yhteinen kokous. Aristokratiassa suvereeni on osan kansalaisista muodostama kokous. (Hobbes, 1999, 171)

Hobbes toteaa, että muunlaisia hallitusmuotoja ei ole olemassa. Hän siis ottaa tässä yhteydessä kantaa myös muihin klassisiin antiikin hallitusmuotoihin, kuten esimerkiksi oligargiaan ja tyranniaan. Hobbesin näkemyksen mukaan ne ovat vain kutsumanimet aristokratialle ja monarkialle joista ei pidetä, eikä siis sisällöllisesti erillisiä hallitusmuotoja.

Hobbes kannattaa itse monarkiaa parhaana näistä hallitusmuodoista. Se vähentää hänen mukaansa todennäköisyyttä inhimillisten haittojen vaikutukseen hyvään hallitsemiseen. (Hobbes, 1999, 173) Hobbes käyttää paljon vaivaa tämän näkökannan perusteluun tuoden esiin ainakin kuusi eri näkökulmaa, miksi monarkki on kokouksia parempi suvereeni ihmisten asioita hoitamaan ja rauhaa ylläpitämään. Tässäkin voi nähdä Hobbesin aikalaisvaikutteita, erityisesti kannanoton tuolloin ajankohtaiseen kiistaan parlamentin ja kuninkaan välisestä suhteesta.

Hobbesin ristiriitaisin näkemys on juuri tämä rajattoman vallan antaminen suvereenin monarkin käsiin. Hän yrittää perustella, että tällä järjestelyllä ihmiset saavuttavat monarkin suojaaman mahdollisimman suuren toimintavapauden yhteiskunnassa. Hän ohittaa tässä aikalaistensa tasavaltalaisten argumentin, että laajempaan vapauteen kuuluu myös luottamus siitä, että toimintavapauksia suojataan myös tulevaisuudessa. Monarkillahan on suvereenina valta päättää milloin tahansa toisin – ja joskus näin kävi-kin.

2.2 John Locke

Thomas Hobbes kuuluisin seuraaja vapaiden yksilöiden yhteiskuntasopimukseen perustuvassa poliittisessa filosofiassa oli John Locke. Locke vei Hobbesin ajatuksia eteenpäin, kehitti Hobbesin ideoita, karsi virheitä ja esitti johdonmukaisen kokonaisuuden teoreettisesta yhteiskuntasopimuksesta valtion ja hallinnon pohjaksi. Myös vapaus käsitteenä saa uutta, nykyaikaisempaa lähempänä olevan muotoilun. Locken mukaan valtio tuli käsittää ihmisten yhteisön keskinäiseksi sopimukseksi, jonka tavoitteena on suojella kansalaistensa henkeä, vapautta ja omaisuutta. (Saastamoinen, 1998, 29)

Nykyaikainen omaisuuskäsitys on paljolti peräisin Lockelta, vaikka siinäkin on totta kai tunnistettavissa piirteitä edeltäjiltä. Locken omistusoikeuden ja omaisuuden synnyn esitys on kuitenkin ensimmäinen kokonaisesitys nykyisen liberaalin demokratian omistusoikeuden filosofisesta perustasta. Lyhyesti esitettynä Locken ajatus omistuksesta ja omaisuudesta perustuu siihen, että vapaa ihminen omistaa elämänsä, terveytensä ja itsemääräämisoikeutensa. Siten ihmisellä on myös luonnollinen oikeus kaikkien omalla työllään ja muulla kykyjensä avulla hankittuun omaisuuteen. Omistusoikeus on siis vapauden moraalinen seuraus. Tämä omistusoikeuden määritelmä pätee maatalousyhteiskunnassa, mutta on hieman liian pelkistetty modernin yhteiskunnan tarpeisiin. (Russell, 2001, 183)

Esittelen Locken vapauden, luonnontilan ja omaisuuden käsitteitä sekä näkemystä poliittisesta yhteiskunnasta ja sen valtiomuodoista teoksen ”Tutkielma hallitusvallasta” (1690, suom. Mikko Yrjönsuuri 1995) perusteella. Se on Locken yhteiskuntasopimus –ajattelun kattava esitys. Tämä teos sai todella merkittävän aseman seuraavan vuosisadan poliittis-filosofisessa väittelyssä, jota motivoivat muun muassa Ranskan ja Amerikan vallankumoukset (Nordin, 1999, 272)

Locke on teostensa julkaisemisesta lähtien ollut pysyvästi ajankohtainen ajattelija yhteiskuntien kehittämisestä käytävässä keskustelussa. Englannin ja Yhdysvaltojen valtiokäytäntö ja perustuslaki ovat paljon velkaa Locken ajatuksille. Monet Locken huomautuksista ovat erittäin teräviä argumentteja nykyaikaisessakin keskustelussa.

Jotkut Locken premissit ovat toki muuttuneet hänen aikalaisoletuksistaan. Luonnonvarojen riittävyys lienee yksi tällaisista. Locke nimittäin oletti luonnonvarat vapaasti ja rajattomiksi hyödynnettäviksi suhteessa ihmisten määrään. Tähän vaikutti varmasti Pohjois-Amerikan asuttaminen ja sen rajattomilta tuntumat viljelys- ja laidun maat.

Toisaalta Locken omistusoikeuden teeseistä jotkut ovat erittäinkin ajankohtaisia: missä menevät vapaan ihmisen omaisuuden määrän raja? Miten hallinnoida luonnonvaroja kun niistä ei riitä hyödynnettäväksi jokaiselle halukkaalle? Näihin nykyajan polttaviin kysymyksiin Lockelta voi löytää hyviä vastauksia.

Locken (1632-1704) asianajajan tointa harjoittanut isä soti puritaanien puolella Englannin sisällissodassa. Isänsä poliittisten kontaktien sekä lahjakkuutensa avulla Locke sai hyvän koulutuksen Lontoon Westminsterin koulussa sekä Oxfordin yliopistossa, jossa hän sai klassisen skolastisen koulutuksen. (IEP, John Locke, 1. Life) (Nordin, 1999, 266)

Locke olisi mieluusti opiskellut uusia filosofeja, kuten Descartesia, mutta tyytyi korkeatasoiseen opetukseen klassisissa opinnoissa ja menestyikin opinnoissaan hyvin. Locke ei meinannut löytää ammattia tai uraa, joka olisi yhdistänyt hänen kiinnostuksensa kohteita ja työntekoa. (IEP, John Locke, 1. Life)

Locke päätyi monitieteellisen kiinnostuksensa lisäksi opiskelemaan lääkäriksi, josta tulikin hänen virallinen ammattinsa myöhemmin. Hänet valittiin myös Royal Societyn jäseneksi vuonna 1668. Hänen lääkärintopintonsa ja ammatin harjoittaminen johtivat Locken myöhemmän elämän kannalta merkittävään tapaamiseen Lordi Ashleyyn kanssa, josta tuli myöhemmin Shaftesburyn jaarli ja tunnettu valtiomies. (Russell, 2001, 144) (IEP, John Locke, 1. Life) (Nordin, 1999, 266)

Locke ryhtyi Lordi Ashleyyn, Shaftesburyn jaarlin, palvelukseen avustaen häntä henkilökohtaisessa ja poliittisessa elämässä. Hän järjesteli perheen asioita, hoiti Ashleyyn pojan koulutuksen sekä eteni Ashleyyn poliittisen uran myötä itsekin ministeriksi saakka. Ashleyyn tarjoama vaikutusvalta ja varat mahdollistivat Locken filosofiset harrastukset ja tarjosivat näköalapaikan aikakauden keskeisten tieteellisten ja poliittisten kysymysten äärelle. (IEP, John Locke, 1. Life)

Poliittinen tilanne kiristyi Englannin sisäpolitiikassa tapahtumaketjussa, joka johti lopulta sisällissotaan. Locke pakeni levottomuuksia 1683 Hollantiin. Siellä hän tiettävästi teki suuren osan tieteellisestä työstään, jota julkaisi saman tien nimettömänä tai julkaisi osan vasta myöhemmässä vaiheessa. (IEP, John Locke, 1. Life) (Nordin, 1999, 266)

Locken tekstit vaikuttivat vahvasti sisällissodan voittajien moraaliseen perustaan kaataa vanha valta ja siten Locke oli enemmän kuin tervetullut takaisin kotiin. Locke palveli eri valtion tehtävissä jatkaen kirjoitustyötään, kunnes hän vuonna 1691 vetäytyi pois julkisista tehtävistä maalle. Locke jatkoi kirjallista työtään vuoteen 1704, elämänsä loppuun saakka. (IEP, John Locke, 1. Life)

2.2.1 Luonnontila Locken mukaan

John Locke kritisoi Thomas Hobbesin luonnontilan käsitettä vahvasti humanistisella moraalisella argumentilla. Locke uskoi – toisin kuin Hobbes – että ulkoisista rajoitteista vapaat ihmiset voivat luonnontilassakin toimia rationaalisen oikeudentajun mukaan, eivätkä ole siten automaattisesti Hobbesin kuvaamassa eturistiriitojen aiheuttamassa sodassa toisiaan vastaan. (Russell, 2001, 171)

Lockelle luonnontila tarkoittaa luonnollisen moraalin toteutumista ihmisten välillä. Ihmiset pystyvät Locken mukaan ymmärtämään keskinäisen vapauden ja omaisuuden loukkaamattomuuden suojan parhaan mahdollisen yhteisen edun tuojana. Siksi rauhallinen ja sopuisa luonnontila on normaalimpi olotila kuin kaikkien sota kaikkia vastaan. Bertrand Russell toteaa, että Locken luonnontilan käsitteellä on juurensa hänen uskonnollisissa näkemyksissään. (Russell, 2001, 169)

Locken todistusketju lähtee oletuksesta, että ihmiset luonnollisesti ymmärtävät, että jokainen ihminen on oikeutettu samoihin oikeuksiin kuin muutkin – ihmiset ovat siten tasavertaisia luonnontilassa. (Locke, 1995, 46)

Mikään ei ole ilmeisempää kuin se, että saman lajin ja luokan olennot syntyvät erotuksettomasti hyödyntämään samaa luontoa ja käyttämään samoja kykyjä. Niinpä heidän pitäisi olla myös tasavertaisia keskenään eikä riippuvaisia toisistaan tai alistettuja toisilleen... (Locke, 1995, 46)

Locke vetoaa Hookerin auktoriteettiin johtaessaan tästä tasavertaisuuden ymmärtämisestä toisten yhtäläisen kunnioittamisesta ja lähimmäisenrakkaudesta luonnontilan käsitteen. Luonnontilassa jokainen ihminen ymmärtää toisten vapaudet, oikeudet ja velvollisuudet, eli luonnolliset lait, johtamalla ne (Raamatun kultaista sääntöä mukaillen) omista vapauksistaan, oikeuksistaan ja velvollisuuksistaan. (Locke, 1995, 47)

Näihin luonnollisiin lakeihin kuuluu, että kukaan ei saa vahingoittaa toisen elämää, terveyttä, vapautta tai omaisuutta. (Locke, 1995, 48) Ihmisten välillä ei voi Locken mukaan olla luonnollisia alistussuhteita. Ihmisten tulee suojella vapauttaan, eli itseään, terveyttään ja omaisuuttaan sekä toisarvoisesti suojella myös muiden ihmisten samoja oikeuksia.

Ihmisillä on silti rangaistusvalta. Se tarkoittaa, että toisen koskemattomuutta voidaan loukata, jos hän loukkaa aiemmin lueteltuja luonnollisen lain takaamia vapauksia. Silloin kosto tai rangaistus on paitsi oikeutettu, myös velvollisuus. Tämä ihmisen on tehtävä puolustaakseen omaa omaisuuttaan, hakeakseen hyvitystä tehdyille vääryydelle sekä antaakseen varoittavan esimerkin muille luonnon lakien rikkomista harkitseville.

Locke perustelee tätä jokamiehen rangaistusoikeutta mielenkiintoisella argumentilla. Ajatellaan tilannetta, jossa lain rikkoja ei ole sen maan järjestäytyneen hallintovallan alainen, jossa rikoksen teke millä perusteilla hänet voidaan tuomita? Locken mukaan luonnollain rikkomisesta seuraava jokaisen rangaistusoikeus oikeuttaa tällaisessakin tapauksessa rankaisemisen.

Rankaista voi luonnontilassa kuka tahansa, mutta vahingonkorvausta voi vaatia vain rikoksen uhriksi joutunut. (Locke, 1995, 51)

Vaikka luonnontilalla onkin kaikkien ymmärrettävissä oleva moraalinen perusta, on luonnonoikeutta Locken mukaan hankala toteuttaa täydellisesti vapaassa luonnontilassa johtuen inhimillisistä heikkouksista. Itserakkaus, puolueellisuus, tunteet ja huono luonto hämärtävät ihmisten oikeustajua. Siksi valtiollinen hallinto on tarpeen. Luonnonoikeuden mukaiset tuomiot voidaan hoitaa näin huomattavasti objektiivisemmin. Locken mielestä ehdoton yksinvaltius on kuitenkin luonnontilaakin huonompi vaihtoehto. Ehdoton yksinvaltius – varsinkin jos se ei noudata luonnollista oikeutta - on oikeutettua kumota ihmisten toimesta. Tähän Locken näkemykseen vaikutti varmasti kuitenkin myös ajankohtainen poliittinen tilanne Englannissa. (Russell, 2001,175)

Locken mukaan Hobbesin ”sotatila” on poikkeama normaalista luonnontilasta. Sotatila syntyy, kun joku ihmisistä ryhtyy rikkomaan luonnontilan luonnollista oikeutta tietoisesti - esimerkiksi vaikkapa murhahankkeella tai kajoamalla toisen omaisuuteen. (Locke, 1995, 57) Locke viittaa seuraavassa lainauksessa tästä kirjoittaessaan myös selkeästi Hobbesiin, mainitsematta tätä kuitenkaan nimeltä:

”Tässä näemme eron luonnontilan ja sotatilan välillä. Jotkut ovat sotkeneet nämä kaksi, vaikka ne ovat yhtä kaukana toisistaan kuin rauhan, hyvän tahdon, keskinäisen avustamisen ja suojelun tila on vihollisuuksien, pahan tahdon, väkivallan ja keskinäisen tuhoamisen tilasta.” (Locke, 1995, 59)

Siirtyessään sotatilaan luonnontilan rikkoja jättää elämänsä toisten valtaan. Tällöin muilla on oikeus ja velvollisuus estää hanke, rankaista tekijää tai ottaa sotatilan toimillaan julistaneelta henkensä luonnon-

tilan palauttamiseksi. Locken luonnontilan ja sotatilan ajattelun taustalla on koko ajan ajatus ihmisten yhtäläisistä vapauksista, jotka vallitsevat rinnakkain luonnontilassa ja joita rikkomalla sotatila julistetaan.

2.2.2 Omaisuus ja omistusoikeus

John Locken käsitys vapaiden ihmisten omaisuudesta ja omistusoikeuden synnystä luo modernin liberaalin demokratian omaisuuskäsityksen perustan. Tätä Locken luomaa arvoteoriaa hyödynsivät aikanaan Adam Smith ja Karl Marx (Nordin, 1999, 274). Nykyaikaisesta yhteiskuntafilosofiasta muun muassa Robert Nozickin omaisuuskäsitys – itse asiassa koko yhteiskunnan oikeudenmukaisuuskäsitys – on lähes suoraan johdettu Locken näkemyksistä. Omistusoikeus kiteytyy niin vahvasti moderniin vapauksikäsitteeseen, että sen filosofiset perustat on hyvä tuntea läpikotaisin.

Locke perustaa omistusoikeutensa muutamaan periaatteeseen. Ensimmäinen periaate on ihmisen oikeus henkilökohtaiseen vapauteen ja itsemääräämiseen, kuten edellisessä luvussa tuli käsitellyiksi. Toinen Locken omistusoikeuden periaate kumpuaa oikeudesta säilymiseen ja sitä kautta ruokaan ja juomaan Kolmanneksi Locken omistusoikeus perustuu suvereenin ihmisen työnsä kautta luomaan lisäarvoon ja jalostukseen. (Nordin, 1999, 274)

Locken mukaan Jumala on antanut maailman ihmisille yhteiseksi omaisuudeksi, jota jokainen saa hyödyntää säilymisekseen parhaaksi katsomallaan tavallaan. (Locke, 1995, 67) On hyvä huomata, että Locken ajatteluun sisältyy perustavaa laatua oleva oletus luonnonvarojen loputtomasta riittävydestä suhteessa ihmiskunnan kokoon. Samalla tavalla hän näki, että raivaamatonta, haltuun ottamatonta ja hyödyntämätöntä maata riittää jokaiselle halukkaalle.

Tämä käsitys on ymmärrettävä kontekstissaan. Maailmaa ei vielä ollut Locken aikana tutkittu ja hyödynnetty kuten tänä päivänä. Amerikan valtavat preeriat tuntuivat muodostavan loputtomasti hyödynnettävän maan, josta riittää työteliäälle ihmiselle muokattavaa ja omistettavaa.

Locken ajatus siitä, että luonnosta otettu ja kasvatettu ravinto on jokaisen ihmisen oikeus, kiteytyy parhaiten ehkä seuraavissa lainauksissa:

Maa ja kaikki mitä siinä on, on annettu ihmiselle olemisen edellytyksiin ja mukavuuksiin. Kaikki sen tuottamat hedelmät ja sen ruokkimat eläimet kuuluvat ihmiskunnalle yhteisesti, kun luonto on ne itsessään tuottanut.

...

Villi intiaani ei tunne valtauksia, vaan on yhteismaan asukas, mutta hänet ravitseman hedelmän tai riistan täytyy olla hänen, ja sellaisella tavalla hänen – osa häntä – ettei kellekään muulla enää ole mitään oikeutta siihen ennen kuin se voi hyödyttää elämän edellytyksenä. (Locke, 1995, 67)

Locken kolmas periaate omistusoikeuden syntymisestä perustuu kahden aiemman yhdistelmään. Jos kerran ihmisellä on täydellinen itsemääräämisoikeus sekä oikeus luonnonvarojen käyttämiseen, niin näiden kahden yhdistäminen omalla työllään luo ihmiselle kuuluvaa omaisuutta.

Jos siis ottaa vaikkapa puunoksan maasta ja veistää siitä itselleen työkalun, tarve-esineen tai koristeen, niin tuo omalla tuolla muokkauksella syntynyt uusi esine on Locken mukaan kiistämättä ihmisen omaisuutta. Tai Locken omin sanoin:

Kun ihminen siirtää jotakin tilasta, johon luonto on sen tuottanut ja jättänyt, hän sekoittaa siihen omaa työtään, liittää siihen jotakin omaansa ja siten tekee siitä omaisuuttaan. (Locke, 1995, 67)

Sama omistusoikeus syntyy myös välillisesti - omistamansa hevosen tai palkkaamansa palvelijan kautta. Tällä tavoin sekä oma että välillisesti oma työ luovat omaisuutta sen tekijälle tai teettäjälle. Locke käyttää tästä omistusoikeuden muodostumisesta esimerkkeinä omistamansa hevosen syömää ruohoa, palvelijansa nostamaa nurmea tai vaikkapa ihmisen itsensä lähteestä astiaan täyttämää vettä. (Locke, 1995, 69) Locken luonnollinen laki omistusoikeuden syntymisestä on pohjana kaikessa omistusoikeudessa.

Omistusoikeus syntyy siis sekä silloin kun yhteiskunta on synnyttänyt positiivisia lakeja omistusoikeuden määräytymisestä että erityisesti silloin kun erityisiä positiivisia lakeja ei ole olemassa. Tässä Locken käsitys on yhteneväinen hänen jo aiemmin esiteltyyn luonnonoikeuteen suhteessa oman tai toisen hengen ja terveyden varjeluun: positiivinen laki on hyvä apuväline, mutta ei syrjäytä luonnonlain jokaiselle ihmiselle suomaan oikeutta puolustaa, rankaista ja vaatia hyvitystä luonnonlakia rikkonutta kohtaan.

Omaisuuuden rajat suhteessa luonnonvaroihin Locke määrittelee luonnontilassa sellaisiksi, jossa jokainen voi haalia sen verran maan antimia, kuin pystyy pilaantumatta säilyttämään ja käyttämään. Locke toki tunnistaa myös kansoitettujen maiden ja alueiden ongelmat, jossa ei esimerkiksi riitä maata hyö-

dynnettäväksi ja viljeltäväksi miten haluaa, koska joku muu on jo omistusoikeuden siihen omalla työllään sitä parantamalla hankkinut.

Locke huomaa myös, että rahan keksiminen ja arvonmäärityksen tekeminen irrallaan fyysisistä tuotteista on muuttanut tätä periaatetta ja tehnyt omaisuuden rajat suuremmiksi ja häilyvämmiksi. Kullan, hopean ja timanttien arvostuksen myötä saattoi vaihtaa helposti työnsä tuloksia sellaiseen, joka ei piilaannu. Kehittyneen vaihdannan myötä työskentelystä ja omistamisesta yli oman tarpeen tuli Locken moraalijärjestelmän mukaisesti oikeudenmukaista.

Locke ei nähnyt mitään ongelmaa siinä, että työllään ja lisäarvon tuottamisella pystyi keräämään nyt huomattavankin omaisuuden. Olihan työ ja tuottaminen lopulta kaikkien etu hyvinvoinnin ja elämämahdollisuuksien lisääntyessä. Ajatus tästä tuo mieleen nykykeskusteluun, jossa usein viitataan, että jonkun tekemä työ tai rikastuminen olisi pois joltakin toiselta. Locke toteaaakin tästä työn ja omaisuuden välisestä keskustelusta seuraavasti:

Haluan lisätä tähän, että se, joka ottaa työllään omakseen maata, ei vähennä vaan lisää ihmiskunnan yhteistä varantoa. (Locke, 1995, 75)

Nykyisessä maailmassa tuo työn teko ja lisäarvon tuottaminen on tietenkin valtaosaltaan muuta kuin fyysiseen maan muokkaukseen liittyvää, mutta perusidea on pysynyt samana: kaikki arvokas työ on lisää ihmiskunnan yhteiseen tuotantoon ja vaurauteen. Työ ja siitä syntyvä omaisuus ei siis ole Locken mukaan mitään nollasummapeleä, jossa yhden menestys omalla työllään olisi poissa toiselta.

Toki Locke toteaa, että ihmisten määrän ja elintason noustessa maan arvo suhteessa siihen sijoitettuun työhön on lähtenyt nousemaan hyödynnettävän maan vähetessä suhteessa ihmisten määrään. Tämä ei silti ole Locken mielestä suuri ongelma, onhan omistusoikeuden historialliset perusteet silti selkeät. Lisäksi ihmiset ovat tässä vaiheessa järjestäytyneet jo valtioiksi ja yhteiskunniksi, joissa nämä omistusoikeudet on kirjattu ylös positiivisen lainsäädännön avulla.

Saman ajattelun mukaisesti myös valtiot ja kuningaskunnat ovat keskinäisten sopimustensa mukaisesti sopineet toisensa tunnustaessa eksplisiittisesti tai implisiittisesti kunnioittavansa toisen aluetta ja suvereeniutta sen omistuksen suhteen.

Lockea ei siis huolettanut maan loppuminen, koska sitä oli saatavissa loputtomasti lisää hyödynnettäväksi vaikkapa Amerikassa. Nykypäivänä Amerikka tosin on jo jaettu ja historiallisen omistuksenkin

oikeudenmukaisuudesta voi olla montaa mieltä. Mitä mahtaisi Locke sanoa tänä päivänä?

2.2.3 Poliittisen merkitys

Locke kuvailee poliittista yhteiskuntaa ihmisten luonnonoikeuden periaatteiden mukaisesti rakennettuna yhteisönä, johon jokainen sen jäsen on liittynyt ja luovuttanut sille osan vapauttaan: eli luonnonoikeuden mukaisen tuomiovallan ratkaista kiistat ja hyvittää väärät teot luonnontilassa vallitsevan oikeuden mukaisesti.

Kansalaisyhteiskuntana ovat keskenään ne, jotka ovat liittyneet yhdeksi kokonaisuudeksi. He vetoavat yhteiseen asetettuun lakiin ja lainkäyttöön yhteisenä auktoriteettina, joka ratkaisee keskinäiset kiistat ja rankaisee rikollisia. (Locke 1995, 117)

Tämä poliittinen yhteiskunta on tarpeen, jotta ihmiset voivat luonnontilaa paremmin turvata omaisuutensa suojan kaikissa tilanteissa. Omaisuuteen kuuluu Locken luokittelussa jokaisen oma henki, vapaus ja omistukset. (Locke, 1995, 151)

Kansalaisyhteiskunta on siis yhteiskuntasopimus ihmisten välillä. Kun ihminen on liittynyt yhteiskuntasopimukseen, hän luopuu osasta vapaasta päätösvallastaan yhteisön hyväksi. Locken mukaan enemmistöpäätökset palvelevat yhteistä hyvää ja ovat teoreettisesti jokaisen yhteiskunnan jäsenen omia päätöksiä, vaikka yksilö itse olisikin jostakin yksittäisestä kysymyksestä itse asiassa eri mieltä.

Moni ehkä huomauttaa, että ihmisiä ei ole koskaan varsinaisesti elänyt tällaisessa vapaassa luonnontilassa, vaan aina historiassa kaikki ihmiset ovat olleet alisteisia joillekin valtarakenteille. Vielä mahdollisempaa olisi kuvitella, että ihmiset syntyisivät tällaiseen luonnontilaan tänä päivänä. Tosiasiallisesti kaikki kuuluvat jonkin hallinnon alle ja siihen heidän on tyytyminen.

Locke esittää nämä kriittiset huomiot myös itse. (Locke, 1995, 129) Hän myös vastaa niihin erittäin seikkaperäisesti. Hänen mukaansa luonnontilassa eläneistä ihmisistä emme ole juuri kuulleet, koska historian tuntemus vaatii muistiinpanoja ja tämä taas järjestäytyneitä yhteiskuntaa. Siten historiallinen tieto luonnontilassa eläneistä ihmisistä on jo käsitteen itsensä perusteella mahdoton. (Locke, 1995, 130) Lisäksi Locke huomauttaa, että niistä luonnontilassa eläneistä yhteisöistä, joista meillä on jo perimätietoa, on siirrytty mahdollisimman pian jollakin tavalla järjestäytyneeseen yhteiskuntaan.

Locke myös käy seikkaperäisesti läpi, miksi patriarkaalinen yksinvalta on monissa muodoissaan ollut ymmärrettävästi luonteva tapa järjestäytyä yhteiskunnaksi. Esimerkkeinä hän käyttää israelin kansan historiaa ja Amerikan intiaanien heimopäällikköinstituutiota. Vaikka hän pitääkin sitä ymmärrettävänä, ei hän pidä sitä parhaana, eikä edes toivottavana. Harva vain osaa kyseenalaistaa hallintoa, jonka alaisena elää.

Locken yhteiskuntasopimus onkin teoreettinen. Jos lähdemme niistä aikanaan vallankumouksellisista oletuksista, että kaikki ihmiset ovat vapaita, ja että kaikki ovat vielä tasa-arvoisia, niin silloin ainoa mahdollinen teoreettinen perusta yhteiskunnalle on tällainen yhteiskuntasopimus. Samalla jos pystytään Locken tapaan osoittamaan, että juuri demokraattiseksi kansalaisyhteiskunnaksi järjestäytyneenä tuota tasa-arvoista vapautta pystytään parhaiten puolustamaan, niin silloin se on rationaalista toteuttaa. Samalla tapaa Locke ei myöskään ole olettanut, että ihmiset syntyisivät mihinkään vapauden luonnontilaan, vaan hän hyvin selvästi tiedostaa, että ihmiset syntyvät erilaisten hallintojen alaisuuteen.

Locken teoria antaa ihmisille työkaluja arvioida onko valtio, jonka alaisuudessa elää, oikeudenmukainen ihmisen vapauden näkökulmasta. Tämä tulee konkreettisesti ilmi Locken ajatuksessa oikeutetusta vallankumouksesta epäoikeudenmukaisen ja yksinvaltaisen hallinnon kaatamiseksi.

2.2.4 Locken valtiomuodot

Locke toteaa monesti, että ehdoton yksinvalta on ristiriidassa poliittisen yhteiskunnan kanssa, eikä voi siten toteuttaa luonnontilan hankaluuksia. (esim. Locke, 1995, 119) Locken yhteiskuntasopimuksen perimmäinen tarkoitus on korjata luonnontilassa vallitsevien luonnonlakien käytännön toteuttamisen heikkoudet. Suurin luonnontilan heikkous on se, että ihminen joutuu tuomariksi omassa asiassaan. Ehdoton yksinvaltius johtaisi juuri tähän samaan heikkouteen: yksinvaltias ja hänen lähipiirissään olevat olisivat tuomareita omissa asioissaan. Tuo valta todennäköisesti korruptoisi heidät ja he ryhtyisivät toimimaan vastoin luonnontilan oikeudenmukaisuutta sortaen ihmisten vapautta— ainakin heille jäisi tilaisuus siihen.

Mitkä sitten ovat sopivia valtiomuotoja vapauden kannalta Locken mukaan? Locke jättää tämän osittain auki. Valtiomuodoista voimakkaimmin kerrotaan mikä ei sovi (katso yllä). Samoin Locke keskittyy kuvailemaan oikeudenmukaisessa yhteiskunnassa vallitsevaa hyvää hallintoa. Lockelle oikeudenmukaiset valtiomuodot ovat kuitenkin selvästi demokratioita. Hän korostaa enemmistö päätösten roolia ja sen oikeudenmukaisuutta päätöksenteon metodina. Locke myös jaksaa korostaa kansalaisten oikeut-

ta kaataa luonnonoikeuden vastaisia päätöksiä tekevä hallinto.

He (ihmiset, kirj. huom.) eivät voineet kokea olevansa turvassa tai rauhassa, eivät myöskään ajatella elävänsä kansalaisyhteiskunnassa, ennen kuin lainsäädäntö oli annettu eri ihmisistä koostuville ryhmille, kutsuttiin niitä senaatiksi, parlamentiksi tai miksi hyvänsä. (Locke, 1995, 124)

Locke jaottelee eri valtiomuodot jo Aristoteleelta tuttuun muottiin demokratia – oligargia – monarkia (Aristoteles, 1991), riippuen siitä kuinka moni käyttää varsinaista hallitusvaltaa. Näiden väliltä tai välimuodoista Locken yhteisö voi hallitusmuotonsa järjestää miten parhaaksi näkee. (Locke, 1995, 156) Lopullinen valta päättää ja muuttaa hallitusmuotoa on kuitenkin aina vapaiden kansalaisten enemmistöllä, joten siltä osin ylin valtiovalta olisi kansalla.

Locken yhteiskunnan tärkein tehtävä on säätää positiiviset lait, joilla turvataan mahdollisimman hyvin yhteiskunnan jäsenten vapaudet ja oikeudet luonnonoikeuden mukaisesti. Tämän lainsäädäntövallan määrittely on poliittisen yhteisön tärkein tehtävä. (Locke, 1995, 158)

Lainsäädäntövaltaa voidaan käyttää ainoastaan yhteisen hyvän edistämiseen. Sen avulla ei saa missään nimessä alistaa, tuhota tai orjuuttaa alamaisia. On muistettava, että luonnollinen laki ei häviä Locken mukaan minnekään yhteiskuntasopimuksen solmimisen myötä. Jos yhteiskunnan ainoa tehtävä on varmistaa ja vahvistaa luonnollisen lain toteutumista, ei lainsäädännöllä voi tietenkään toimia sitä vastaan.

Hallitusvallan ylläpitäminen toki maksaa paljon, sen Lockeakin huomaa. Siksi on oikeutettua periä veroja yhteiskunnan ylläpitämiseksi jokaisen omaisuuden suhteen mukaan, enemmistön päätöksen mukaisesti. (Locke, 1995, 167)

Locke perustelee myös seikkaperäisesti miten kansalla on lopulta viimeinen valta luonnonoikeuden perusteella sysätä vallasta sellainen hallinto, joka tuota oikeutta ei noudata. Locke valmistelee lukijaa luennoimalla valloittamisesta, vallankaappauksista ja tyranniasta, kunnes tulee tapauksiin, joissa valtion katsotaan hajonneen. Näitä hajoamistapauksia on esimerkiksi lainsäädäntöelimen muuttuminen ja toimeenpanovallan toimintakyvyttömyys.

Viimein Locke pääsee tapaukseen, jossa valittu ruhtinas toimii kansan etua vastaan tai kansalaiset muuten ovat tilanteessa, jossa hallinto ei palvele luonnon oikeuden periaatteiden mukaisesti ihmisten

omaisuuden ja vapauden turvaamista:

Käyttäessään tällä tavalla väärin saamaansa luottamusta, lainsäätäjät menettävät valtan, jonka kansa on heille antanut aivan vastakkaisiin tarkoituksiin. Valta palautuu kansalle, jolla on jälleen oikeus ottaa alkuperäinen vapautensa. Kansa voi järjestää uuden lainsäädäntöelimen (sellaisen, jonka parhaaksi katsovat) ja siten huolehtia omasta turvallisuudestaan ja olojen vakaudesta. Tämähän on se tarkoitus, jonka vuoksi he elävät yhteiskunnassa. (Locke, 1995, 236)

2.3 Jean-Jacques Rousseau

Jean-Jacques Rousseau (1712 - 1778) teos 'Yhteiskuntasopimuksesta' (1762) on yhteiskuntafilosofian kulmakiviä. Rousseauin ajatukset ovat innoittaneet monia yhteiskunnallisia toimijoita, ajatteliijoita ja kirjoittajia. Se on ollut ohjenuorana monia perustuslakeja laadittaessa.

Rousseau kuvaa siinä oman näkemyksensä valtion olemassaolon periaatteista yhteiskuntasopimus - ajattelun kautta: meille jo tuttua kysymystä siitä, mitä ehtoja valtion ylimmän vallan ja hallintovallan tulee noudattaa suhteessa alamaisiin, jotta sen valta on perusteltua ja oikeutettua.

Rousseauin vastaus yhteiskuntasopimuksen oikeutukseen lähtee jokaisen kansalaisen teoreettisesta suostumuksesta, kansan yleistahdosta ylimmän valtiiovallan ja lainsäädäntövallan käyttämisen pohjana sekä erilaisten toimeenpanevien hallitusvaltojen periaatteista.

Kun vapaa ihminen on teoreettisen suostumuksensa yhteiskunnan jäseneksi antanut, on hän sidottuna Rousseauin määrittelemän kansalaisten yhteisen yleistahdon valtaan. Tässä ei Rousseauin mukaan ole mitään ongelmaa, koska yleistahdo kansalaisten näkemyksen kokonaisuutena on jo määritelmänsä mukaan hyvä sen jäseniä kohtaan. Ihmisten yhteiskunnallinen vapaus toteutuu siis yleistahdon kautta.

Koska olen syntynyt vapaan valtion kansalaisena ja koska olen ylimmän valtiiovallan jäsen, niin kuinka heikko vaikutus minun äänelläni liekään yleisiin asioihin, yksin jo oikeus äänestää niistä velvoittaa minua ottamaan niistä selkoa. (Rousseau, 1918, 37)

Jean Jacques Rousseau syntyi Genevessä. Rousseauin äiti kuoli pian hänen syntymänsä jälkeen ja Rousseauin isä joutui pakenemaan vankeutta Genevestä. Rousseau joutui ensin setänsä kasvatukseen ja sitä kautta sisäoppilaitokseen. Rousseau opiskeli ahkerasti Antiikin klassikoita ja elämäkertoja, joista

hän imikin paljon oppia myöhempää kirjallista työtänsä varten. (Delaney, 2005, 1. Life)

Rousseau oli lahjakas eri aloilla. Hän työskenteli sihteerin ja opettajan tehtävissä sekä erilaisissa musiikkiin liittyvissä ammateissa. 1742 Rousseau muuttikin Pariisiin ryhtyäkseen muusikoksi ja säveltäjäksi. Rousseau olikin varsin lahjakas musiikillisesti. Hän kehitti uudenlaisen typografian nuottien ja partituurien kirjoittamiseen ja muun muassa sävelsi oopperan. (Delaney, 2005, 1. Life) Rousseau työskenteli myös jakson Venetsiassa toimien siellä Ranskan suurlähetystön virkailijana.

Rousseau tutustui Pariisissa muihin filosofeihin, kuten Diderotiin ja Condillaciin. Hän työsti useita artikkeleita Diderotin Ensyklopediaan, pääasiassa musiikista. Rousseau osallistui 1750 myös esseekilpailuun taiteen ja tieteen merkityksestä. Hänen teoksensa taiteiden ja tieteiden turmelevasta vaikutuksesta voitti kilpailun ja siitä tuli hänen ensimmäinen tutkielmansa sarjassa tutkielmia. Voiton myötä Rousseau sai mainetta ajattelijana ja hänen tutkielmansa herätti paljon keskustelua.

Rousseau jatkoi tutkielmiensa kirjoittamista ja esseekilpailuihin osallistumista ja hänen laaja filosofinen tuotantonsa muokkaantui. Rousseauun pääteoksina pidetyt 'Yhteiskuntasopimuksesta' ja 'Emile', hän julkaisi kuitenkin vasta 1760-luvun alussa jo kypsempänä kirjoittajana. 'Yhteiskuntasopimus' kiellettiin heti julkaisunsa jälkeen Ranskassa.

Rousseau palasi synnyinmaahansa Sveitsiin, jossa myös joutui vaikeuksiin viranomaisten kanssa. Rousseau asuikin elämänsä loppuvaiheissa myös Berliinissä sekä Englannissa David Humen luona. Hän kirjoitti viimeisenä työnään Puolalle luonnoksen perustuslaiksi. Hän palasi Pariisiin 1770, jossa asui elämänsä loppuun asti. Monet hänen kirjoituksistaan julkaistiin vasta hänen kuolemansa jälkeen.

2.3.1 Rousseauun käsitys yhteiskuntasopimuksesta

Ihminen on syntynyt vapaaksi ja kaikkialla on hän kahleissa (Rousseau, 1918, 38)

Rousseauun ihmiselämän luonnontilaa edustaa perhemalli: siellä missä ei ole muuta järjestäytynyttä yhteiskuntaa, ihmiset ovat järjestäytyneet perheiksi. Lapset ovat liittyneinä isänsä perheisiin, kunnes pystyvät elämään itsenäisesti ja muodostamaan kohta jo omia perheitään. (Rousseau, 1918, 39)

Rousseau vastustaa tästä perhekäsityksestä tai jumalallisesta oikeudesta johdettuja tyrannioita, kuninkaskuntia, joille kansalaiset eivät ole antaneet suostumustaan. Rousseau käy kritiikissään Thomas

Hobbesin ja Hugo Grotiuksen kimppuun ja syyttää heitä vallanpitäjien mielistelystä totuuden kustannuksella. (Rousseau, 1918, 41) Rousseau todistaa, että pelkkä voima tai jokin jumalallinen ilmoitus ei ole moraalinen oikeutus vapauden riistolle ja vallankäytölle toisia ihmisiä kohtaan.

Sopikaamme siis siitä, ettei voima tee oikeutta ja ettei ole velvollisuus totella muita kuin laillisia vallanpitäjiä. Näin palaa ensimmäinen kysymykseni yhä uudelleen (Rousseau, 1918, 43)

Rousseau päätelee, että ihmisten ainoa mahdollisuus voittaa vapautensa erilaisista heitä orjuuttavista valtarakenteista on liittymällä yhteen muodostaa sellainen voima, jota ei voiteta minkään mielivaltaisen voiman toimesta. (Rousseau, 1918, 51) Tämän yhteenliittymän - yhteiskuntasopimuksen - tarkoituksena on suojella kaikkien henkilöä ja omaisuutta. Tällä sopimuksella yhteiskunta on syntynyt.

Rousseau käyttää kansalaisten yhteisestä mielipiteestä nimitystä ”yleistahto”. Yleistahton tulee olla yksimielinen vain yhteiskuntasopimuksesta, eli yhteiskunnan perustamisesta. Sen jälkeen yleistahto ilmenee Rousseauun mukaan äänestyksissä, yleensä yksinkertaisen enemmistön riittäessä ilmaisemaan sen.

Kukin meistä asettaa yhteisesti henkilönsä ja kaiken voimansa yleistahton ylimmän johdon alaiseksi; ja me otamme kaikin jokaisen jäsenen kokonaisuuden erottamattomaksi osaksi. (Rousseau, 1918, 53)

Yleistahto on Rousseauun mukaan aina oikeassa ja jokaisen jäsenensä hyväksi, eli tavallaan erehtymättömän. Tämä asettaa mielenkiintoisen jännitteen Rousseauun koko yhteiskuntafilosofialle: toisaalta yhteiskuntasopimus on vapauttanut ihmiset mielivallalta, mutta samalla alistanut heidät enemmistön ehdottomaan valtaan, jonka päätöksiä ei saa kyseenalaistaa. Rousseauun näkemyksen mukaan kun yhteiskunnallinen ihminen toteuttaa vaistojensa ja viettiensä sijaan oikeuden ja sääntöjen rajoissa valinnanvapauttaan, hän on saavuttanut vapauden: se tekee typerästä, kehittymättömästä eläimestä älyllisen olennon ja ihmisen. (Rousseau, 1918, 59)

2.3.2 Ylin valtiovalta

Ylin valtiovalta muodostuu yleistahton käyttäjistä, eli kansasta kokonaisuudessaan. Ylin valtiovalta on Rousseauun mukaan määritelmänsä mukaan luovuttamaton. (Rousseau, 1918, 65) Ylintä valtiovaltaa

kansa käyttää lakien säätämiseen sekä hallituksen valitsemiseen. Ylin valtiovalta on myös jakamaton. Kun yleistahto on yleinen, se on kokonaisuuden, eli jokaisen tahtoa. Siksi sitä ei voi siirtää toisille tai sitä ei voi ottaa pois yhteiskunnan hajoamatta. (Rousseau, 1918, 67)

Ylin valtiovalta on Rousseau'n mukaan erehtymätön, eikä sillä ole rajoja: sillä miksi kukaan tekisi itselleen epäedullisia päätöksiä? Tämän määritelmän mukaan yleistahto on siis erehtymätön ja rajaton. Jokainen voi tietysti miettiä onko lopulta näin. Jos ihmiset voivat yksinkin erehtyä, niin eikö yleistahdonkin ole erehtyväinen? Johtaako yleistahdon rajoittamattomuus lopulta enemmistön mielivaltaisuuksiin?

Niin antaa myös yhteiskuntasopimus valtioruumiille ehdottoman vallan kaikkiin sen jäseniin nähden; ja juuri tällä yleistahdon ohjaamalla vallalla on, niin kuin olen sanonut, ylimmän valtiovallan nimi. (Rousseau, 1918, 72)

Yleistahdon ja yksittäisen vapaan ihmisen yksityinen tahto ovat monesti konfliktissa keskenään. Rousseau tulkitsee kuitenkin, että yleistahto on enemmän oikeassa, koska sen ratkaisut perustuvat yleisiin periaatteisiin, kun taas yksityinen tahto liittyy automaattisesti yksittäistapauksiin ja omiin etuihin.

Valtiovallan täytyy kuitenkin olla ehdottoman tasapuolinen jokaista kohtaan. Yleistahto saa päättää vain yleisellä tasolla laeista ja toimista, jotka vaikuttavat kaikkiin tasa-arvoisesti. Vain toimeenpanovallalla on oikeus ja velvollisuus tulkita näitä yksittäistapauksissa. Koko kansan yleistahto saa siis lähettää sotaan sitä itseään suojellakseen, mutta ei valita ketkä yksittäiset jäsenet lähtevät ja ketkä eivät.

Ylin valta, niin ehdoton, niin pyhä, niin loukkaamaton kuin se onkin, ei mene eikä voi mennä yli yleisten sopimusten rajojen ja että jokainen ihminen saa täydellisesti hallita ja vallita sitä, mitä nämä sopimukset ovat jättäneet hänelle omaisuutta ja vapautta; niin ettei ylin valtiovalta ole milloinkaan oikeutettu rasittamaan yhtä alamaista enemmän kuin toistakaan, koska silloin asia muuttuu yksityiseksi, jota se ei ole enää pätevä ratkaisemaan. (Rousseau, 1918, 76)

Yleistahdon ohjaus saa muotonsa lakien kautta. Lakien pitää siis olla yleisiä ja niiden pitää kohdella kaikkia tasapuolisesti. Rousseau käyttää laeista ilmaisua ”yhteiskunnallisen liittoutumisen ehdot”. (Rousseau, 1918, 83) Rousseau kutsuukin tasavallaksi valtioita, jota yleistahdon säätämät lait ohjaavat, riippumatta sen hallitusmuodosta. (Rousseau, 1918, 82)

Kuka sitten laatii lait? Yleistahto päättää niistä, mutta kuka valmistelee ne? Vastaus tähän jää hieman hämäräksi, vaikka Rousseau vastaakin siihen kirjassaan pitkästi. Lainlaatijan pitäisi olla riippumaton, pitäisi tuntea valtion olot, mutta ei saisi olla valtion kansalainen tai sen eduista riippuvainen.

Jokainen voi ymmärtää, että tällainen asetelma on lähes mahdoton. Rousseau toteaaakin, että ”Pitäisi olla jumalia antamassa lakeja ihmisille”. (Rousseau, 1918, 85) Näyttäisikin siltä, että kirjan rivien välissä lukeva viesti kertoisi, että Rousseau itsekin on mitä mainioin mies valmistelemaan lakeja eri maihin. Tämä toive toteutuikin hänen elämänsä myöhäisemmässä vaiheessa, kun hän sai tehtäväkseen laatia Puolalle perustuslain.

Lainlaadinnassa tavoitteena tulee olla vapautta ja tasa-arvoa kunnioittava lopputulos. Rousseau ohjeistaa, että lainsäädännöllä tulee pyrkiä tasoittamaan kansan ääripäitä: liiallisia rikkauksia ei pidä sietää, eikä myöskään köyhyyttä. Näitä tasoittamalla päästään tilanteeseen, jossa kannustetaan ja mahdollistetaan jokaisen itsestään huolen pitäminen mahdollisimman suuren vapauden siten vallitessa. (Rousseau, 1918, 101) Olojen voima pyrkii Rousseauun mukaan hävittämään tasa-arvoisuutta. siksi lainsäädännön avulla tätä on pyrittävä tasoittamaan.

2.3.3 Hallituksesta

Kuten sanottua, yleistahto ja siitä muodostuva ylin valtiovalta ei ole oikea taho hallitsemaan maata, tekemään ratkaisuja yksittäisissä asioissa tai tulkitsemaan lakia yksittäistapauksissa. Tähän tarkoitukseen tarvitaan hallitus. Rousseauin valtion ja ihmiskehon vertailussa lakiasäätävä ylin valtiovalta on mieli tai tahto ja hallitus on ruumis, eli voima. (Rousseau, 1918, 107-8) Rousseau kysyykin:

Mikä on siis hallitus? Välittävä virkakunta, joka on asetettu alamaisten ja ylimmän valtiollisuuden väliin avustamaan niiden keskinäistä yhteyttä ja jonka tehtävä on lakien toimeenpaneminen ja vapauden, sekä kansalais- että valtiollisen vapauden säilyttäminen.
(Rousseau, 1918, 108)

Rousseau käyttää tästä virkakunnasta nimitystä ”hallitusmiehet”, ”kuninkaat” tai koko virkakunnan yhteisnimenä ”ruhtinas”, personoimatta sitä keneenkään. Hallitus saa käskyt ja lait ylimmältä valtiotalta ja se sitten parhaansa mukaan niitä toteuttaa ylimmän valtiotalta palvelijana. Tästä erotuksesta on pidettävä tiukasti kiinni.

Rousseauin mukaan hallituksen voi järjestää monella eri tavalla ja erilaiset vaihtoehdot sopivat eri val-

tioille riippuen niiden koosta ja perinteistä. Yleissääntönä hän kuitenkin esittää, että suurella valtiolla on keskitetty monarkistinen hallitus, jopa vaalikuningas, pienellä valtiolla jopa koko kansan käsittävä demokraattinen kansankokous ja keskikokoisilla valtioilla aristokratia. Säännöllisten vaalien järjestäminen on paras tapa järjestää hallinto, jotta se on ylimmän valtiovallan kontrollissa tasaisin väliajoin.

2.3.4 Hyvästä ja huonosta hallituksesta

Rousseau määrittelee hyvän ja huonon hallituksen eroja eri tavoin. Hyvän hallituksen määritelmiä on Rousseau mukaan normaalisti yhtä paljon kuin arvioitsijoita. Hallituksen onnistumista kun usein mitataan kovin subjektiivisista lähtökohdista: miten hallituksen toiminta on vaikuttanut omaan elämään? Yleisemmistäkin näkökulmista voidaan valita niin erilaisia painotuksia, joista hallituksen onnistumista mitataan: yleinen turvallisuus, vapauksien toteutuminen, omistusoikeuden pysyvyys ja henkilön koskemattomuus esimerkkeinä. (Rousseau, 1918, 146)

Rousseau ehdottaakin objektiiviseksi mittariksi hallituksen onnistumisesta väestönkasvua:

Jos kaikki muut seikat ovat samat, niin ehdottomasti paras on se hallitus, jonka valtaa pitäessä asukkaiden lukumäärä eniten vahvistuu ja lisääntyy ilman vieraita apukeinoja, ilman kansalaisyhteisöjen jakelua, ilman siirtolaisuutta, kun taas kehnoin on se hallitus, jonka valtakautena kansa vähentyy ja kuihtuu. (Rousseau, 1918, 146-147)

Tämä sinänsä aika yllättävä mittari on tavallaan luonnollinen, mistäpä muusta pitkällä tähtäimellä kansalaisten yleisen hyvinvoinnin kasvun on voinut havaita kuin väestönkehityksestä? Hyvinvoivat ihmiset lisääntyvät ja lapset säilyvät hengissä kun ruokaa ja hyvinvointia riittää. Silloin asiat lienevät hoidettu hyvin – ainakin jos elintilaa riittää valtiossa. Nykyaikana väestökehitystä on taas tulkittu pikemminkin päinvastoin. Rousseauin mittareilla Afrikassa ja Aasiassa olisi vallan erinomaisia hallituksia, koska väestönkasvu on paikoin räjähdysmäistä. Ilmeisesti kuitenkin suurin vapaus on Rousseauin mielestä ihmisille vapaus lisääntyä.

Ylimmän valtiovallan täytyy pitää tarkasti silmällä hallitusta, sillä hallituksen turmeltuminen on Rousseau mukaan kuin luonnonlaki. (Rousseau, 1918, 148) Hallitusvalta pyrkii koko ajan taistelemaan vallan rajoista ylittä valtiovaltaa vastaan. Rousseau mukaan hallituksen turmeltuminen on yleisintä hallitusmuodon muuttuessa tai valtion hajotessa.

Jos ylin valtiovalta ei pidä hallituksen vallan rajoista huolta, valtio sortuu anarkiaan, hallitustavasta

riippuen joko oklokratiaksi, oligargiaksi tai tyranniaksi. Sellainen johtaa yhteiskuntasopimuksen päätymiseen, valtioruumiin kuolemaan ja vapauden katoamiseen.

2.4 Yhteenvedo vapaudesta yhteiskuntasopimusajattelun historiassa

Yhteiskuntasopimusajattelu oli luonnollinen ratkaisu valistuksen ajan filosofien ristiriitaiseen kysymykseen: miten taata järjestäytyneen yhteiskunnan luomat vapauden elementit ilman järjestäytyneen yhteiskunnan historialliseen luonteeseen liittyvään totalitaariseen vallankäyttöön ja mielivaltaa? Syntyi uusi ajatus: valta voisi olla kansalaisten käsissä palvelemissa heidän turvallisuutensa kasvun kautta syntyvää vapautta. Tämä valta voisi poistaa myös mielivaltaiset ja erilaisia etuoikeuksia palvelleet rajoitteet yhteiskunnasta.

Hobbes esittikin filosofian historiassa ensimmäisen kerran ihmisen yksilönvapaudesta loogisesti johdetun teorian yhteiskuntasopimuksesta. Leviathan onkin puutteistaan huolimatta länsimaisen liberaalin yhteiskuntateorian tärkeimpiä merkkipaaluja. Myöhemmistä yhteiskuntafilosoifeista valtaosan ajatukset pohjautuvat monilta osin Hobbesin ajatteluun, vaikka esimerkiksi John Locke on täysin päinvastaista mieltä luonnontilan käsitteestä.

Monelle Hobbesin ehdottoman vallan anto yksittäiselle suvereenille tuntuu oudolta ajatukselta vapauden näkökulmasta. Uskonkin että jossakin eri maailmantilanteessa sama Thomas Hobbes olisi tullut pohdinnassaan eri tulokseen. Hobbesin ajatukset ovat myös edelleen erittäin ajankohtaisia. Argumentaatio yksilön ja yhteiskunnan vastuun ja vapauden rajoista on aikakaudesta riippumatta poliittisen keskustelun ytimessä. Miten paljon yhteiskunnan on rajoitettava ihmisten vapautta ja oikeuksia, jotta ihmiset eläisivät mahdollisimman turvattua elämää? Milloin yhteiskunta puuttuu jo tarpeettoman paljon ihmisten elämään hyvässä tarkoituksessa? Näitä kysymyksiä päästiin kunnolla kysymään vasta kun ajattelu yhteiskuntasopimuksesta oli muodostettu.

Hobbesille keskeisiä käsitteitä olivat oikeudet ja velvollisuudet, lait ja vapaus. On helppo nähdä yhteys Hobbesin käsitteistön sekä esimerkiksi Isaiah Berlinin positiivinen ja negatiivinen vapaus jaottelun välillä. Myös nykyaikaisen yhteiskuntafilosofian klassikko, John Rawlsin *Oikeudenmukaisuusteoria* perustuu taustaoletuksiltaan hobbesilaiselle perinnölle. Rawlskin rakentaa teoreettista yhteiskuntasopimusta. Myös Rawlsin lähtökohta on yksilöiden oikeuksien turvasta Luulenpa, että Hobbeskin pitäisi Rawlsin teoriaa määrittelemäänsä ainoaan oikeaan moraalifilosofian piiriin kuuluvana.

Moraalifilosofi Alasdair MacIntyre näkee Hobbesin olleen keskeisessä roolissa valistuksen ajan yh-

teiskunta- ja moraaliteorian murroksessa. MacIntyre toteaa, että tuolloin keksittiin moderni minuuks ja keksittiin *yksilö*. (MacIntyre 2004, 84-85). Tuolloin moraalikeskustelu irtosi kontekstistaan: yhteisesti jaetun hyvän elämän käsitteen tilalle tuli yksilöiden mielivaltaiset halut ja päämäärät. Yhteiskunta lakasi olemasta orgaaninen kokonaisuus ja yhteisö sekä kutistui yksilöiden väliseksi yhteiskuntasopimukseksi, jossa ei ollut muuta päämäärää kuin yksilöiden välisen pienimmän nimittäjän löytäminen.

MacIntyren mukaan lähes kaikki nykyaikaiset yhteiskuntateoriat ovat perua tästä hobbesilaisesta yhteiskuntasopimuksen ajatuksesta, jossa vapaat ihmiset ovat ilman teoreettista yhteiskuntasopimusta kuin autiolle saarelle heitetty joukko toisilleen ventovieraita ihmisiä. Tämä lähtöoletus seuraa Hobbesista, Lockesta ja Machiavellista Rawlsiin ja Robert Nozickiin. (MacIntyre 2004, 293)

Will Kymlicka huomauttaa, että hobbesilaisen yhteiskuntasopimuksen luominen ei ole yhteydessä todellisuuteen ja siten aina altis kritiikille. Hobbesin kuvailemaa luonnontilaa, josta yhteiskuntasopimusta olisi lähdetty luomaan, ei ole koskaan ollut olemassa. (Kymlicka 2002, 61) Siksi kansalaiset tai hallitus ei voi sellaiselle olla alisteinen. Jos sellaista ei ole koskaan sovittu, sitä ei ole olemassa, ja jos se on hypoteettinen, se on moraalisesti vähämerkityksellinen.

Richard Dworkin kuitenkin argumentoi, ettei yhteiskuntasopimuksen käsitteen arvo olekaan sen tosiasiallisessa tai hypoteettisessa olemassaolossa. Pikemminkin se on väline, jonka avulla voimme tarkastella moraalisia premissejämme. Emme ajattele luonnontilan käsitettä yhteiskunnan historiallisena lähteenä tai velvoitteina kansalaisille ja hallituksille, vaan mallina yksilöiden moraalista tasa-arvosta. (Dworkin 1977, 152)

Kaiken kaikkiaan Hobbes antaa ymmärryksen ja kontekstin lähes kaikkeen sen jälkeen julkaistuun yhteiskuntafilosofiaan. Yhteiskuntaa on ennen Hobbesia perusteltu esimerkiksi antiikin kreikassa orgaanisena kokonaisuutena tai perheen laajempaan ilmenemismuotona. Yhteiskuntaa on myös perusteltu monarkin ja kansan välisenä luonnollisena auktoriteettisuhteena. Monesti myös jumalat on tuotu mukaan yhteiskunnan perusteluiksi, jolloin joko hallitsija on ollut suoraan jumalan jälkeläinen tai ainakin hän on saanut jumalalta oikeutuksen johtamistehtäväänsä. Hobbesin myötä koko valtion ja yhteiskunnan käsite muuttuu länsimaisen filosofian historiassa yksilön vapauden turvaamiseen tähtääväksi projektiksi.

Samalla tavalla John Locken merkitys länsimaisen liberaalin demokratian ja vapauskäsitteiden kehityksessä on kiistaton. Locken filosofia on ollut muokkaamassa Englannin ja Yhdysvaltojen poliittista järjestelmää ja siten se vaikuttaa lukuisan muun demokratian valtiollisiin ja hallinnollisiin perusteisiin.

Locken ajatukset ovat myös liberaalin ihmisoikeusajatusten perusteina. Myös Locken ajattelussa negatiiviset vapaudet näyttävät korostuvan. Locken ajan historiallisessa ja yhteiskunnallisessa tilanteessa positiiviset oikeudet eivät ole päällimmäisenä mielessä kun ihmisten perusvapauksissakin on suuria puutteita.

Locken ajatus yhteiseen hallintoon sitoutuneista ihmisistä, jotka hyväksyvät enemmistön tahdon ja ovat tarvittaessa moraalisesti oikeutettuja kumoamaan luonnollisia vapauksia rikkovan hallinnon, on demokraattisen hallinnon yhteiskuntateorian ajaton. Jokaisen yhteiskunnallisen ajattelijan on syytä tuntea Lockensa, jotta voi analysoida yksilön ja yhteiskunnan suhteen oikeudenmukaisuutta vapauksien ja ihmisoikeuksien näkökulmasta. Pohjoismaiselle hyvinvointivaltiolle Locken esittämä haaste on se, miten pitkälle hyvinvointivaltio voi positiivisten oikeuksien laajentamisen nimissä supistaa negatiivisia vapauksia esimerkiksi verottamalla aina vain enemmän?

Liberaalin demokratian kaksi kulmakiveä: yksilön vapauksien turvaaminen ja ajattelu yhteiskuntasopimuksesta toistuvat myös Jean-Jacques Rousseauin ajatuksissa, vaikka hän ehkä enemmän poikkeaa Hobbesista ja Lockesta. Rousseau vaikutti myöhemmin erityisen paljon Immanuel Kantin ja John Stuart Millin yhteiskuntafilosofiseen ajatteluun, miksei myös Karl Marxiin. On hankala keksiä Rousseauin jälkeen tullutta yhteiskuntafilosofiaa, joka ei olisi saanut vaikutteita Rousseauin ajattelusta.

Jo pian ajatustensa esittämisen jälkeen Rousseauin ajatukset olivat muokkaamassa Ranskan vallankumouksen henkistä pohjaa. Myöhemmin Rousseau oli ahkeraa lukemistoa, kun kansanvaltaisia ja tasa- valtaisia perustuslakeja kirjoitettiin. Karl Marxin yhteiskuntafilosofinen ajattelu perustui monelle Rousseauin ajatukselle, joten Rousseauin ajatukset ovat todellakin muokanneet maailmaa ja ihmiskohtaloita. Jopa 'Yhteiskuntasopimuksen' suomentaja J.V. Lehtonen suomensi sen vuonna 1918 nimenomaan ajatuksena antaa nuoren tasavallan valtiosääntökeskusteluun laajemmille kansanjoukoille mahdollisuuden tutustua Rousseauin ajatuksiin omalla kielellään.

Rousseau ei ole vain osa filosofian historiaa, vaan häntä tutkitaan ja tulkitaan yhä tänä päivänä nykytutkimuksen keinoin. Jännite, joka hänen yhteiskuntafilosofiassaan piirtyy näkyville yksilönvapauden ja totalitaarisen yhteiskunnan välille, jaksaa kiinnostaa yleisemmästäkin valtio-opillisesta näkökulmasta.

Vaikka jättäisi pois Rousseauin filosofian historiallisen merkityksen ja akateemisen nykytutkimuksen, puhuttelee Rousseau aivan itsessään edelleen myös nykylukijoita. Mikä on yhteiskunnan moraalinen sopimusperusta? Missä kulkee vapaan yksilön ja yhteiskunnan välinen raja päätöksenteossa? Millä

tavalla vähemmistön suoja toteutuu yhteiskunnassa ratkaisuja tehtäessä? Nämä ovat ajankohtaisia kysymyksiä, joihin Rousseauilla on sanansa sanottavana kahden ja puolen sadan vuoden takaa.

Kuten edellä esitetystä käy ilmi, oli yhteiskuntasopimusajattelulla keskeinen osa vapaus -käsitteen muotoutumisessa. Vapaus on siten luonteeltaan jotakin yhteiskunnallista. Se on ihmisen suhteen määrittelyä toisiin ihmisiin ja yhteiskuntaan. Mutta jo esitetyillä kolmella yhteiskuntasopimuksen tarpeesta samaa mieltä olevalla klassikkoajattelijalla käsitys vapauden luonteesta poikkeaa radikaalisti. Hobbes haluaa itsevaltaisen monarkin johtavan yhteiskuntaa. Rousseau on ehdoton demokraatti, mutta hänen demokratiansa on erehtymättömän enemmistön mielivaltaa ilman vähemmistön suoja.

Locke on selvästi näistä kolmesta nykyaikaisen länsimaisen yhteiskuntasopimuksen vapauskäsitteen määrittelijä. Hänen ihanteensa on osallistuvan demokratian ihanne, jossa hallituksilla ei ole oikeutta polkea ihmisten loukkaamattomia oikeuksia. Locke myös määritteli omaisuuden tavalla, joka määrittää käsitteitä vielä nykyäänkin. Tämän myötä onkin hyvä siirtyä pohtimaan kysymystä vapauden taloudellisesta ja eettisestä luonteesta. Ovatko nämä jotakin toisistaan poikkeavaa? Vai voiko toista olla ilman toista, kuten monet filosofit ovat myöhemmin määrittäneet?

3 Taloudellinen vai eettinen vapaus?

1700- ja 1800-luku olivat liberalismien kehityksen ja kukoistuksen aikaa, ainakin monen klassista liberalismia haikailevan tai ihailevan näkökulmasta. Liberalismi sai taloudellisessa mielessä ensimmäisen kattavan kokonaisuutensa Adam Smithin tuotannossa. John Stuart Mill taas jatkoi utilitaristien - isänsä James Millin ja Jeremy Benthamin utilitaristista ohjelmaa sekä loi kokonaisuutensa liberalismien laajemmalle eettiselle ohjelmalle.

Vaikka itse en näe suurta eroa vapauden ilmenemisellä yhteiskunnassa, oli sitten kysymys taloudellisista vapauksista ja omistusoikeudesta tai sellaisista perusvapauksista, kuten sananvapaudesta tai yhtiöläisistä oikeuksista, niin ymmärrän miksi niitä on tavattu tarkastella eri näkökulmista.

Tämän osion jaottelu taloudellisesta ja eettisestä vapaudesta perustuukin termejä myöten Kari Saastamoisen *Eurooppalainen liberalismi* (Juva 1998) teoksessa tekemää jaottelua keskittyen kahteen näiden suuntausten merkittävimpään ajattelijaan. Näistä taloudellinen vapaus tarkastelee vapauden työhön, yrittämiseen, omistamiseen ja sijoittamiseen liittyviä kysymyksiä. Termillä 'eettinen vapaus' Saastamoinen kuvaa kaikkia muita vapauden osa-alueita: mielipiteen- ja sananvapautta, poliittisia vapauksia sekä yleensä ottaen vapautta ajatella ja tehdä mitä haluaa kun vain on vapautta harrastaessaan louk-

kaamatta muiden vastaavia vapauksia.

Myöhemmin esiteltävistä ajatteliijoista erityisesti Friedrich Hayek pitää suorastaan mahdottomana näiden kahden erottamista toisistaan. Itsekin olen taipuvainen kaiken vapaudesta lukemani ja käsittämäni perusteella ajattelemaan että pitäisi olla yhtä vahvat perusteet taloudellisen vapauden rajoittamiseen valtion toimesta kuin vaikkapa sananvapauden. Siksi käytänkin monessa kohtaa tätä tutkielmaa taloudellisia esimerkkejä vapaudesta ihmisen ja yhteiskunnan ja sen eri jäsenten välillä. Sellaiset esimerkit ovat helppoja ja konkreettisia käsittää.

On silti huomattava, että vaikka periaatteessa ei pitäisikään taloudellisen ja eettisen vapauden välillä olevaa eroa suurena, niin niiden ilmenemismuodot poikkeavat hieman toisistaan. Toisaalta ymmärtämällä toista, voi helpommin ymmärtää myös toista. Adam Smith esittää seuraavassa kappaleessa esimerkin siitä, miten kaikkia hyödyttävät ja hyvinvointia parantavat innovaatiot syntyvät käytännölläheisesti mikrotasolla, kun ihmisillä on vapautta niitä mieltä ja toteuttaa, ja kun ne hyödyttävät keksijäänsä. Täsmälleen samalla tavalla pätee myös periaatteellisella tasolla Millin puolustus rajattomasta ajatuksen ja mielipiteen vapaudesta, joka lopulta hyödyttää kaikkia ymmärryksemme ja tieteen kehityksen myötä.

Taloudellisen vapauden teoria auttaa ymmärtämään meitä myös muun vapauden tuomaa lisäarvoa paremmin. Taloudellisen vapauden merkitys työnjaon lisääntymiseen, tuotannon kasvuun ja hyvinvoinnin lisääntymiseen on syytä ymmärtää ja siihen paneutua, jotta voi ymmärtää mitä vapaus todella merkitsee ja mitä se voi luoda ihmisten potentiaalın täysimääräisen hyödyntämisen kautta niin taloudellisesti kuin henkisesti mitattuna. Mutta lähdetään tutustumaan vapauden taloudellisen ja eettisen näkökulman suurimpiin uranuurtajiin aloittaen Adam Smithistä.

3.1 Adan Smith ja liberalismın taloudellinen perusta

Adam Smith on yksi suurimpia liberaalin valtio-opin, erityisesti poliittisen taloustieteen, kehittäjiä filosofian historiassa. Smith on myös ehkä yksi väärinymmärretyimmistä tai ainakin väärintulkituista tai -siteeratuista filosofeista. Smithin 'Kansojen varallisuus' on nykyaikaisen kansantaloustieteen ensimmäinen kattava perusteos, vaikka Smith ei ehkä sitä itse sellaiseksi tarkoittanutkaan. Smith koki itse tekevänsä ainoastaan huolellista filosofista tutkimusta työnjaon ja vaurauden perusteista.

'Kansojen varallisuus' on siten myös yleisen yhteiskuntafilosofian historian suurimpia teoksia, jonka tämä tarkkanäköinen ja laajaa tutkimustyötä tehnyt ajatteliija kokosi pitkän ajan kuluessa. Se muotoutui

vähitellen vuosikymmenten varrella hänen oppi-isänsä Francis Hutchenonin opetuksista, Smithin omista luennoista ja huolellisesta tutkimustyöstä sekä keskusteluista muiden samanhenkisten filosofien kanssa.

Tarkastelen Adam Smithin 'Kansojen varallisuuden' perusajatuksia työstä, pääomasta, työnjaosta ja varallisuuden kasvamisesta, joita hän esittää pääasiassa 'Kansojen varallisuuden' ensimmäisessä kirjassa. Näiden perusasioiden erottelu ja niiden väliset vuorovaikutussuhteet määrittelevät suuren osan siitä, miten kansantaloustieteen mikrotaloustiede nykyaikanakin ymmärretään.

Mielestäni Smithin tapa määritellä peruskäsitteiden filosofinen pohja luo hyvän pohjan esitellä hänen koko taloustieteellistä ja yhteiskunnallista ajatteluaan ja sitä, mitä ajatuksia se herättää nykyaikaiseen keskusteluun hyvinvoinnista ja vauraudesta.

Adam Smith syntyi vuonna 1723 Kircaldyssä, Skotlannissa tullintarkastaja Adam Smith vanhemman ja Margaret Douglasin lapsena. Lakimiehenä toiminut isä kuoli Adam nuoremman synnyinvuonna. Adam eli siten rakastavan äitinsä hyvässä hoivassa kohtuullisen varakkaina oloissa. (Weinstein, 2008, 1.a)

Adam Smith siirtyi paikallisesta koulusta kolmetoistavuotiaana Glasgow Collegeen, jonka edistyksellisestä ja innostavasta ilmapiiristä sekä erinomaisista opettajista kasvoi nuoren Adamin kiinnostus oppia ajattelemaan uudella tavalla. Erityisen tärkeäksi henkilöksi Smithin tieteellisessä kasvatuksessa nousi Francis Hutchenon niminen opettaja, jonka innostavat luennot olivat monien koko Adam Smithin elämään, ajatteluun ja kirjalliseen tuotantoon myöhemmin voimakkaasti vaikuttavia. (Weinstein, 2008, 1.a)

Hutchenon oli skottilaisen valistuksen yksiä varhaisia muotoilijoita ja edistäjiä. Hutchenon luopui ensimmäisenä latinan kielellä luennoimisesta ja alkoi luennoimaan oppilaille heidän omalla äidinkielellään. Hutchenonin ideologia oli sekä jumaluusopin että valtio-opin opetuksessa ajan henkeen suhteutettuna voimakkaan vapaamielinen, korostaen järjen vapautta ja uskonnollista optimismia. Hutchenon luennoi säännöllisesti myös taloustieteestä, pitäen työtä varallisuuden lähteenä ja todellisena arvon mittana – käsitys joka esiintyi voimakkaasti Smithin luennoissa ja teoksissa myöhemmin. (Weinstein, 2008, 1.a)

Skottilaisen valistusfilosofian toinen huippunimi, David Hume, oli Adam Smithille tärkein ystävä koko elämän ajan. Nämä kaksi älyn jättiläistä jakoivat ajatuksiaan ja kannustivat toisiaan yhä parempiin

saavutuksiin filosofisen tutkimuksen saralla. Tämä siitä huolimatta, että miehet olivat poliittisesti ja uskonnollisesti kovin eri mieltä elämän peruskysymyksistä. (Weinstein, 2008, 1.a)

Smith opiskeli Glasgow collegen jälkeen maisterintutkintonsa Oxfordissa, mutta sen henkinen pysähtyneisyys ja sulkeutuneisuus ahdistivat Smithiä. Tieteelliseltä ja henkiseltä kannalta köyhä kausi Oxfordissa oli kurja myös sosiaalisen elämän näkökulmasta. Syrjäisestä skottikylästä kotoisin oleva stipendiaatti ei saanut ystäviä tai sympatioita opiskelijatovereidensa joukossa. Hän tekikin Oxfordissa vain tutkintonsa, ei muuta, eikä valmistumisensa jälkeen enää koskaan palannut koko laitokseen. (Kaila, 1933, XVIII)

Smithin palattua Glasgow collegeen professoriksi hän pääsi takaisin toteuttamaan itseään, sai nauttia jälleen henkisesti rikkaasta sosiaalisesta elämästä ja hänen tuottava kautensa alkoi. Smith oli keskeisesti vaikuttamassa siihen, että lupaava itseoppinut nuori mekaanikko James Watt sai työtilat Glasgow Collegen alueelta, koska ei saanut muuten ammattikateuden ja ahdasmielisyyden vuoksi harjoitettua ammattiaan kaupungissa. James Wattista maailma kuuli vielä paljon. Watt kuului Smithin, Humen ja kemisti Joseph Blackin kanssa Glasgown kirjalliseen seuraan, joka oli intellektuellisesti hedelmällinen tieteellinen ja filosofinen keskusteluseura. (Kaila, 1933, XXIV-XXV)

Adam Smith elikin valistuksen ajan murroskohdassa, jossa uudet vapausaatteet olivat syntymässä ja Smith osaltaan oli niitä jälkipolvien näkökulmasta kehittämässä. Smith pääsi omakohtaisesti osaksi laajasta aikalaiskeskustelusta ja älyllisestä elämästä koko Euroopassa, matkustaessaan nuoren Buccleuchin herttuan kanssa tämän mentorina ympäri Eurooppaa. Tähän hänelle antoi mahdollisuuden hänen saamansa maine kirjasta 'The Theory of Moral Sentiments', jota Buccleuchin kasvatti-isänä toiminut siirtomaaministeri Charles Townshend piti nerokkaana teoksena. (Kaila, 1933, XXIX-XXX)

Juuri tällä matkalla, tylsistyttyään Ranskan Toulousessa, Smith aloitti 'Kansojen varallisuuden' kirjoittamisen, koostaen siinä luennoillaan käyttämää materiaalia kirjalliseen muotoon. (Kaila, 1933, XXXI) Tällä matkalla Smith tutustui Genéveissä Voltaireen, jota ihaili eniten aikalaisistaan sekä Pariisissa apotti Morellettiin, josta tuli hänen parhaita ranskalaisia ystäviään. Morellet oli taloustieteilijä ja ranskalaisia fysiokraatteja, joiden ajattelu taloustieteistä oli paljolti yhteneväinen Smithin kanssa. (Kaila, 1933, XXXIII-XXXIV)

Smithin palattua Ranskasta parin vuoden matkaamisen jälkeen, hän vietti puoli vuotta Lontoossa tutkimassa erilaisia kirjallisia lähteitä, ennen vetäytymistä takaisin synnyinkaupunkiinsa Kircaldyyn lähes vuosikymmeneksi. Hänen tarkka tieteellinen työnsä oli hänen nautintonsa, mutta hän sai myös

henkisiä virikkeitä ajoittaisilla matkoilla Glasgowiin ja Edinburghiin tieteilijäystäviensä luo. Erityisesti Humen kanssa Smith vietti paljon aikaa keskustellen ja kuullen kommentteja tutkimuksestaan. Tänä aikana hän viimeisteli 'Kansojen varallisuuden', joka ilmestyi vuonna 1776, kaksitoista vuotta kirjoittamisen aloittamisen jälkeen. (Kaila, 1933, XXXVI-XLI)

'Kansojen varallisuus' nousi heti suureen suosioon ja sen opit otettiin monilta osin heti käyttöön Iso-Britannian politiikassa. (Kaila, 1933, XLIII)

3.1.1 Kansojen varallisuus

Jokaisen kansan vuotuinen työ on se lähde, josta kansa perimmältään saa kaikki välttämättömyys- ja mukavuushyödykkeet, jotka se vuosittain kuluttaa; nämä ovat aina joko tämän työn välitöntä tuotetta tai tämän tuotteen avulla muilta kansoilta hankittuja
(Smith, 1933, 1)

Näillä sanoilla alkaa Smithin järkälemäinen teos. Ja tähän määritelmään hän myös palaa järjestelmällisesti pitkin teostaan. Vuosittain tehtävä työ – suoraan tai pääomiksi kasautuneena – on kaiken mitta Smithille. Pääomat, korko tai vuokratuotto ovat vain tämän työn joustavaa vaihtoa tai varastointia kehittyneen vaihdannan markkinoilla.

Kansan vauraus on sen vuosittain suorittama tai aiemmin säästöön jättämä työn määrä. Tätä varantoa kansa ja sen kansalaiset voivat sitten käyttää erilaisten tuotettujen hyödykkeiden hankintaan. Smith tutkii kansojen varallisuuden ensimmäisessä kirjassa sitä, mitkä tekijät vaikuttavat tuotannon kasvuun sekä mitkä tekijät vaikuttavat tuon varallisuuden jakautumiseen yhteiskunnan jäsenten kesken. (Smith, 1933, 2-3) Tuottavien työntekijöiden määrä on Smithin mukaan aina verrannollinen sen pääoman määrään, jolla heidän työnsä hankitaan.

3.1.2 Työnjako luo hyvinvoinnin kasvun

Työn johtoajatus säilyy keskeisenä kun Smith paneutuu tuotannon kasvun perimmäisiin syihin. Smith tunnistaa yhteiskunnan tuotannon kasvun perimmäiseksi syyksi vaihdantamarkkinoilla syntyvän tehokkaan työnjaon. Smith väentää lukijalleen rautalangasta, miten nuppineulatehtaan erikoistuneisiin työvaiheisiin eriytynyt työ tuottaa monisatakertaisen määrän lopputuotetta tismalleen samalla työpanoksella. (Smith, 1933, 6-8)

Sen työmäärän, jonka sama ihmisluku kykenee suorittamaan, suuri lisääntyminen työnjaon kautta johtuu kolmesta eri asianhaarasta: ensiksi jokaisen yksityisen työmiehen kätevyyden lisääntymisestä, toiseksi sen ajan säästämistä, joka yleensä kuluu hukkaan siirryttäessä yhdenlaatuisesta työstä toiseen, ja lopuksi lukuisten sellaisten koneiden keksimisestä, jotka helpottavat ja lyhentävät työtä ja tekevät yhden miehen kykeneväksi suorittamaan monen työn. (Smith, 1933, 10)

Kyseessä on siis ilmiöstä, jota nykyaikana kutsutaan tuottavuuden kasvuksi: erikoistuminen, prosessien toisto ja innovaatioiden kehittyminen tuovat tuotantoprosessit fiksummiksi. Tuottavuuden kasvulla on siis kovin vähän tekemistä työntekijöiden selkänahasta repimisen kanssa. Ihminen ei voi määräänsä enempää työtä tehdä, mutta työn tekemisen tavat voivat jatkaa kehittymistään yhä paremmiksi työtapojen, työvaiheiden ja näitä avustavan teknologisen kehityksen kautta.

Smith esittää mielenkiintoisen huomion työvaiheiden suorittamista helpottavien koneiden keksimisestä, eli nykykielellä ”innovaatioista”: Smith toteaa, että suurin osa pisimmälle jakautuneissa teollisuuksissa käytetyistä koneista ovat tavallisten työmiesten keksintöä. Eli innovaatiot syntyvät arjen tarpeesta ja halusta helpottaa työtään. Esimerkkinä Smith käyttää höyrykoneen automaattisen palautusventtiilin keksijää – pientä poikaa, jonka tehtävänä oli päästää ylimääräinen höyry pois venttiilin kautta paineen lähestyessä maksimiaan. (Smith, 1933, 13)

Ehkä parhaan hyödyn Smith löytää työnjaosta ja siitä seuraavan tuottavuuden kasvun tuomista mahdollisuuksista, kun hän huomaa että (sic!):

yhteiskunnan edistyessä tulee filosofiasta eli mietiskelystä kuten jokaisesta muustakin toimesta, erikoisen kansanryhmän pääasiallinen tai yksinomainen ammatti tai tehtävä. Kuten jokainen muu toimi, on sekin jakaantunut moneksi eri haaraksi, joista jokainen antaa työtä erikoiselle filosofiryhmälle eli luokalle; ja tämä toimen jakaantuminen filosofiassa, kuten jokaisella muullakin alalla, lisää taitoa ja säästää aikaa. (Smith, 1933, 14)

Kaiken kaikkiaan Smith argumentoi, että hyvin hallitussa yhteiskunnassa työnjaon seurauksena moninkertaistuva tuotanto saa aikaan yleisen hyvinvoinnin, joka jakautuu automaattisesti myös kaikkein alhaisimpiin kansanluokkiin saakka. Kun jokaisella työtä tekevällä on tuottavuuden kasvun myötä käytettävissä työtä yli oman tarpeensa, pystyy hän vaihtamaan työnsä tuloksia muiden töitten tuloksiin. Ja työtä riittää kaikille, koska jokainen teollisen yhteiskunnan tuote vaatii niin monta työvaihetta ja tuki-palvelua. Näin yltäkylläisyys leviää yhteiskunnassa. (Smith, 1933, 15)

Vapaus työnjaon kehittymiseen on oleellista vaurauden ja hyvinvoinnin syntymiselle. Vaurautta luova työnjako ei siis ole Smithin suunnitelmallista, ihmisten yhteiskunnallisesti suunnittelemaa toimintaa, vaan ihmisluonnon piirre ja automaattinen seuraus, jota ei saisi yhteiskunnan tai muiden ihmisten toimesta rajoittaa. Smithin mukaan taipumus vaihtoon ja kaupantekoon syntyy puhekyvyn ja järjen myötä. Tämä erottaa vapaat ihmiset muista eläimistä, jotka vaihtavat palveluksia vain vaistonvaraisesti, eivät suunnitelmallisesti. (Smith, 1933, 18-19)

Sivistynyt vaihtokaupan yhteiskunta rakentuu siten luonnostaan kun sitä ei erikseen estetä. Sellaisessa yhteiskunnassa jokainen tarvitsee toistensa apua. Sivistynyt yhteiskunta ei toimi ilman tätä yhteistointa. Työ, varallisuus ja vaihto tuovat tuon yhteiskunnan toimiessa kuitenkin riippumattomuuden, koska kukaan silloin ei tarvitse nojata tai luottaa muiden hyväntahtoisuuteen. (Smith, 1933, 19) Vapaus kaupankäyntiin on vaurauden jakaantumisen edellytys.

Tarjotessaan toiselle kauppaa, jokainen sanoo tähän tapaan: anna minulle, mitä minä tarvitsen, niin saat tämän, minkä sinä tarvitset; tämä on jokaisen tarjouksen tarkoitus, ja tällä tavoin me saamme toisiltamme verrattomasti suurimman osan tarvitsemistamme palveluksista. (Smith, 1933, 19)

Smith kuvaa tämän vaihtokauppajärjestelmän syntyä kuvitteellisella esimerkillä alkeellisesta metsästäjä-keräilijä yhteisöstä. Tällaisen yhteisön pääasiallinen toimeentulon lähde oli riistan metsästäminen jousilla ja nuolilla. Joku yhteisön jäsenistä oli luonnostaan tai kehittyi muita paremmaksi jousien ja nuolien valmistajaksi. Hänen oli luonteva alkaa valmistamaan niitä vähitellen myös muille yhteisön jäsenille. (Smith, 1933, 20)

Lopulta hänen ei kannattanut edes lähteä metsälle, koska hänen kannatti mieluummin valmistaa parempia metsästysvälineitä muille metsästäjille, jotka vaihtoivat niitä pyydystämäänsä riistaan, jota saivat enemmän uusilla, paremmilla metsästysvälineillään. Kaikki siis voittivat yhteisön työnjaon kehityksessä. Vastaava kehitys on helppo kuvitella yhteisön sisällä eteenpäin, kohti yhä monimutkaisempaa nykyaikaista yhteiskuntaa – koskaan pysähtymättä.

Smithin mukaan ihmisten luontaiset taipumukset eivät lopulta eroa niin paljon toisistaan kuin yleensä arkiajattelussa kuvittelemme. Enemmän on kyse erilaisista mielenkiinnon kohteista sekä työnjaon, vaihdon ja kaupanteon tuomasta mahdollisuudesta kehittää erilaisia inhimillisiä kykyjä. (Smith, 1933, 21)

3.1.3 Markkinoiden koko määrää hyvinvoinnin koon

Smithin mukaan mitä suuremmat ovat markkinat, joille työn hedelmiä voi vaihtoon laittaa, sitä pienemmiksi osiksi työ voidaan jakaa. Ja mitä pienemmäksi työ on jaettu, sitä suurempi on kokonaistuotanto ja hyvinvointi. Markkinoiden taas ollessa pienet, eivät kaikki voi keskittyä ainoastaan yhteen asiaan, sillä mahdollisuus vaihtaa työn ylijäämä heikkenee. Ja jos ei ole tarpeeksi toimijoita markkinoilla, on muutenkin yhden ihmisen tehtävä useampia asioita. Tämä pienentää keskimääräistä tuotantoa ja siten koko yhteisön keskimääräistä hyvinvointia. Markkinoiden pieni koko siis aiheuttaa kahdesta suunnasta ongelmia hyvinvoinnin kasvulle. (Smith, 1933, 23) Vapaus tehdä kauppaa ja vapaakauppa siis kasvattavat hyvinvointia.

Smith vertaa tilannetta erikokoisiin yhteisöihin. Smithin mukaan on olemassa ammatteja, joita voi harjoittaa vain suurissa kaupungeissa, näistä esimerkkinä kantaja. Pienissä kyläyhteisöissä taas, tai esimerkiksi maanviljelijän ammatissa täytyy harjoittaa useampaa tointa elantonsa pitimiksi.

Smith toteaaakin toimivien markkinoiden ja pitkälle viedyn erikoistumisen vaativan hyviä kulkuyhteyksiä, jotta ylijäämätuotanto voidaan kuljettaa laajemmille markkinoille. 1700-luvun Iso-Britanniassa ja muuallakin tämä tarkoitti luonnollisesti vesireittejä: jokia ja rannikkoja pitkin markkina-alueita on historiallisesti pystytty laajentamaan. Smith perustelee tätä teoriaansa kulttuurien kehitymisellä maantieteellisesti juuri tällaisissa paikoissa, joissa vesireitit ja –yhteydet ovat olleet hyvät. (Smith, 1933, 25-8)

Tämä markkinoiden koon sekä tuotannon- ja hyvinvoinnin kasvun logiikka on yleispätevää. Siksi suuremmat markkinat kasvattavat teoriassa aina hyvinvointia. Vapaakaupan kasvuun monesti liittyvät sosiaaliset ongelmat ovat pikemminkin yhteiskunnan nopean rakennemuutoksen aiheuttamia tai tulonjakoon liittyviä, eivätkä liity suoranaisesti vapaakaupan sisältöön.

3.1.4 Rahasta

Kehittynyt vapaa vaihto ei tietenkään voi olla ainoastaan tavaroiden ja palveluiden vaihtokauppaa, vaan tarvitaan kehittyneempiä vaihdon välineitä: rahaa. Teurastaja ei voi säilöä loputtomiin työnsä tuloksia, eli raakaa lihaa, vaan hänen on vaihdettava se nopeasti paremmin säilyviin tuotteisiin. Tämä vaihtokaupan optimointi tuotti lopulta monissa eri kulttuureissa saman lopputuloksen: vaihdon välineeksi muodostui kokoonsa nähden arvokkaat ja hyvin säilyvät metallit: rauta, kupari, hopea ja kulta. Vielä Smithin aikaan oli kuitenkin syrjäseuduilla aivan tavallista, että rakennusmies maksoi tavernassa

ateriansa ja kolpakollisen rautanaukoilla. (Smith, 1933, 29-30)

Metallien pitoisuuksien ja punnitsemisen vaiva saatiin pienemmään, kun yhteiskunnat tai valtiot alkoivat tekemään tämän määrämittäisesti sekä leimaamaan nämä tiedot standardikokoisiin metallipaloihin. Näin syntyivät kolikot. Pidemmälle rahan käyttö eteni, kun valtiot ja rahoituslaitokset ryhtyivät tarjoamaan velkapapereita – seteleitä - joita vastaan sai nostaa niiden hallussa olevia metalleita. Myös yksityisten velkapaperit ja niiden jatkomarkkinat loivat vaihdolle entistä paremmat toimintamahdollisuudet. Näin syntyivät rahoitusmarkkinat, joilla säästöön tehty työ – pääomat – pyrkivät haakeutumaan mahdollisimman tuottaviin hankkeisiin.

Smith erottaa ”arvo” sanan kaksi eri merkitystä: ”käyttöarvon” ja ”vaihtoarvon”. Käyttöarvo merkitsee esineen hyödyllisyyttä sinänsä ja vaihtoarvo sitä, kuinka paljon sillä voi vaihtaa vastineeksi toisia tavaroita. Nämä kaksi arvoa eivät kulje välttämättä käsi kädessä, päinvastoin, ne voivat olla suorastaan kääntäen verrannollisia. Smith valaisee tätä esimerkillä: veden käyttöarvo on meille kaikille erittäin suuri, voisi sanoa jopa elintärkeä. Sen vaihtoarvo on kuitenkin olematon. Sitä vastoin timantin käyttöarvo on kovin rajallinen, mutta sen vaihtoarvo on suuri. (Smith, 1933, 37)

Jokainen on rikas tai köyhä sen mukaan, missä määrin hän kykenee hankkimaan itselleen ihmiselämän välttämättömyys- ja mukavuushyödykkeitä sekä huvituksia. (Smith, 1933, 39)

Ihminen voi kuitenkin yhteiskunnassa hankkia vain murto-osan tuosta kaikesta kuluttamastaan suoraan omalla työllään. Suurimman osan hän joutuu työnjaon yhteiskunnassa hankkimaan toisten työllä. Ihminen on siis rikas tai köyhä sen mukaan, miten paljon hän voi vaihdon ja pääomien kautta hallita tuosta eri ihmisten yhteisestä työmäärästä. Työ on hyödykkeiden vaihtoarvon todellinen ja lopullinen mitta. Eli kaiken todellinen hinta ihmiselle on se työ ja vaiva joka kohteen hankkimiseen meni. (Smith, 1933, 40)

Vaihdannan tekee mielenkiintoiseksi se, että paitsi tuotteiden ja palveluiden hinnat, niin myös rahan arvo saattaa vaihdella. Siksi työn määrä on Smithin mukaan ainoa varma, niin kutsuttu kantamitta. Työn määriä voi olla kuitenkin vaikea vertailla keskenään. Erilaisiin töihin käytetyt ajat eivät välttämättä ole läheskään aina verrannollisia toisiinsa. Tunnin työ ammatissa, jonka opiskeluun on mennyt kymmenen vuotta voi olla arvokkaampaa kuin kuukauden ahertaminen yksinkertaisessa, jokaisen hallitsemassa toimessa. (Smith, 1933, 40)

Koska työpanosten vertailu on vaikeaa ja subjektiivista, on työn vaihdon löydettävä objektiivinen hintansa työmarkkinoilla, missä eri suoritteiden hinnat voivat määräytyä vapaasti. Raha on tässä kätevä vaihtoarvon mitta, mutta lopulta kuitenkin vain sen nimellinen mitta. Työn todellinen hinta on se määrä hyödykkeitä, joita hän saa työllään vaihdettua. (Smith, 1933, 41)

Esimerkiksi primäärihyödykkeistä viljan hinta vaihtelee suuresti johtuen säistä, sadosta ja työvoimakustannuksista. Samoin vaihdossa käytettyjen metallien hinta vaihtelee niiden markkinatilanteen ja esiintymien perusteella. Rahan arvo siis vaihtelee, kuten myös eri hyödykkeiden nimellisarvo. Työ on ainoa luotettava arvon mittari. (Smith, 1933, 43)

On niinmuodoin ilmeistä, että työ on ainoa yleinen, samoin kuin tarkka arvon mitta, eli ainoa kantamitta, johon voimme verrata eri hyödykkeiden arvoja kaikkina aikoina ja kaikkialla (Smith, 1933, 47)

3.1.5 Hyödykkeiden hinnoista

Miten hyödykkeiden hinta sitten muodostuu markkinoilla? Tähänkin Smith vastaa pitkällisesti, huolellisesti ja runsain esimerkein höystettynä. Kun työn vastineeksi on vaihdossa tai palkkana saanut erilaisia hyödykkeitä tai pääomia yli kulutuksensa säästöön, on niiden haltijalla silloin työpanosta ”varastossa”, jonka hän voi vapauttaa käyttämällä pääomia muiden työpanoksen ostamiseen.

Kun siis lähdetään käyttämään muiden työtä jonkin uuden hyödykkeen luomiseksi, tämän uuden hyödykkeen hinta määräytyy raaka-aineiden hankintakustannuksista, työntekijöille maksetusta palkasta ja työn teettäjän työhön sijoittaman pääoman voitto-osuudesta. Tämä pääoman tuotto kuuluu olennaisesti hintoihin. Ilman sitä ei kannata teettää muilla hyödykkeillä. Ja ilman että voitto on suhteessa pääoman määrään, ei kannattaisi investoida enemmän. (Smith, 1933, 62-3)

Pääoman voitot eivät ole Smithin mukaan tulkittavaksi erityiseksi työtuloksi valvomis- tai johtamistehävistä, vaan sen määräävät kokonaan pääoman arvo. (Smith, 1933, 63-4) Tätä hän havainnollistaa esimerkillä, että kun verrataan kahta tehdasta, joista toisen tuotanto on kaksinkertainen: valvomis- ja johtamistyö on kutakuinkin samankokoinen, riippumatta tehtaan tuotantokapasiteetista ja sitä muodin siitä saatavista voitoista, jotka siten näyttäisivät olevan yhteydessä käytetyn pääoman määrään, ei siinänsä ehkä tarpeelliseen johtamistyöhön. Tämän johtamistyönkin voi hoitaa palkkaamalla siihen soveliaan henkilön – ja edelleenkin voittojen lähteeksi paljastuu pääoman tuotto.

Yksi Smithin erottelema hyödykkeen lopullisen hinnan osatekijä on vielä 'maakorko', joka on tavallaan mahdollista nähdä myös pääoman voittokustannuksena. Tämä on vaikkapa maanomistajalle maksettava vuokra maan käytöstä viljelykseen. Nämä kaikki osatekijät – ei ainoastaan itse työn osuus – on mahdollista arvonmäärityksessä palauttaa työhön. Kaikki kehittyneen yhteiskunnan hyödykkeet lopulta jakautuvat näihin hinnan osiin: yhteen, kahteen tai kolmeen niistä. (Smith, 1933, 65-6)

Pääoman osuus tuotantoprosessissa on helppo ymmärtää kasvavaksi mitä pidemmälle jalostusarvo etenee ja mitä pienempiin osiin työ prosessissa jaetaan. Tällöin raaka-ainekustannukset nousevat – pitäähän korkean jalostusasteen tuotteiden raaka-aineiden olla jo esivalmisteltuja, joihin on siis upotettu jo paljon työtä. Samoin myös tuotantovolyyymien pitää kasvaa, sillä mitä useampaan osaan työvaihe jaetaan, sitä useampia työntekijöitä tarvitaan ja näiden yhdessä tuottama lopputuotteen volyyymi on jo suuri.

Pääomaa voi käyttää myös lainaamalla sitä tällaiseen hankkeeseen ryhtyvälle. Tällöin lainatulle pääomalle pitää saada tuottoa koron muodossa. Ja lainaajan sijoittaman pääoman tuottojen on oltava vastaavasti suuremmat kuin lainan korot. Tämä on omasta mielestäni analoginen työnjaon tuotannolle tuomiin hyötyihin. Myös pääoman ohjaaminen tuottoisimpiin hankkeisiin on tuottavuutta – ja siten lisäarvoa – sekä lopulta koko yhteiskunnan tuotantoa ja hyvinvointia kasvattava tekijä.

Kun siis yhteiskunnallisessa keskustelussa helposti moititaan, että rahoitusmarkkinat eivät itsessään tuota mitään, on keskustelu kovin lyhytnäköistä. Kun ymmärtää tuotantoprosessin osat Smithin kuvaamalla tavalla, on vapaan pääoman (eli varastossa olevan työn) suuntaaminen mahdollisimman tuottaviin hankkeisiin tärkeä osa hyvinvoinnin kasvattamista. Mahdollisimman tuottava hanke on nimittäin sellainen, jonka markkinat hinnoittelevat ihmisten tarpeiden mukaan siten että sieltä löytyy tyydyttämättömiä tarpeita tai alituotantoa.

Kaikki verot ja kaikki niihin perustuva tulo, kaikki palkat, eläkkeet ja kaikenlaiset vuosikorot saadaan loppujen lopuksi jostakin tai joistakin noista kolmesta alkuperäisestä tulo-lähteestä, ja ne maksetaan joko välittömästi tai välillisesti työpalkoista, pääomavoitoista tai maakorosta. (Smith, 1933, 69)

Kehittyneessä yhteiskunnassa on kovin vähän hyödykkeitä, joiden vaihtoarvo koostuisi pelkästään työstä, pääoman voiton ja korkojen muodostaen osan arvosta. Osa työstäkin jää pääomien kertyessä varastoon, josta sitä voi myöhemmin vapauttaa.

Smith jakaa hyödykkeiden hinnan luonnolliseen ja markkinahintaan. Luonnollinen hinta muodostuu keskimääräisistä palkka-, korko- ja voittotasoista. Todellista hintaa, eli hintaa jolla tuote myydään, nimitetään markkinahinnaksi. Poikkeamat näiden kahden hintojen välillä ohjaavat pääoma- ja työmarkkinoita suuntautumaan joko pois aloilta joilla markkinahinta on luonnollista hintaa alempi ja kohti aloja, joissa markkinahinta on luonnollista hintaa korkeampi. (Smith, 1933, 78)

Raaka-aineet ovat suhdanneherkempiä kuin pitkälle jalostetut tuotteet, koska niissä sää, sato ja muut sen kaltaiset tekijät vaikuttavat suuremmin hintoihin. Tällaiset hintavaihtelut iskevät joko palkkoihin tai korkoihin, harvoin kuitenkin maakorkoihin. Samalla tavalla vaikuttavat yllättävät muutokset kysynnässä tai muutokset harjoitetussa talouspolitiikassa. Luonnollista hintaa korkeampia hintoja pysyvästi voi saada ainoastaan erilaisilla monopoli-asemilla tai teollisuusalaisuuksilla, joista ei ole tietoa muilla markkinatoimijoilla. Samalla tavalla myös esimerkiksi poikkeuksellinen maaperä voi tuoda pysyvän korkeamman markkinahinnan Ranskan Champagnen maakunnassa tuotetuille kuohuviineille. (Smith, 1933, 78-9)

Alihintaa, eli luonnollista hintaa alempaa markkinahintaa, taas markkinoilla ei pitkään pysty olemaan, koska jonkun tuotannon tekijän saadessa luonnollista hintaa alemman tuoton tai palkan, se siirtyy muihin toimiin. (Smith, 1933, 81) Tai kuten Smith itse kiteyttää:

Luonnollinen hinta itse vaihtelee jokaisen osatekijänsä, palkan, voiton ja maakoron, luonnollisen tason mukana; tämä taso taas vaihtelee jokaisessa yhteiskunnassa tämän yleisen tilan, rikkauden tai köyhyyden, sen edistymisen, paikallaanpysymisen tai taantumisen mukaan. (Smith, 1933, 82)

3.1.6 Smithin vaikutuksesta

Smithiä on monesti luonnehdittu modernin kapitalismin henkiseksi oppi-isäksi. Tällainen ajattelu yksinkertaistaa ja ohjaa harhaan Smithin todellisia ansioita. Smith ei julista oppiaan ideologisesta näkökulmasta. (Weistein, 2008) Hän vain tarkkailee työn, pääomien ja markkinoiden todellista luonnetta ja niiden suhteita toisiinsa erittäin tarkkanäköisesti. On siten virheellistä päätellä Smithin olevan kirjoituksissaan työstä ja varallisuudesta ideologinen. Filosofisesti hedelmällistä keskustelua on pyrkä osoittamaan missä Smith on mahdollisesti väärässä.

Keskustelua on herättänyt erityisesti Smithin toisen pääteoksen 'The Theory of Moral Sentiments' ja 'Kansojen oikeus' väitetty erilainen ihmiskäsitys. Smithin moraaliteoreettinen näkemys näyttäisi ni-

mittäin olevan sellainen, jossa ihminen kuvataan altruistiseksi ja empaattiseksi yhteisölliseksi toimijaksi. Toisaalta Smithin talousteoriaa kuvataan ihmiskäsitykseltään hyvin egoistiseksi ja omaa hyötyä tavoittelevaksi. (Weistein, 2008)

Mielestäni tämä näennäinen ristiriita kumpuaa keinotekoisesta suppeasta ihmiskäsityksestä, jossa oletetaan että ihminen toimisi aina joko vain itsekkäästi tai vain toiset huomioon ottaen. Kyllähän ihmisen on yleisesti ottaen huolehdittava omasta ja perheensä toimeentulosta sekä elämän perusedellytyksistä ennen kuin voi hyväntekeväisyyttä ryhtyä harjoittamaan. Ja ei sekään, että pyytää palkkaa tai voittoa työstään niin paljon kuin mahdollista, poista sitä mahdollisuutta, että haluaa vaikkapa käyttää osan tästä palkastaan epäitsekkäästi toisten auttamiseen. Jos ihminen ei toimisi Smithin esittämällä tavalla markkinoilla vaikkapa työsopimusta neuvotellessaan, niin silloinhan antaisi vapaaehtoisesti osan työnsä arvosta työnantajalleen. Eikö ole moraalisesti oikeellisempaa ottaa oma oikeutettu osuus haltuunsa ja päättää itse mihin sen käyttää, antaa tai vaikka lahjoittaa?

Smith noudattaa 'Kansojen varallisuudesta' tutkimuksessaan mielestäni parhaan ystävänsä David Hume'n kuuluisaa moraaliväitteitä koskevaa oppia, 'Hume'n giljotiinia': "There is no ought in is", eli tosiasioista ei voi johtaa arvoväittämiä. Arvolausekkeiden pitää siis aina perustua johonkin moraaliseen tai eettiseen kantaan tai tuntemukseen, eikä tosiasian lausuminen ole arvokannanotto tai toisinpäin.

3.2 John Stuart Mill ja eettinen liberalismi

John Stuart Mill (1806-1873), oli englantilainen filosofi ja taloustieteilijä, jonka työn suurin anti on ollut moraalifilosofian, yhteiskuntafilosofian ja taloustieteen saralla. (Wilson, 2007) Millin näkemykset ovat muokanneet länsimaisten yhteiskuntien perustuslakeja ja poliittista ajattelua ja yli puolitoista vuosisataa. Myös Suomen valtiollisen aseman ja kansalaisten oikeuksien taustalla vaikuttivat jotkin Millin ajatukset aina itsenäistymiseemme ja ensimmäiseen perustuslakiimme saakka.

Myös Millin ajatukset ovat edelleen ajankohtaisia. Keskustelu yksilön ja yhteiskunnan välisestä rajanvedosta ja vapaudesta on jatkuvaa. Sitä paitsi demokraattinen poliittinen prosessi muistuttaa kaiken kaikkiaan Millin kuvailevaa sananvapauden määrettä: itse keskustelu on arvo sinänsä ja vastakkaiset kannat joko muuttavat vallitsevia totuuksia tai antavat niille epäsuorasti lisää todistusvoimaa. Onkin mielenkiintoista pohtia, mitä Mill mahtaisi sanoa nykyajan yhteiskunnallisista kysymyksistä.

Millin ajatukset olivat kuitenkin jatkumoa brittiläisten empiristien ja liberaalien, kuten John Locken, George Berkeleyyn, David Hume'n ja Jeremy Benthamin ajatuksille. Mill kuitenkin on tuon perinteen

eräänlainen huipentuma. Millin jälkeen ei tähän päivään mennessä ole pystytty hänen kokonaisesitystään liberaalista vapaudesta ylittämään, vaikka utilitaristista etiikkaa tai Millin liberalismia onkin muissa yhteiskunnallisissa esityksissä kritisoitu tai pyritty korvaamaan. (Wilson, 2007)

Yhteiskunnallista kokonaisesitystä ei voi laatia, ellei sen pohjalla ole jotakin moraaliseettistä näkökantaa inhimillisestä hyvästä ja sen toteutumisesta. Millillä tämän muodostaa utilitaristinen etiikka, jossa hän jatkoi hyvän ja moraalisen oikea etsimistä maksimaalisen onnellisuuden kautta. Mill jatkoi, tarkensi ja muokkasi erään oppi-isänsä, Jeremy Benthamin utilitarismia eteenpäin. (Heydt, 2006, 1. Biography) Millin utilitarismin käsitteleminen on kuitenkin niin laaja kokonaisuus, että pidättäydyn siitä tässä yhteydessä.

Mill teki mittavaa työtä myös muilla filosofian aloilla metafysiikasta tietoteorian kautta logiikkaan. Hänen teoksensa 'A System of Logic' oli pitkään alansa huippua. Mill puolusti radikaalia empirismia logiikassa ja matematiikassa esittäen, että matemaattiset ja loogiset periaatteet ovat kokemusperäisiä yleistyksiä, eikä a priori tietoa. Edistyksellisiä ajatuksiaan naisten tasa-arvoisesta asemasta yhteiskunnassa Mill esitteli teoksessaan 'The Subjection of Women'. (Heydt, 2006, 1. Biography)

John Stuart Mill syntyi 1806 sivistyneeseen perheeseen. Millin perhe ei ollut lähtökohdiltaan varakas tai yhteiskunnallisesti merkittävässä asemassa, vaan sen sosiaalinen asema perustui ainoastaan isän lahjakkuuteen ja uutteruuteen. Hänen isänsä James Mill oli aikanaan huomattava filosofi ja intellektuelli, joka seurusteli Britannian ja aikakautensa nerokkaimpien ja edistyksellisimpien ajattelijoiden kanssa. (Heydt, 2006, 1. Biography)

Isä Mill oli saanut suojelijoidensa avustuksella pappiskoulutuksen Edinburghin yliopistossa, joka oli 1700-luvun lopulla yksi edistyksellisimpiä opinahjoja. James Mill hakeutui pappisuraa kokeiltuaan Lontooseen, jossa hän elätti itsensä pienillä kirjoitustöillä. Vanhemman Millin julkaistua brittiläisen Intian historiaa käsittelevän teoksen, sai hän pysyvän työn Itä-Intian kauppakompaniassa ja pystyi elättämään suuren perheensä sekä hoitamaan heidän aikakauden näkökulmasta mittavan koulutuksensa. (Wilson, 2007, 1. Life)

John Stuart Mill saikin isänsä huomassa erinomaisen koulutuksen klassisissa sekä eurooppalaisissa sivistyskielissä, kreikkalaisessa ja roomalaisessa historiassa. Mill luki nuorena myös Newtonia, kansantaloustiedettä ja oikeusfilosofiaa. James Mill johti yhdessä utilitarismin kehittäjän Jeremy Benthamin kanssa filosofisten radikaalien ryhmää, jotka ajoivat oikeusjärjestelmän ja lakien rationalisointia, yleistä äänioikeutta ja kansantaloustieteellisen tiedon käyttämistä päätöksenteossa. Tämän henki-

sen pääoman myötä John Stuart Mill sai koulutuksensa kotona, ilman yhdenkään oppilaitoksen loppu-
tutkintoa tai koulutusta. (Wilson, 2007, 1. Life)

Mill kirjoitti jo nuorella iällä paljon artikkeleita filosofisiin, tieteellisiin ja liberaaleihin julkaisuihin ja oli perustamassa useita tieteellisiä seuroja, lukupiirejä ja lehtiä. Lehtiartikkelit olivat Millille keskeinen foorumi kehittää ajatuksiaan ja viedä niitä eteenpäin. Hän kirjoitti kriittisesti muun muassa Benthamin ja Coleridgen ajatuksista ja kehitti siinä sivussa omaa filosofista kokonaisnäkemystään, joita myöhemmin kokosi kirjoissaan yhteen. (Heydt, 2006, 1. Biography)

Millin pitkäaikaisen ystävän, työtoverin ja sittemmin vaimon, Harriet Taylorin vaikutus hänen työhönsä ja ajatteluunsa oli lähes yhtä suuri tai suurempi kuin isänsä ja Benthamin. Mill peri isänsä työn Itä-Intian kauppakompaniassa ja sai hyvin palkatun mutta kevyen työn kautta mahdollisuuden kirjoittaa. Vaimonsa kuoleman jälkeen hän tuli kansanedustajaksi. (Heydt, 2006, 1. Biography)

Millin työ käytännön politiikan parissa jäi yhteen vaalikauteen ja saavutukset olivat vaatimattomat. Mill tosin toteutti lyhyellä poliittisella urallaankin periaatteidensa mukaista politiikkaa. Hän teki muun muassa lakiesityksen sanan ”mies” korvaamisesta sanalla ”henkilö”, joka johti vilkkaaseen keskusteluun naisten oikeuksista, vaikka itse esitys hylättiin. Hän myös johti tutkintakomissiota, joka syytti Jamaikan kuvernööriä ylitiöpäisen raaosta otteista kukistaessaan mustien kapinaa. Mill kuoli 1873 Ranskassa, jonne hän vetäytyi eläkkeelle tiputtuaan parlamentista. Millin viimeiset sanat olivat tietävästi ”Tiedät, että tein tehtäväni”. Niin hän totisesti teki. (Heydt, 2006, 1. Biography)

3.2.1 Vapaus

Ainoa vapaus, joka nimensä ansaitsee, on se, että saamme etsiä onneamme omalla tavallamme emmekä yritä ryöstää muilta heidän onneaan tai estellä heidän yrityksiään saavuttaa sitä. Kukin on itse oman onnensa luonnollinen valvoja, sekä ruumiinsa että mielensä ja henkensä onnen. Ihmisille on enemmän etua siitä, että kukin saa elää mielensä mukaan kuin että hänet pakotettaisiin elämään niin kuin kaikista muista näyttää parhaalta. (Mill, 1982, 20)

Näin väkevästi Mill linjaa vapauden autuudesta yhteiskunnassa kirjassaan ’Vapaudesta’. ’Vapaudesta’ on Mill kirjoista se, jonka hän uskoi olevan pysyvimmällä tavalla filosofiaa ja maailmaa muuttava. ’Vapaudesta’ käsittelee kansalaisvapauksia ja yhteiskunnallisia vapauksia, eli sitä alaa, jolla yhteiskunnan on oikeutettua käyttää valtaa yksilöä kohtaan. (Mill, 1982, 9)

Vallan ja vapauden historiassa on Millin mukaan suurimman osan aikaa ollut kyse erilaisten tyranniiden tai aristokratioiden ajasta, joissa nämä ovat hallinneet lähinnä omaksi edukseen, jättäen valtaosan vapaudet poljettavaksi periaatteessa mielivaltaisesti. Yksilöt ovat jopa alistuneet tämän vallan alle, luopuen osasta vapaudestaan vapaaehtoisesti, jotta säästyisivät joutumasta vielä suuremman mielivallan alle. On siis tavallaan suostuttu yhden valtiaan edes jollakin tavalla ennustettavan mielivallan alle, jotta on saatu järjestystä elämään ja mahdollisuus edes osittain toteuttaa itseään.

Oman aikansa järjestäytyneemmän ja jo joiltakin osin kansanvaltaisen yhteiskunnan yhtenä suurimmista uhkista Mill näki enemmistön mielivallan, eräänlaisen satunnaisten mielipiteiden vallan.

Sitä paitsi kansan tahto merkitsee käytännössä väestön enemmistön ja toimeliaimman osan tahtoa, enemmistöä tai niitä jotka ovat onnistuneet pääsemään enemmistöksi tunnustetuiksi. Kansa saattaa niin muodoin haluta sortaa jotakin osaansa ja varokeinot ovat yhtä välttämättömät tätä kuin mitä tahansa muuta vallan väärinkäyttöä vastaan. (ibid. 12)

Mill ei hae tällaisesta kansan enemmistön laillisesti tekemistä mielivaltaisista päätöksistä yhtään sen ylevämpiä esimerkkejä kuin Sokrateen ja Jeesuksen kohtalot. Molemmat tuomittiin kansan enemmistön tahdon mukaisesti jumalan pilkkaamisesta ja nuorison turmelemisesta, vaikka kenellä, jos ei näillä kahdella suurella, olisi päinvastoin oikeus kansan mitä syvimpään kunnioitukseen ja arvostukseen. (ibid. 31-2)

Mill näkeekin, että yksilön vapaus yhteiskunnan vallankäyttöä vastaan on lukittava niin perusteellisesti yhteiskuntasopimuksella tai perustuslain tasolla, että mikään hetkellinen enemmistön mielipide tai vallan vaihdos ei pysty ihmisen vapautta sortamaan. Millin mukaan vapaus on ihmisen rikkomaton oikeus ja sitä paitsi monella tapaa yhteiskunnan ja ihmiskunnan suuri etu myös kokonaisuudessaan.

Tosin ei ajatuksen vapautta vaadita yksinomaisesti tai pääasiallisesti edes synnyttämään suuria ajattelijoita. Päinvastoin, on yhtä välttämätöntä ja välttämättömämpääkin saattaa keskinkertaisia ihmisiä kykeneviksi kohoamaan siihen henkiseen suuruuteen, johon heidän voimansa riittävät. (Mill, 1982, 41)

Mill rakentaa yksilön ja yhteiskunnan vallankäytön oikeudenmukaisen rajanvedon yhden ainoan periaatteen varaan. On toki huomautettava, että tavallaan lähes koko muu osa kirjasta on täsmennyksiä ja

poikkeuksia tähän periaatteeseen, mutta pidettäköön tätä Millin ajattelussa yleissääntönä, jonka mukaan yhteiskunnan perusta tulee rakentaa ja jonka mukaan tulee toimia sellaisissa yleisissä tai uusissa tapauksissa, joita ei ole muualla hänen kirjoituksissaan tarkemmin määritelty tai positiivisessa lainsäädännössä säädetty.

Tämä periaate on se, että ainoa päämäärä, joka oikeuttaa ihmisiä yksityisesti tai yleisesti sekaantumaan lähimmäisensä toimintavapauteen on itsepuolustus. Ainoa päämäärä, jonka saavuttamiseksi voidaan oikeutetusti käyttää valtaa jonkun sivistyneen yhteiskunnan jäsenen yli vastoin hänen tahtoaan, on tarkoitus estää muita (häntä) tuottamasta tälle (muille) vahinkoa. Hänen oma fyysinen tai moraalinen etunsa ei ole riittävä syy. Häntä ei saa oikeudenmukaisesti pakottaa tekemään jotain tai olemaan tekemättä sen vuoksi, että hänelle olisi parempi tehdä niin vain siksi, että se tekisi hänet onnellisemmaksi tai että muiden mielestä olisi viisaampaa ja vaikka oikeampaakin tehdä niin. Näillä syillä hän kyllä saattaa varoittaa toista, keskustella tämän kanssa, vakuuttaa tai taivuttaa häntä, mutta ei pakottaa eikä kohdella häntä millään pahalla, jos hän toimii toisin. (Mill, 1982, 17)

Haluaisin huomauttaa lukijalle, että teoksen suomennoksessa on tässä kohtaa melko kohtalokas virhe. Alkuperäistekstissä tekstilainauksen toisen virkkeen loppu menee ”to prevent harm to others” (Mill, 1859, 51), eli oikea suomennos olisi ”estää häntä tuottamasta muille vahinkoa”. Virhe suomennoksessa tekee koko Millin kirjan tärkeimmästä kohdasta sekavan, jopa täysin päinvastaisen, mitä Mill tarkoitti. Onkohan monelta suomalaiselta lukijalta mennyt yli vuosisadan ajan tämä Millin ydinajatus ohi johtuen Niilo Liakan vuoden 1891 suomennoksesta? Kuten tutkielman alussa totesin, olen halunnut käyttää teosten suomenkielisiä käännöksiä kun niitä on ollut tarjolla. Tämä valinta on innostanut minua harkitsemaan joidenkin klassikkoteosten osalta uusintasuomennoksen työstämiseen ryhtymistä.

Virhe on siinä mielessä kohtalokkaassa paikassa, että tässä kohdassa Mill nimittäin määrittelee ”vahinkoperiaatteensa”, joka on siis hänen yhteiskunnallisen ajattelunsa pääsääntö. Tähän vapauden määritelmän sisältyy kuitenkin useampikin inhimillisen vapauden alue: ihmiselle kuuluva vapaa omatunto, vapaus valita omat elämän päämääränsä sekä vapaus yhdistyä toisten kanssa tai olla yhdistymättä.

Mill ei vetoa vahinkoperiaatteessaan mihinkään abstraktiin hyvän olemukseen, vaan se perustuu rationaaliseen jokaisen hyödyn tavoittelun maksimointiin rajoittamalla yksilöiden vapautta vain toistensa vastaavilla vapauksilla. Millin mukaan näin varmistetaan yksilön ja koko ihmiskunnan suurin kehitys.

Kuten Mill aiemmassa lainauksessa toteaa, hän uskoo jokaisen ihmisen kehityskykyyn ja potentiaaliin,

joka vain kasvaa ihmiskunnan kehityksen myötä oikeissa olosuhteissa. Mill kuvaa ihmisyyden käsitystään seuraavasti:

Ihmisluonto ei ole kone, mallin mukaan rakennettava ja joka voidaan panna tekemään juuri sille määrättyä työtä, vaan puu jonka tarvitsee kasvaa ja varttua joka puolelle niiden sisällisten voimien suunnan mukaan, jotka tekevät sen eläväksi olennoiksi (Mill, 1982, 65)

Suurin ongelma, joka Millin vahinkoperiaatteeseen sisältyy, on tietenkin mikä käsitetään tällaiseksi vahingoksi. Mill sivuaa kysymystä eri konteksteissa ja esimerkkien avulla, mutta ei pysty tekemään siitä mitään kattavaa yleistystä. Missä menee oman tekemisen ja toisten tekemisiin välillisestikin puutumisen raja? Onko liiallisesta alkoholinkäytöstäni haittaa vain minulle? Onko julkinen alastomuus Millin mukaan sallittua?

3.2.2 Mielipiteenvapaus

Jos koko ihmiskunta, yhtä ainoaa ihmistä lukuunottamatta, olisi samaa mieltä ja tuo yksi ainoa olisi vastaan, ihmiskunta ei olisi sen paremmin oikeutettu vaientamaan tätä yhtä henkilöä kuin tämä olisi oikeutettu vaientamaan ihmiskuntaa, jos hänellä olisi siihen valta. (Mill, 1982, 24)

Mill aloittaa yksityiskohtaisemman vapauden puolustuksensa ajattelemisen ja keskustelemisen vapaudesta. Mill näkee, että perustuslaillisissa valtioissa ei ole lähtökohtaista pelkoa varsinaisen painovapauden menettämisestä, mutta vapauden nujertamisen välineet ovatkin moninaisemmat.

Mill näkee, että ilmaisunvapaus on yhteiskunnallisen vapauden ydin. Sen kautta voidaan huolehtia myös muiden vapauksien toteutumisesta ja säätämisestä. Vastaavasti sananvapauden heikentyminen mahdollistaa myös muiden vapauksien polkemisen.

Tämän lisäksi sananvapaudella on koko yhteiskuntaa hyödyttävä utilitaristinen ominaisuus: tiede, tieto ja niistä tehdyt johtopäätökset ovat jatkuvat julkisen keskustelun ja kritiikin kohteena. Mill kuvailee tätä siten, että jos uusi mielipide osoittautuu oikeaksi, on saatu tilaisuus vaihtaa erehdys totuuteen. Toisaalta kokonaisuudessaan väärä mielipide voi olla joiltain osiltaan oikeassakin, jolloin se kehittää to-

tuutta.

Jos taas esitetty näkemys osoittautuu vääräksi, kirkastuu ja vahvistuu vallitseva näkemys. (Mill, 1982, 24) Tämä pitää tosiasiat ja totuuden eläväisinä ja keskustelun alaisina, eivätkä ne jähmety ainoastaan dogmaattisiksi opinkappaleiksi. (Mill, 1982, 42) Kaikissa tapauksissa siis koko yhteiskunta voittaa. (Mill on aiemmin osoittanut, että totuus on aina lopulta parempi kuin välineenä käytetty hyödyllinen epätotuus.) Mill kirjoittaakin, että:

Varsinainen paha vaientamisessa on se, että siten ryöstetään ihmiskuntaa, niin hyvin jälkimaailmaa kuin nykyistekin sukupolvea, ja vielä enemmän niitä, jotka siitä mielipiteestä poikkeavat kuin niitä, jotka sitä kannattavat (Mill, 1983, 24)

Mill vetoaa myös jokaista sivistynyttä ihmistä ymmärtämään sen sokraattisen perinteen, että historia on opettanut meille tosiasioiden ja vallitsevien totuuksien muuttuvan tai vähintäänkin tarkentuvan tieteen kehityksen ja tiedon kasvun myötä. Sokrateshan totesi, että ainoa asia jonka hän varmasti tietää, on se, että hän ei tiedä juuri mistään mitään. Mill julistaakin tällaiset muiden mielipiteitä väheksyvät tai vastustavat ihmiset inhimillisen terveen järjen vastaiseksi.

Kieltäytyminen kuuntelemasta jotain mielipidettä sen tähden, että on vakuuttunut sen virheellisyydestä, on yhtä kuin otaksuminen, että oma varmuus on sama kuin ehdoton varmuus. Kaikki keskustelun vaientaminen on oman erehtymättömyyden otaksumista. (Mill, 1982, 25)

Ehdotonta totuutta ei siis ole, mutta mielipiteitä, erityisesti perusteltuja pitää olla ja ne on suorastaan tuotava julki. Millin mukaan jokaisella ihmisellä on moraalinen velvoite tähän. Ne, jotka eivät näkemysnä tuo julki, ovat raukkamaisia. Sillä vain näin ihmiskunnan ymmärrys kehittyy ja säilyttää itsekorjaavan luonteensa. Yhteiskunnat, jotka tätä keskustelua ja mielipiteiden kirjoa vaientavat, ovat tuomittu surkastumaan.

Tässä yhteydessä Mill tuo esille jo aiemmin mainitsemani esimerkit Sokrateen ja Jeesuksen teloittamisesta enemmistön mielipiteen tuella ja laillisesti. (Mill, 1982, 31-2) Tästä Mill vetää johtopäätöksen, että ajattelun ja mielipiteenvapauden täytyy olla niin pyhää, että sitä ei saa edes yhteisellä päätöksenteolla loukata. Muuten olemme tuomittuja teloittamaan aina kaikkein suurimmat ja edistyksellisimmät ajattelijamme.

Mill tuo ajatuksen- ja sananvapautensa myös uskonnollisen suvaitsevaisuuden ja monikulttuurisuuden kontekstiin. (Mill, 1982, 45-9) Vaikka Mill viittaakin tässä yhteydessä aikalaiskeskusteluun eri kristil-

listen kirkkokuntien välillä, sekä niiden veriseen historiaan Euroopassa, on suorastaan herkullista nähdä samojen argumenttien ja oivallusten kuvaavan myös nykyisenä globaalina aikakautena kulttuurien ja erityisesti uskontokuntien välistä jännitettä maailmassa. Samuel Huntingtonin uhkaavat visiot kulttuurien yhteentörmäyksestä olisi varmasti vältettävissä milliläisellä suvaitsevaisuuden ja vapauden ajattelulla.

Mill vetää tästä yhteiskunnallisen diskurssin välttämättömyydestä myös valtio-opillisia johtopäätöksiä. Hänen mielestään on selvää, että yhteiskunnassa tarvitaan sekä vanhoillinen järjestyspuolue että edistys- ja uudistuspuolue. Näiden välinen dialogi vie yhteiskunnallista kehitystä eteenpäin. (Mill, 1982, 53)

Totuus elämän suurissa riitakysymyksissä on siinä määrin vastakkaisuuksien yhdistämistä ja sovittelua, että harvoilla on riittävästi kykyä ja tasapuolisuutta ratkaisussaan edes lähentelemään oikeaa: ja siihen on päästävä kiivaan taistelun kautta toisilleen vihamielisten lippujen alla taistelevain välillä. (Mill, 1982, 54)

Mill myös nimeää julkisen keskustelun vastaisten rikosten listan. Näillä hän tarkoittaa menetelmiä, joilla ei pyritä totuuteen tai tuomaan omaa näkemystään julki, vaan ainoastaan sotkemaan keskustelua. Raskaimpina rikoksina hän pitää sofistista todistamista, faktojen tai todisteiden salaamista, asian perusteiden vääristämistä ja vastakkaisen mielipiteen väärin esittämistä. (Mill, 1982, 59) Poliitikot vaikuttaisivat olevan aika rikollista porukkaa Millin silmissä.

3.2.3 Yksilöllisyys menestystekijänä

Millille yksilön vapaudet eivät ole siis pelkkiä välineitä yhteiskunnalliseen utilitaristiseen hyvään. Vapaus, yksilöllisyys ja yksilön kehitys ovat myös moraalinen normi hyvälle elämälle ja ihmisyydelle. Mill lainaakin Wilhelm von Humboldtia:

Ihmisen tarkoitusperä so. se, mitä iankaikkiset ja muuttumattomat järjen käskyt sille määräävät, eikä se, mitä vaihtelevat ja ohimenevät halut mieleen tuovat, on hänen kykijensä korkein ja sopusointuisin kehittäminen täydelliseksi ja yhtenäiseksi kokonaisuudeksi” (Mill, 1982, 63)

Mill ei tarkoita yksilöllisyydellään, etteikö ihmisiä pitäisi opettaa ja kouliu nuorena, miksei vanhemmallakin iällä. Päinvastoin, oppi ja ihmiskunnan tieto on jaettava ja kerrottava kaikille. Mutta kypsytneen ihmismielen on käytettävä oppimaansa, kyseenalaistettava ja oltava kriittinen. Pelkkä kirjaviisas

tietäjä on Millin mukaan ainoastaan kuin opetettu apina.

Tällainen henkilökohtainen punnitseminen ja valinta kasvattavat ihmisen käsitys- ja arvostelukykyä sekä kekseliäisyyttä – luovuutta, jos nykypäivän sanoihin Millin ajatuksen pukisi. (Mill, 1982, 64) Mill vertaa henkisiä kykyjä lihaksiin, jotka harjaantuvat ja pysyvät kunnossa ainoastaan ahkerassa käytössä.

Tämä punnitseminen tekee ihmisestä myös hyveellisen. Oman elämänsä päämäärien harkittu valinta johtaa tähän. Siksi yhteiskunnan on kannustettava ihmisten käyttämään näitä puoliaan yksilöllisesti. Millin mukaan ihmiset eivät tee pahaa sen tähden, että heidän halunsa on väkevä, vaan siksi että heidän omatuntonsa on heikko. (Mill, 1982, 65)

Sama suuri herkkyys, joka tekee persoonalliset vietit eläviksi ja voimallisiksi, on myös se lähde, josta kiihkoisin rakkaus hyveeseen samoin kuin myös ankarin itsekuri nousevat. Viljelemällä niitä yhteiskunta täyttää velvollisuutensa ja suojelee etunsa – eikä hylkäämällä ainesta, joista sankarit ovat tehdyt, (Mill, 1982, 65)

Mill näkee, että joillakin alkeellisilla kehitysasteilla olleissa (tai olevissa?) yhteiskunnissa on ollut perusteltua luoda tiukempia sääntöjä ja saada lujaviettiset miehet kuriin, mutta kehittyneissä ja sivistyneissä yhteiskunnissa kukoistuksen avain on päinvastainen: miten ruokkia ja kannustaa ihmisiä luovuuteen.

Mill toki toteaa, että iso osa ihmisistä on sellaisia, jotka eivät suuremmin vapauttaan käytä Millin esittämällä tavalla. He vaipuvat sovinnaisuuteen omasta valinnastaan tai kykyjensä rajallisuudesta johtuen. Mill kuitenkin osoittaa, että on myös näiden ihmisten etu, että yhteiskunta kannustaa yksilöllisyyteen ja vapauteen. (Mill, 1982, 69)

Kaikkien viisaiden ja ylevien tuumien alku lähtee ja täytyy lähteä yksityisistä, tavallisesti ensin yhdestä yksilöstä. Keskin kertaisen ihmisen ansio ja kunnia on kyetä seuramaan tätä alkuunpanoa, voida tajuta viisaita ja yleviä ajatuksia sekä antaa johtaa itsensä silmät avoinna niitä kohti. (Mill, 1982, 72)

Mill näkee juuri yksilöllisen luovuuden arvostamisessa suurimman selittävän tekijän kansakuntien ja kulttuurien tiedolliselle ja taidolliselle kehitykselle sekä toisaalta niiden taantumiselle. Esimerkkinä Mill käyttää Kiinaa. Kiina on ollut vuosituhanten aikana useaan otteeseen kaikkein kehittynein yhteiskunta, mutta Millin aikana Kiina oli taantunut paikalleen suhteessa muihin. Mill näki tämän syyksensä, että kollektiivisuus oli ottanut yhteiskunnassa vallan tyytyväisyydentunteen levitessä. (Mill, 1982, 76-7) Mitähän mieltä Mill mahtaisi olla tämän päivän Kiinasta?

Siksi vapauden ja yksilöllisyyden puolustamiseksi käytävä taistelu ei ole kerran voitettu, vaan se on jatkuvaa sotaa vapautta vastaan automaattisesti taistelevia voimia ja kollektiivisuutta puoltavaa hyvän olon tunnetta inhimillisen kehityksen edetessä.

3.2.4 Vapauden rajoista

Huolellisen ja kyltymättömän vapauden puolustuksen jälkeen Mill palaa takaisin yhteiskunnan tehtäviin ja vapauden rajoihin. Missä sitten loppuu ihmisen valta ja missä yhteiskunnan valta alkaa Millin mukaan? Mill tekee suorastaan naivilta kuulostavan rajauksen: yksilölle kuuluu se osa elämää, joka koskee pääasiallisesti sen etuja ja yhteiskunnalle se osa, joka koskee pääasiallisesti yhteiskunnan etuja. (Mill, 1982, 80)

Mill ei ole yhteiskuntasopimusteoreetikko Locken ja Hobbesin perinteen mukaan. Hänelle yhteiskunnan tai valtion synnyllä tai järjestäytymisen tavalla ei ole niin paljon merkitystä kuin sen kyvyllä kunnioittaa yksilön loukkaamatonta vapautta. Mill määrittelee yksilöiden velvollisuuksia yhteiskuntaa kohtaan vastineeksi sen suojelusta. (Mill, 1982, 80)

Ensimmäinen sääntö vapauden rajoille on tietenkin vastaavien vapauksien tunnustaminen muille, tai kuten Mill asian muotoille ”ettei loukkaa kenenkään muun etuja”. Toinen sääntö on se, että jokainen kantaa kohtuullisen osansa yhteiskunnan taakasta ja uhrauksista, joita se tekee jäsentensä hyväksi, heitä puolustaakseen. Näihin ehtoihin yhteiskunta on Millin mukaan oikeutettu pakottamaan jäsenensä. Toisen etuja rikkovan toimiin siis saa puuttua harkitusti ja vapautta puolustavan periaatteen mukaisesti. Ihmisen omiin asioihin ei yhteiskunnan pidä puuttua.

Mill käyttää tämän esitettyään voimakkaan puheenvuoron sen puolesta, ettei tarkoita muiden etuihin puuttumattomuudella sitä, etteikö ohjeita saisi tai jopa pitäisi antaa. Mill suorastaan tuomitsee välinpitämättömyyden toisista. Toisten parhaasta tulee keskustella ja kantaa huolta. Pakottaa vain ei saa ihmisiä asioissa, jotka kuuluvat heille itselleen. (Mill, 1982, 81)

Vapaus ei tarkoita myöskään mielivaltaista käyttäytymistä. Mill näkee että on toisten ja yhteiskunnan velvollisuus puuttua ja jakaa tarvittaessa jopa ”siveellisiä rangaistuksia” vääränlaista käyttäytymistä kohtaan. Vääränlaista käyttäytymistä Mill luettelee pitkä litanian: pelokkuus ja kasimielisyys keskinäisissä asioissa; etevyytensä ruma ja alhainen käyttäminen sekä itsekäs kieltäytyminen suojelemasta lähimmäistä vääryyttä vastaan.

Myös näihin johtavia mielentiloja on kitkettävä määrätietoisesti. Näitä ovat: mielenlaadun julmuus ja pahaluotoisuus; inhottava kateus; teeskenteleväisyys ja epärehellisyys; vihastuminen joutavista asioista

ja ylenmääräinen katkeruus; vallanhimo; ahneus; ylpeys ja itsekkyyt. (Mill, 1982, 83-4) Näitä kohtaan tulee osoittaa ”siveellistä paheksumista”.

Ihmisen haitalliseen käyttäytymiseen yhteiskunta saa Millin mukaan puuttua silloin kun se on selvästi haitallista hänen läheisilleen, kuten vaikkapa mielisairaana, juoppouden tai muun vastaavan asian ollessa kysymyksessä. (Mill, 1982, 86)

Lyhyesti sanoen: missä on selvä vääryys tai selvä vääryyden uhka yksityistä tai yleisöä kohtaan, niin asia ei kuulu vapauden alaan, vaan siveellisyyden ja lain. (Mill, 1982, 87)

Samalla tavalla yhteiskunnalla on vastuu taata kaikille sen lapsille koulutus, jotta lapset voivat oppia ja kasvaa yhtä korkealle tasolle kuin yhteiskunta on. Näin heitä edistetään uudelle tasolle omalla työllään ja tekemisellään. (Mill, 1982, 87 ja 109-10)

Mill hyväksyy myös kaupankäynnin rajoittamisen. Kauppa on hänen mielestään selvästi yhteiskunnallista toimintaa. Esimerkkinä Mill käyttää vaikkapa alkoholin myynnin rajoituksia, joilla taataan yhteiskunnan järjestyksen säilyminen. Millin mielestä tällöin ei rajoiteta myyjän vapautta, vaan ostajan ja kuluttajan. (Mill, 1982, 94)

Kauppa on yhteiskunnallinen toimi. Ken ottaa myydäkseen yleisölle jonkinlaista tavaraa, koskettaa sillä muiden ihmisten ja yleensä yhteiskunnan etuihin. (Mill, 1982, 99)

Vaikka Mill painottaa, että hinnan ja laadun suhteen markkinoiden on toimittava vapaasti, on yhteiskunnan puututtava petoksiin ja väärennyksiin sekä huolehdittava kuluttajansuojasta. Esimerkiksi myrkyjen myynti on kiellettyä, jos niillä ei ole muuta käyttötarkoitusta kuin murha. Muihin käyttötarkoituksiin soveltuviin myrkyllisiin aineisiin on taas asetettava varoitustarrat ihmisten suojelemiseksi.

Poliisilla pitää myös olla valtaa sen verran, että se pystyy ehkäisemään tapaturmia ja rikoksia myös ennalta. (Mill, 1982, 100) Tässä on kuitenkin oltava Millin mukaan erityisen varovainen, koska ennaltaehkäisyn nimissä on helppo luiskahtaa myös ihmisen aidon yksilönvapauden rajoittamisen puolelle. Jos siis tulevasta vaarasta tai rikoksesta ei ole varmuutta, on tyydyttävä vain varoittamaan ihmistä.

Millin yhteiskunnassa puututaan yhteiskunnan toimesta myös sosiaalisiin kysymyksiin, eli tuotetaan positiivisia vapauksia ja oikeuksia. Sosiaalisin perustein saadaan puuttua esimerkiksi työntekijöiden oloihin terveydellisissä seikoissa sekä vaarallisten töiden teettämisen suhteen. (Mill, 1982, 99) Samalla tavalla sosiaaliset peruspalvelut on huolehdittava siten, että kukaan ei jää hoidotta tai heitteille. (Mill, 1982, 117)

Kaiken tämän järjestämiseksi yhteiskunta voi puuttua ihmisten vapauteen sekä järjestää nämä asiat keräämällä tarvittavat resurssit heiltä. Mill kannattaa ”osallistumiseksi” kutsumassaan verotuksessa periaatetta, jossa kunkin osallistumisen mahdollisuus otetaan huomioon. Erityisen hyvänä verona Mill esittelee haittaverot, joista Mill ottaa esimerkiksi alkoholin myynnin verottamisen. (Mill, 1982, 105)

3.2.5 Millin vaikutuksesta

Kuten sanoin jo Milliä koskevan osion alussa, John Stuart Millin ajatukset ovat tänä päivänä vähintäänkin yhtä relevantteja kuin hänen ne kirjoittaessaan. Kun katsoo yhteiskunnallista kehitystä ja sen suurta aaltoliikettä Millin päivistä saakka, ei voi olla yhtymättä Millin käsitykseen, että hänen tarkoittamansa sivistyneen yksilönvapauden puolustaminen on loputonta taistelua totalitaarisia aatteita, välinpitämättömyyttä ja mukavuudenhalua kohtaan.

Millin erottaa aiemmista liberalismiin yhteiskuntateoreetikoista näkökulmaero yhteiskunnan rakentamisen ja ihmisten vapauksien toteutumisen välillä; Siinä missä Hobbes ja Locke muotoilivat yhteiskuntasopimuksen ja tarkat hallinnolliset säännöt, joiden pohjalta inhimillinen vapaus voi yhteiskunnassa toteutua, katsoo Mill asiaa päinvastaisesta suunnasta: Millin mukaan vapauden periaatteiden kunnioittaminen on tärkeintä hallintomuodosta riippumatta. Hallinto ikään kuin muokkaantuu vapautta tukeväksi, kun vapautta ylläpidetään ja arvostetaan.

Mill viittaa tässä amerikkalaisiin, joissa edellisellä vuosisadalla syntynyt vapauden ja uskonnollisen suvaitsevaisuuden kulttuuri teki selvästikin vaikutuksen Milliin. Hän kirjoittaakin:

...samaa ovat amerikkalaiset siviilialoilla: jätäpä heidät ilman hallitusta, niin jokainen amerikkalaisyhdistys kykenee tekaisemaan jonkinlaisen ja hoitamaan sitä, tai mitä muuta julkista puuhaa tahansa, riittävällä intellegenssillä, järjestyksellä ja päättäväsyydellä. Tällaisen juuri tulee jokaisen vapaan kansan ollakin; ja tähän kykenevä kansa on varma vapaudestaan. (Mill, 1982, 115)

Mill ei ollut käsitykseni mukaan mikään puhdasoppinen klassinen liberaali tai libertarianisti, kuten nämä termit yleisimmin käsitetään. Millin ajatuksiin sisältyi paljon moderneja sosiaaliliberaaleja ajatuksia, vaikka klassisen liberalismiin periaatteet ovatkin Millin kirjallisessa tuotannossa etusijalla. Liberaalista maailmankuvasta katsoen 1800-luvun puolivälissä oli vielä selvästi enemmän tehtävää negatiivisten perusvapauksien turvaamiseksi ja saavuttamiseksi, eikä positiivisia mahdollisuuksia luovat vapaudet olleet ensisijaisina edistettävänä. Esimerkiksi kirkon ja muitten auktoriteettien asema oli edelleen ylikorostunut.

Myös Millin utilitarismi voisi ansaita laajemman käsittelyn, mutta se ei ole aiheemme kannalta yhtä keskeinen. Yksi lainaus silti sallittakoon Millin kirjasta 'Utilitarismi'. Lainaus kertoo utilitarismin moraalisen kriteerin, perusteen yksilönvapaudelle. Mikä onkaan vapauden tarkoitus Millille?

Onnellisuus on ihmisen toiminnan ainoa päämäärä, ja kyky edistää tätä päämäärää on kaiken inhimillisen toiminnan arviointiperuste. Tästä taas väistämättä seuraa, että onnellisuuden on oltava moraalisuuden kriteeri. (Mill, 2000, 61)

3.3 Yhteenveto Smithin ja Millin vaikutuksesta vapauskäsitteeseen

Miten nämä kaksi suurta vapausajattelijaa sitten vaikuttavat liberalismien historiassa, nykypäivässä ja vapaus-käsitteen eri tulkinnoissa? Paljonkin. Smith on edelleen talousliberalismin keskeisin edustaja. Itse asiassa koko kansantaloustiede perustuu paljolti sille ajattelulle markkinoiden vaikutussuhteista, jotka Smith ensimmäistä kertaa siinä mittakaavassa esitti. Mill taas esitti niin kutsutun eettisen liberalismien alalla edelleen kattavimman kokonaisesityksen. Näistä molemmista teoksista olisi paljon enemmän ammennettavaa tänä päivänäkin.

Millin liberaali yhteiskunnallinen tuotanto on kuitenkin aikaansa edellä monessakin asiassa. Hän kannatti naisten täydellistä tasa-arvoa miesten kanssa sekä halusi varmistaa julkisen vallan toimesta tarpeelliset koulutusmahdollisuudet jokaiselle riippumatta syntyperästä ja varallisuudesta. Mill uskoi, että hänen vapauden filosofiansa oikein toteutettuna takaisi inhimillisen tiedon ja sivistyksen kasvun, sekä henkilökohtaisen vapauden ja hyvinvoinnin jokaiselle.

Millin mielestä onkin tärkeää puolustaa uskonnollista suvaitsevaisuutta sekä mielipiteen- ja ajattelunvapautta aina ja kaikissa maailmantilanteissa. Mill oli nykyisyydestäkin katsottuna oikeassa. Millin jälkeen ovat monet sivistyneet yhteiskunnat suistuneet autoritääristen järjestelmien alaisuuteen usein juuri siksi, että hiljainen sivistynyt enemmistö ei ole uskaltanut, viitsinyt tai jaksanut toimia.

Millin yhteiskuntamalli olisi siten paljon enemmän kuin yövartijavaltio: oikeus- ja poliisilaitos olisi ennaltaehkäisevä, kauppaa valvotaan ja kuluttajansuojasta huolehditaan. Ennen muuta Millin yhteiskunta tarjoaisi kaikille negatiivisten vapauksien lisäksi myös mittavasti positiivisia oikeuksia ja vapauksia: oikeuden koulutukseen, kunnan työoloihin ja sosiaalihuoltoon jokaiselle yhteiskunnan jäsenelle. Tämä ajattelu vapauksista on vallitseva länsimaissa tänäkin päivänä.

Mitä tekemistä sitten Smithin taloudellisella teoriolla lopulta on vapauden sisällön kanssa? Smithin koko oppi pohjaa kaiken varallisuuden perustamiseen työhön: sen aina tehokkaampaan suorittamiseen

ja varallisuuden kasvuun työnjaon kehittyessä ja markkinoiden mahdollistaessa tämän. Työtä voi myös varastoida pääomiin, rahaksi, vapauttamaan työtä myöhemmin tarvittaessa tuottaviin toimiin, aloille joissa ihmisillä on tarpeita. Raha tuo vapautta säästää työnsä hedelmiä myöhemmäksi. Raha mahdollistaa pitkän tähtäimen suunnittelun ja monipuoliset päämäärät elämässä. Siksi raha ja sen ymmärtäminen on keskeinen asia liberalismille ja vapaudelle.

Kun Smith siis tutkimuksessaan osoittaa työn, tuotannon ja vaurastumisen lisääntyvän mitä vapaampaa kaupankäynti on, ja mitä suurempi vapaan markkinan alue on, niin sillä ei ole mitään tekemistä mielihyvän tai ideologian kanssa. Se on työn luonteesta johdettu tosiasia. Näitä tekijöitä voi vastakkaisella tosiasia-argumentoinnilla halutessaan pyrkiä kumoamaan. Mutta sen väittäminen, että se olisi ideologinen tai arvoasetelma, ei pidä paikkansa. Voisikin tiivistää, että Smithin moraaliteoriaan liittyvä työ koskee Humen giljotiinin moraaliväittämien puolta ja kansantaloustieteellinen tutkimus tosiasioita.

Smithin teoria oli myös vastaus aikanaan hallitsevaan merkantilismiin kansantaloustieteellisenä teoriaana. Merkantilismi pyrki tulleilla, kaupan sääntelyllä ja viennin edistämällä pitämään ulkomaan kauppatasetta voitollisena, ja siten vaurastuttamaan kansaa. Smith osoittaa yksinkertaisilla esimerkeillä ja markkinoiden rakenteen läpikäynnillä, että kestävä vaurauden lähde on päinvastainen toiminta: vapaa kauppa kasvattaa parhaiten tuottavuutta luo siten eniten hyvinvointia. Mitä laajempi markkina-alue on, sitä suurempi hyvinvoinnin potentiaali syntyy työnjaon edistyessä. Mitä enemmän kilpailua, sitä tehokkaammin tavaroita ja palveluita tuotetaan markkinoille ja sitä kautta yhteenlaskettu aineellinen hyvinvointi ja ihmisten valintojen vapaus kasvaa.

Smithin opit otettiin käytäntöön jo heti hänen teoksensa ilmestymisen jälkeen Iso-Britanniassa. Useampikin pääministeri ammensi politiikkansa johtajatukset Smithin teorioista. Suuri osa Englannin ja Iso-Britannian teollisesta vaurastumisesta ja parisataavuotisesta maailmanmahdista perustui paljolti Smithin oppeja seuraavaan talousihmeeseen. (Kaila, 1933, XLVIII) Smithin opit ovat edelleen brittiläisessä politiikassa perusasioita.

Eikä Smithin vaikutus talouspolitiikassa rajoitu vain Iso-Britanniaan, vaan ympäri maailman tänä päivänäkin vallitseva ajattelu vauraudesta ja sen kasvusta perustuu näihin neljännesvuosituhat sitten kirjoitettuun ajatuksiin. Tämä kehitys on johtanut satojen miljoonien ihmisten elämän vapautumiseen sorrosta tai taloudellisesta pakosta. Siksi ei ole liioiteltua lukea Adam Smith maailmanhistorian vaikutusvaltaisimpien liberaalien yhteiskuntafilosofien joukkoon.

II Nykykeskustelu vapaudesta

Käyn tässä tutkielmani toisessa osassa läpi 1900-luvulle käytyä keskustelua vapaudesta kahden eri kappaleen ja neljän eri ajattelijan näkemysten kautta. Ensimmäisessä kappaleessa tarkastelen toiseen maailmansotaan johtaneiden kehityskulkujen ja itse sodan aiheuttamaa murrosta liberalismiin vapaus – käsitteeseen Isaiah Berlinin ja Friedrich Hayekin ajatusten pohjalta. Toisessa kappaleessa taas luon katsauksen John Rawlsista alkaneeseen liberalismiin nykykeskusteluun hänen ja Robert Nozickin ajatusten jännitteiden kautta. Tämä jännite on säilynyt liberalismiin sisältökeskustelussa jo 40 vuotta.

1900-lukua jaksottavat maailmansodat ja niihin johtaneet kehityskulut. Ei olekaan sattumaa, että kolme neljästä tässä osassa esittelemästäni ajattelijasta sai suurimmat filosofiset vaikutteensa juuri totalitarismiin johtaneista kehityskuluista tai II maailmansotien kauhuista. Isaiah Berlin ja Hayek pohtivat sodan aikana totalitarismin syvintä olemusta suhteessa vapauteen. John Rawls koki itse sodan kauhut palvellessaan Tyynellä valtamerellä.

Vapaus ja liberalismi kärsivät jo ennen maailmansotia eräänlaisen kaksivaiheisen haaksirikon siirryttäessä 1800-luvulta 1900-luvulle. Molemmissa tapauksissa liberalismista ja vapaudesta tehtiin syntipukki tapahtumille, vaikka olisi perustellumpaa todeta, että ongelmat johtuivat taloudellisen vapauden yksipuolisesta toteutumisesta sekä liberalistisen kehityksen väistämättömästä hitaudesta.

Oli selvää, että 1800-luvun teollistumisen jälkeinen kapitalistinen yhteiskunta esimerkiksi Englannissa jätti suuret työläisten massat vain murusten varaan teollisen tuotannon tuomasta uudesta hyvinvoinnista. Tuloerojen räjähdysmäinen kehitys näytti siltä, että osa ihmisistä jäi kurjuuteen toisten vaurastuessa. Mutta kuten Harisalo ja Miettinen kirjoittavat:

On totta, että 1900-luvun mittapuun mukaan ihmisten elintaso oli alhainen, olosuhteet tehtaissa huonot tai jopa hirvittävät, omistajat ja esimiehet tyranneja, asunnot surkeita ja kaupungit slummeja. Yhtä totta on, että liberalismi ei aiheuttanut näitä olosuhteita. Ne olivat sellaiset jo ennen liberalismia ja ne selittyvät yksinomaan esikapitalistisen aikakauden käytännöillä. (Harisalo-Miettinen, 1997, 20)

Itävaltalainen taloustieteilijä ja filosofi Friedrich Hayek on kuvannut tätä prosessia osuvasti. Hayekin mukaan on itsestään selvää, että inhimillinen vapaus, joka alkoi valistuksen aatteista ja realisoitui kaupankäynnin kasvun myötä sinetöivät kehityksen liberaalin länsimaisen mallin mukaiseksi ihmis- ja

yhteiskuntakäsitykseksi. Seurauksena oli räjähdysmäinen tuotannon, hyvinvoinnin, tieteen ja sivistyksen kasvu, jolle ei loppua näkynyt. Hayekin sanoin:

Kaikkialla, missä esteet ihmisilyn vapaalle harjoittamiselle poistettiin, ihminen pystyi nopeasti tyydyttämään tarpeensa, joiden määrä kasvoi jatkuvasti (Hayek, 1995, 42).

Yhteiskuntafilosofinen keskustelu oli melko vähäistä koko 1900-luvun alkupuoliskon. Myös liberalismi oli henkitorissaan ja eli lähinnä taloustieteen itävaltalaisen koulukunnan piirissä. Tarvittiin uutta paradigmaa liberaaliin yhteiskuntafilosofiaan ja vapauteen. Tämän keskustelun avasi John Rawls 'Oikeudenmukaisuusteoriallaan' (*A Theory of Justice*, 1971). Rawls päätti antaa jo Platonin määrittämälle hyvän yhteiskunnan määrittävälle arvolle, *oikeudenmukaisuudelle*, uuden sisällön. Tavoitteena oli luoda teoreettisella tasolla yhteisesti hyväksytty uusi moraalinen pohja yhteiskuntasopimukselle: Rawlsin vastaus oli oikeudenmukaisuus reiluna pelinä.

Rawlsin avauksesta alkoi nykypäivään ja varmasti myös tulevaisuuteen jatkuva keskustelu vapauden ja oikeudenmukaisuuden luonteesta. Ensimmäisen painavan vastaväitteen ja vaihtoehdon Rawlsin oikeudenmukaisuuskäsitykselle esitti Robert Nozick teoksessaan *Anarchy State and Utopia*, jossa hän puolusti vain mahdollisimman laajat negatiiviset vapaudet takaavaa yhteiskuntasopimusta kaikkein oikeudenmukaisimpana. Nozickin ajatuksen mukaan todellinen oikeudenmukaisuus toteutuisi vain kun täysin rajoitteista vapaat ihmiset voisivat tehdä haluamiaan sopimuksia ja pitää kaiken työnsä hedelmistä itsellään.

Tutustutaan Rawlsiin ja Nozickiin hieman tarkemmin, kunhan otamme selvää, mitä heidän edeltäjiin oli sanottavana. Isaiah Berlinillä oli oma näkemyksensä vapaudesta ja sen lajeista. Tarkastelemme myös mitä Friedrich Hayek ajatteli vapauden luonteesta ja sen menettämiseen johtavista kehityskuluista.

4 Liberalismi 1900-luvun murroksen jälkeen

Koko 1900-luvun alkupuolisko oli siten vapauden kannalta masentavaa aikaa liberalismien historiassa. Yhteiskuntafilosofinen keskustelu oli laimeaa. Vapauden puolustaminen ja sen määrittely oli hajanaisista keskustelua taloustieteen ja filosofian välimaastossa.

Suuria puheenvuoroja ennen 1970-lukua tällä saralla oli vain muutama. Yksi oli taloustieteilijä Friedrich Hayekin filosofinen työ vapauden puolustamiseksi totalitaristisia aatteita vastaan, erityisesti hänen

toisen maailmansodan aikana kirjoittamansa 'Tie orjuuteen'. Toinen huomionarvoinen vapauden lajeja määrittelevää työtä tehnyt filosofi oli Isaiah Berlin, jonka vapauden määritelmä negatiivisen ja positiivisen vapauden välillä on tämänkin työn kannalta keskeinen.

Friedrich Hayekin mukaan liberalismien menestys oli yksi sen rappeutumisen syy. Kun aineellinen hyvinvointi kasvoi, kasvoi vielä sitäkin nopeammin tarpeet ja halu jakaa sen hedelmiä. Ihmiset alkoivat suhtautua yhä kärsimättömämmin epäkohtiin, joita kehityksen toivottiin poistavan.

Tähän yhtyi ärtymys niitä kohtaan, jotka käyttivät liberalismien retoriikkaa puolustaakseen täysin muuhun perustuvia etuoikeuksiaan. Epäkohdat, joihin alettiin kiinnittää huomiota, eivät olleet liian liberalismien syytä, pikemminkin sen puuttumisen joillakin aloilla ja sen kehittymättömyys täyteen mittaansa. (Hayek, 1995, 44-5)

Nämä ongelmat johtivat osaltaan kuitenkin sosialismin nousuun sekä saksalaisen konservatiivisen ja nationalistisen autoritarismin nousuun. Ensimmäinen maailmansota ja 1920-luvun lamakausi johtivat yhä uusiin totalitaristisiin hallintoihin ja uusiin sotiin. Liberaalit demokratiat olivat osin toisen maailmansodan voittajia, mutta joutuivat vielä lähes puolen vuosisadan ajan ideologiseen vastakkainasetteluun kommunistisen totalitarismin kanssa.

Myös Isaiah Berliniä häiritsi suuresti se tosiasia, että 1900-luvun puolivälissä ei käyty akateemisella tasolla ja filosofien piirissä juurikaan keskustelua politiikan peruskysymyksistä. Erityisen ihmeellistä se oli siinä mielessä, että koko vuosisadan alkupuolisko oli nähty massiivista tuhoa sotien seurauksena, jotka kumpusivat erilaisista poliittisistä ääri-ideologioista. Jos kriittisen ajattelun kärki, filosofit, eivät olleet kiinnostuneita poliittisesta filosofiasta, niin sieltä puuttuu kriittinen ajattelu aiheesta. Ei maailma ole paha pahojen vuoksi, vaan siksi, että hyvät ovat hiljaa. (Berlin, 2001, 44-5)

Suuret filosofiat ja ideologiat ovat kuitenkin tehneet niin hyvää kuin paha, mutta ennen kaikkea ne ovat olleet muutosvoimia. Yhtään vallankumousta ei ole syntynyt ilman ideologista pohjaa. Jos pohja tai tavoitteet tai ideologiat ovat olleet hataria, on se johtunut siitä että kukaan ei ole tarjonnut niille vaihtoehtoa tai asettanut niitä tarpeeksi kriittiseen tarkkailuun.

Isaiah Berlin teki osuutensa jäsentämällä tätä keskustelua politiikasta ja vapaudesta. Hän toi liberalismien traditioon uuden tavan hahmottaa vapauden käsitettä: positiivinen ja negatiivinen vapaus.

4.1 Isaiah Berlinin positiivinen ja negatiivinen vapaus

Isaiah Berlin oli englantilainen filosofi, esseisti ja kulttuuripersoona, joka on vaikuttanut länsimaisen liberalismiin ja yhteiskuntafilosofian kehitykseen enemmän kuin moni ymmärtää. Kuten tämän osan johdannossa mainitsin, länsimainen yhteiskuntafilosofia koki, oltuaan lähes koko 1900-luvun horrostilassa, uuden heräämisen 1971 kun John Rawls julkaisi teoksensa *Oikeudenmukaisuusteoria*. Vaikka Rawls ei sitä eksplisiittisesti tuokaan julki, niin Berlinin ajattelulla, kirjoituksilla ja opetuksella oli suuri vaikutus Rawlsin ajattelumaailmaan. John Rawls opiskeli Isaiah Berlinin alaisuudessa 1960-luvulla Oxfordin yliopistossa.

Erityisen tärkeässä roolissa Rawlsin tuotannossa ja koko modernin liberalismiin tai sosiaaliliberalismin määrittelyssä oli Berlinin tekemä positiivisen ja negatiivisen käsitteiden uudenlainen tarkka määrittely. Koko sosiaaliliberalistinen keskustelu on Berlinin jälkeen keskittynyt tosiasiallisesti löytämään moraalista oikeudenmukaisuuden normia, joka määritteli oikeudenmukaisen tasapainon positiivisen ja negatiivisten vapauksien välillä.

Negatiivisella vapaudella tarkoitetaan Berlinin kiteyttämän määritelmän mukaan yksilön *vapautta jostakin* - fyysisistä ja henkisistä rajoitteista, joita toiset ihmiset, yhteisö tai yhteiskunta heille asettavat. Positiivisella vapaudella Berlin tarkoittaa taas *vapautta johonkin* – eli tosiasiallisia mahdollisuuksia toteuttaa vapauttaan.

Positiivisen ja negatiivisen vapauden käsitteiden määritelmänsä Isaiah Berlin teki kuuluisassa virkaanastujaisluennossaan *Two Concepts of Liberty* vuonna 1959. Myöhemmin hän julkaisi luennon vielä täsmennetyssä muodossa kirjassaan *Four Essays on Liberty* (1969).

4.1.1 Isaiah Berlinin

Isaiah Berlin näki päivänvalon vuonna 1909. Hän syntyi Riikassa hyvin toimeentulevaan juutalaisperheeseen. Berlinit asuivat Pietarissa Venäjän vallankumouksen aikaan 1917. Berlinin isä oli innostunut vallankumouksen sanomasta, mutta nuori Isaiah oli järkyttynyt väkivallasta, jonka joutui todistamaan vallankumouksen myllerryksessä. Juutalaiset eivät olleetkaan niin tervetulleita bolshevikkien kommunistiseen utopiaan kuin Mendel Berlin olisi toivonut ja perhe joutui muuttamaan Englantiin vuonna 1921. (Sihvola, 2001, 7)

Isaiah Berlin oli hämmästyttävän lahjakas nuori, ja kun perheellä oli varaa kustantaa hänelle paras mahdollinen koulutus, hän eteni opinnoissaan mainiosti. Opinnoissaan Berlin kiinnostui filosofiasta.

Brittiläinen empirismi oli juuri tehnyt läpimurtonsa G.E. Mooren ja Bertrand Russelin filosofisen työn myötä ja filosofian piirissä oli innostunutta liikettä, johon Berlininkin tempautui. Berlin valmistui Oxfordin yliopistosta ja oli ensimmäinen Oxfordin All Souls collegen jäsen. Tämä avasi Berlinille tien ja yhteydet englantilaisen yhteiskunnan huipulle. (Sihvola, 2001, 7)

All Souls Collegen intellektuellissa ympäristössä Berlin saattoi kehittää ajatteluaan ja luoda uutta. Niin kutsuttu *oxfordilainen koulukunta* oli esimerkiksi vallitsevaa empirismia kriittisempi verifioitavuuskriteerin käytölle lauseen mielekkyydelle. Oxfordilaiset keskittyivät myös fenomenalismen arviointiin ja koettivat löytää filosofisia todisteita aistein havaitsemattomien asioiden liittämiseksi mukaan todellisuuteen. (Sihvola, 2001, 10)

Tämä filosofinen pohdiskelu antoi Berlinille vankan näkemyksen ja maailmankuvan. Hän piti elämässä loppuun saakka kiinni saavuttamastaan näkemyksestä, että tietolauseet voivat ilmaista vain kokemuksen tavoittamaa todellisuutta, koska mitään muuta todellisuutta ei ollut olemassa. Kaikkia mielekkäitä lauseita ei silti voinut pitää ehdottomassa mielessä todennettavina. (Sihvola, 2001, 10)

Isaiah Berlin oli laajasti sivistynyt, seurasi aikaansa ja oli kohtuullisen aktiivinen myös juutalaisessa sionistiliikkeessä. Berlinin läpimurto brittiläisen sivistyneistön tietoisuuteen tuli hänen vuonna 1939 julkaiseman Karl Marxin elämäkerran myötä. Marxin elämäkertaa oli suurmenestys, vaikka Berlin ei itse pitänyt kirjaa missään erityisessä asemassa, eikä ollut itse mikään marxismin ihailija. (Sihvola, 2001, 8)

Berlinin mielestä Marxia ja valistusfilosofejä yhdisti usko yhteen totuuteen yhteiskunnallisista kysymyksistä, jotka ovat rationaalisesti tavoitettavissa. Oman näkemykseni mukaan tämä ajattelutapa on hyvin lähellä antiikin ajan käsitystä hyveestä ja hyvästä elämästä: ajatellaan, että väärät ja pahat teot ovat tietämättömyyden tulosta. Ja kun ihminen oppii mitä hyve on, hän toimii automaattisesti sen mukaisesti. Tähän kysymykseen hän palasi myöhemmin elämässään määritellessään positiivisen vapauden käsitettä. (Sihvola, 2001, 11)

Berlinin perusajatus oli, että suurimpaan osaan mielekkäistä kysymyksistä tuskin edes on yhtä ainoaa oikeata vastausta – ja niihin joihin olisikin, pitää suhtautua epäilevästi, jotta tieteen totuudet ovat jatkuvan kriittisen tarkastelun alla. Yhteiskunnallisissa kysymyksissä tämä on vielä vaikeampaa. (Sihvola, 2001, 10)

Berlinin yhteiskunnalliseen ajatteluun vaikuttivat erityisesti Giambattista Vigon ja Johan Gottfried

Herderin ajattelu kulttuurin ja historian vaikutuksesta ajatteluun ja ymmärrykseen. Eri kulttuureissa jotkut kysymykset saivat erilaisia vastauksia, ilman että tässä pitäisi olla mitään ristiriitaa. (Sihvola, 2001, 12) Tämän vuoksi Berlin keskittyi puolustamaan voimakkaasti monikulttuurisuutta ja suvaitsevaisuutta eri kulttuurien välillä. Hän piti itseään *objektivistisena arvopluralistina*. (Sihvola, 2001, 14) Hän ei siis ollut relativisti, vaan tulkitsi arvoja eri kulttuureissa yhteismitattomina toisiinsa. Koska arvot ovat siten objektiivisia, niin kenen tahansa on periaatteessa mahdollista ymmärtää toisen ihmisen tai kulttuurin arvoja, vaikka ei niitä itse hyväksyisikään.

4.1.2 Isaiiah Berlinin kaksi vapautta

Isaiiah Berlin aloittaa *Kaksi vapauden käsitettä* -luentonsa toteamalla yhteiskunnallisen ja poliittisen tutkimuksen oppituolista, jota oli ottamassa vastaan, että jos ihmisten kesken ei olisi koskaan syntynyt erimielisyyttä elämän päämääristä, niin oppituolia ei olisi koskaan tarvittu. Poliitiikan tutkimus saa nimittäin alkunsa epäsovusta. (Berlin, 2001, 44)

Berlin toteaa, että jos päämääristä päästäisiin yhteisymmärrykseen, politiikka katoaisi: jäisi ainoastaan tiede asioiden parhaasta teknisen toteuttamisen tavasta. Tähänhän kaikki totalitaristiset ideologiat ovat keskittyneet. Friedrich Engels muotoili asian toteamalla, että tällöin ihmisten hallitsemisen tilalle tulee asian hallitseminen. (Berlin, 2001, 44)

Onko siis totalitarististen tai eettisesti monististen ideologioiden epäonnistumisen taustalla se, että päämääristä on lopulta mahdoton päästä ainakaan pysyvään yksimielisyyteen? Näyttäisi myös siltä, että monesti kun poliittinen kiistely keskittyy kiistelemään parhaista keinoista jonkin tavoitteen saavuttamiseksi, ei tavoite olekaan sama. Kiistan voi aiheuttaa, että asiaan liittyy muita – julkituotuja tai salattuja – tavoitteita, jotka aiheuttavat ratkaisemattoman ristiriidan.

Poliittinen ajatus ja yhteiskunnallinen voima ovat toistensa eri puolet ja käyttövoima. Ilman yhteiskunnallista voimaa poliittinen ajatus on kuollut kirjain ja ilmat poliittista ajatusta yhteiskunnallinen voima on sokea ja ohjaamaton. (Berlin, 2001, 46)

Berlin määrittelee politiikan teorian moraalifilosofian haaraksi. Ihmisten ja ihmisryhmien välisten konfliktien ymmärtäminen vaatii niiden taustalla olevien ajatusten ja asenteiden ymmärtämistä. Poliittinen analyysi on myös itseymmärrystä. Meidän omat asenteemme jäävät itseltämme hämärän peittoon, jos emme osaa asettaa niitä kulttuurimme, yhteisömme ja maailman keskeisten kysymysten kontekstiin.

(Berlin, 2001, 46)

Lopulta politiikassa on kyse siitä, mitä yhteisössä tai yhteiskunnassa saa ja pitää tehdä, eli pelkistetysti: missä menevät vapauden rajat? Mutta minkälaisen vapauden, Berlin kysyy? (Berlin, 2001, 47) Vapaus on Berlinin mielestä *huokoinen käsite*, jolla on lukemattomia merkityksiä. Jo pelkästään aatehistoria antaa vapaudelle ainakin kaksisataa määritelmää. Berlin jaotteleeekin määritelmät tai kuvaukset kahden erilaisen vapauden välille: positiivisen ja negatiivisen vapauden.

Negatiivinen vapaus sisältyy Berlinin mukaan vastaukseen, joka annetaan kysymykseen ”Mikä on se alue, jolla subjekti – ihminen tai ihmisryhmä – saa tai subjektin tulee saada toimia tai olla, niin kuin se itse haluaa, muiden ihmisten siihen puuttumatta?” Positiivinen vapaus taas liittyy vastaukseen, joka annetaan kysymykseen: ”Mikä tai kuka on se hallinnan tai asioiden puuttumisen lähde, joka voi määrätä jonkun olemaan tai tekemään jotakin nimenomaista eikä jotakin muuta?” (Berlin, 2001, 47)

Berlin siis esittää negatiivisen vapauden esteiden puuttumiseksi. Berlinin mukaan esimerkiksi poliittinen vapaus puuttuu, jos muut ihmiset estävät saavuttamasta tavoitteita. Pelkkä kyvyttömyys saavuttaa poliittiset tavoitteet, ei riitä tähän, vaan estämisen täytyy olla aitoa vapauden rajoittamista. (Berlin, 2001, 48) Vastaavasti positiivisella vapaudella Berlin tarkoittaa taas vapautta johonkin – eli tosiasiallisia mahdollisuuksia toteuttaa vapauttaan.

4.1.3 Negatiivinen vapaus

Berlinin mukaan negatiivinen vapaus on se alue, josta klassilliset englantilaiset poliittiset filosofit puhuvat. Tarkoitan tällä traditiota, jonka aloittajana oli Thomas Hobbes. Eli, mikä on ihmisen vapaan tahdon ja toiminnan piirissä ilman että kukaan muu puuttuu siihen. Siis mitä laajempi tämä oman tahdonalan piiri on, sitä vapaampi on ihminen. Poliittinen vapaus on tästä perustavinta laatua.

Poliittinen vapaus puuttuu, jos muut ihmiset estävät saavuttamasta tavoitteita. Pelkkä kyvyttömyys saavuttaa poliittiset tavoitteet, ei riitä tähän, vaan estämisen täytyy olla aitoa vapauden rajoittamista. (Berlin, 2001, 48)

Berlin itse viittaa negatiivisen vapauden puolustajina John Lockeen, John Stuart Milliin sekä ranskalaisiin Benjamin Constantiin ja Alexis de Tocquevilleen. Näiden kirjoituksissa toistuu ajatus, että edes jonkinlainen loukkaamaton henkilökohtaisen vapauden piiri on välttämätön. Muussa tapauksessa ihmiselle ei jää vapautta henkilökohtaisten luontaisten kykyjensä kehittämiseen, joka antaa mahdollisuuden

valita omat hyvät päämääränsä elämälle. (Berlin, 2001, 49)

Länsimaisen liberaalin demokratian perusajatuksiin kuuluukin John Locken ja John Stuart Millin ajattelun myötä jaottelu ihmisten oman elämänpiiriin kuuluvien asioiden sekä yhteiskunnan piiriin kuuluviin asioihin. Jokaisella täytyy olla siis mahdollisuus valita oman elämänsä päämäärät ja hyvän merkitykset ilman että yhteiskunta siihen puuttuu tai elämänvalinnoistamme määrää. Valtio on siis ihmisten oikeudenmukaisuuden ja tasapuolisen kohtelun takaaja riippumatta heidän eettisistä tai henkilökohtaisen elämänsä valinnoista. Tämä on moniarvoisen yhteiskunnan määritelmä.

Berlin kuitenkin huomauttaa, että henkilökohtainen negatiivinen vapaus ei ole aina kaikki kaikessa tai edes tärkein asia. Rutiköyhä kehitysmaan asukas tarvitsee ensisijaisesti aivan muuta kuin teoreettista poliittista vapautta. Dostojevski on Berlinin mukaan tokaissut, että joskus saapaspari on koko Pushkinin tuotantoa arvokkaampi. Mutta lopulta se poliittinen, negatiivinen perusvapaus on samaa jokaiselle. Ja sen tarve perustuu samaan ajatteluun. (Berlin, 2001, 50)

Vapaus on nimittäin yhtäläinen. Vapautta ei saa ottaa riistämällä joltakin toiselta vastaavan vapauden. Siksi räikeän eriarvoisuuden välttämiseksi voi haluta uhrata osan vapaudestaan. Mikä sitten on vapauden vähimmäismäärä, Berlin kysyy, ja vastaa Milliä mukaillen:

”Ainoa vapaus, joka nimensä ansaitsee, on se, että saamme etsiä onneamme omalla tavallamme”.
(Berlin 2001, 52-3)

Berlin muistuttaa Millin todenneen myös, että tästä ajattelun, mielipiteen ja sananvapaudesta ei hyödy ainoastaan ihminen itse, vaan myös yhteiskunta. Sivistys etenee kun eriävät ajatukset kilpailevat keskenään yhteiskunnallisessa keskustelussa vapaitten keskustelijoiden välillä. Näin totuus tulee esiin. (Berlin 2001, 53)

Berlin huomauttaa, että paradoksaalista suhteessa Millin ajatteluun on, että totuudenkaipuu ja individualistinen liberalismi ovat syntyneet hyvin kurinalaisissa yhteisöissä tai yhteiskunnissa, kuten skotlantilaisen kalvinismin piirissä tai sotilaallisen järjestyksen vallitessa. (Berlin 2001, 54) Itse en näe tässä mitään ihmeellistä. Miksi liberaalit ajatukset eivät voisi syntyä vähemmän liberaaleissa yhteiskunnissa. Eikö paradoksi olisi juuri päinvastainen tilanne: että keksittäisiin vaatia vapaamielisyyttä jo vapaamielisessä yhteiskunnassa?

Samaan tapaan omituinen on Berlinin toinen argumentti. Hänen mukaansa liberalismiin yksilönva-

pausajattelu on kovin tuore ilmiö ja pikemminkin poikkeus kuin sääntö maailmanhistorian suurissa kulttuureissa: roomalaisten, kreikkalaisten, kiinalaisten tai juutalaisten vanhoissa sivistyskulttuureissa. (Berlin, 2001, 54) Siksi sen tueksi ei ole paljoakaan historiallista perustaa. Tällainen argumentti vastaa sitä kuin Galileo Galilein teoria tyrmättiin sen perusteella, että ennen on totuttu näkemään asia toisin.

Berlin väittää myös, että Millin ajatus yksilönvapaudesta voisi toteutua myös autokratiassa, jopa demokratiaa paremmin. Berlinin mukaan demokratia saattaa tosiasiallisesti riistää joitakin vapauksia, joita valistunut itsevaltias voisi sallia. (Berlin 2001, 55) Tämä on mielestäni aikamoista teoreettista saivartelua. Berlin itsekin toki toteaa, että yleisesti ottaen ja todennäköisesti itsehallinto ja demokratia luovat paremmat edellytykset vapauksien toteutumiseksi, niin näin ei välttämättä ole. Ei kahta tarkoituksenmukaisesti valittua vastakkaista esimerkkiä tarkastelemalla voi tehdä yleistyksiä.

Sitä paitsi demokratia on mielestäni yksilönvapauden yhteiskunnallinen ilmentymä. Vain sen mahdollistaman poliittisen prosessin avulla yksilönvapaudet voidaan todennäköisimmin kestävästi turvata. Valistunut itsevaltias voi päättää huomenna toisin. Tämä vaihtoehtoisten valintojen mahdollisuus on keskeinen osa vapauden sisältöä. Emmehän me käytä suurinta osaa meille suoduista vapauksista koskaan. Vapauden arvo ei olekaan siinä, mitä kaikkea *teemme*, vaan siinä mitä kaikkea *voisimme tehdä*. Kääntäen itsevaltiaan tarjoama suurempi vapaus on siis valheellista, koska hänellä on milloin tahansa valta kumota kaikki vapautemme ilman että meillä olisi siihen mitään vaikutusvaltaa. Tähän kiinnittävät huomiota myöhemmin esimerkiksi Quentin Skinner ja Philipp Pettit esitellessään republikaanista vapautta. Tähän aiheeseen palaamme vielä myöhemmin.

4.1.4 Positiivinen vapaus

Berlinin mukaan vapaus-käsitteen positiivinen merkitys liittyy yksilön toiveeseen olla oma herransa. Ihminen haluaa, että hänen päätöksensä ja tekonsa ovat hänestä itsestään kiinni - ei ulkoisista olosuhteista. Berlin kuvaa tätä eroa, että ihminen haluaa olla toimija, ei toiminnan kohde. Positiivinen vapaus tarkoittaa sitä, että on tahtova, toimiva ja teoistaan vastuunsa kantava.

Vapaus, joka perustuu siihen, että on oma herransa, ja vapaus, joka perustuu siihen, että saa tehdä valintansa muiden ihmisten niihin puuttumatta, saattavat päällisin puolin vaikuttaa käsitteiltä, joiden välillä ei vallitse suurikaan looginen ero – kyse näyttää olevan negatiivisesta ja positiivisesta tavasta sanoa sama asia. Vapauden positiivinen ja negatiivinen tulkinta kehittyvät kuitenkin eri suuntiin, kunnes ne lopulta törmäsivät suoraan vastakkain. (Berlin, 2001, 57)

Jos siis negatiivinen vapaus tarkoittaa sitä, että on teoriassa mahdollisuus vapaisiin valintoihin muista riippumatta, niin positiivinen vapaus tarkoittaa sitä, että on myös käytännössä tuo mahdollisuus. Tällainen ”oikea minä”, on enemmän kuin yksilö, hän on myös yhteiskunnallinen minä: osa heimoa, rotua, kirkkokuntaa, valtiota, kansaa ja niin edelleen. (Berlin, 2001, 57)

Näistä orgaanisista vertauksista koituu se vaara, että päädymme virhepäätelmään, jossa pyrimme tekemään väkipakolla ihmisistä nykyistä vapaampia. Onhan totta, että välillä on ihmisten itsensä hyväksi syytä pakottaa heitä maksamaan veronsa, huolehtimaan ympäristöstään ja niin edelleen. Mutta jos ei tunnista vaaraa, tästä on hyvin pieni askel patriarkaaliseen toisten puolesta päättämiseen. (Berlin, 2001, 58)

Positiivisen vapauden nimissä tulee helposti väitettyä, että tietää toisten puolesta, heitä paremmin, mikä heille on hyväksi. Tällaisen kannan kerran hyväksytyään asettaa itsensä asemaan, jossa voi jättää ihmisten toiveet huomiotta ja alistaa heitä ”heidän omaksi hyväkseen”. Koska minullahan on varma tieto, mikä muille on hyvää ja tuo heille onnea tai terveyttä – sen täytyy olla myös vapautta. Alistamalla heidät tahtooni siis vapautan heidät. (Berlin, 2001, 58)

Vapauskäsitys näyttää kumpuavan ihmiskäsityksestä. Kun siis määrittelee ihmisen uudelleen, on vapauskäsitteiden erilaista. Positiivisessa vapauskäsityksen tulkinnassa vapaus määritellään itsehallinnaksi. Tähän liittyy kaksijakoisen ihmisen kääntyminen itseään vastaan: yliaistillinen hallitseva osa ottaa vallan halujen ja intohimojen minuudesta. (Berlin 2001, 59)

Tämä ”kahden minuuden” eriyttäminen tulee esiin tavoissa, joilla ihminen on historiallisesti pyrkinyt ohjaamaan itseään: itsekieltäytyminen ja fanaattinen ideologian seuraaminen. Ensimmäisessä tapauksessa on kysymys perinteisestä stoalaisesta asennoitumisesta elämään. Kun yksi kerrallaan tietoisesti luopuu haluistaan sellaisia asioita kohtaan, joita ei voi saada, saa lopulta kaiken haluamansa. Berlin kuitenkin huomauttaa, että stoalaisuudessa on kyse vain ”happamia, sanoivat kettu pihlajanmarjoista” – ajattelun pidemmälle viennistä.

Tämä pätee myös kansakuntien tasolle. Kaikkeen eristäytymispolitiikkaan, protektionismiin ja taloudellisen omavaraisuuden tavoitteluun liittyy tämä sama ajatus pahan maailman sulkemisesta ulkopuolelle. Vaikka tätä ajattelua on kutsuttu kansallisen itsemääräämisoikeuden tai vapauden tavoitteluna, on lopulta kyse turvallisuudentunteen etsimisestä, Berlin huomauttaa.

Immanuel Kant ei Berlinin mukaan edusta tällaista ajattelua, vaikka joskus läheisesti näistä aiheista puhuukin. Kant ei kuitenkaan samasta vapautta halujen tukahduttamiseen, vaan halujen vastustamiseen ja hallintaan. (Berlin 2001, 61) Tai kuten Rousseau Berlinin mukaan toteaa, että vapaus on tottelemista, mutta vain sellaisen lain tottelemista, jonka on säättänyt itse. (Käytän ilmaisua ”Berlinin mukaan”, koska Berlin käytti melko vapaasti lainauksia muiden tuotannosta tai historiasta.)

Vapauden ala synnyttää valinnat. Valintoja taas ohjaavat arvot. Arvot ovat siis ihmisten synnyttämiä ohjenuoria, joiden avulla toimitaan valintatilanteissa. Kun arvot ovat kuitenkin ihmisen luomia, ei ole olemassa korkeampaa arvoa kuin yksilö – vapaa ihminen.

Berlinin mukaan Kant katsoo, että ihminen on vapaana irrottautunut luonnon kausaalisuudesta. (Berlin 2001, 63) Tämä on itse asiassa vapauden ehto, koska muutenhan elämämme olisi determinististä ajautumista, vain näennäisten valintojemme tapahtumaketjua. Kun siis ihminen ja hänen vapautensa on kaikkein korkein arvo, niin kukaan muu ei voi hänen puolestaan tavoitteita määrätä. Tai kuten Berlin toteaa Kantin sanoneen:

”Kukaan ei voi pakottaa minua olemaan onnellinen samalla tavoin kuin hän itse on onnellinen”, sanoi Kant. ”Paternalismi on pahinta pakkovaltaa”. (Berlin 2001, 62)

Tämän ymmärtämisestä seuraa tietenkin pyrkimys autonomiaan. Halu tietoisesti suorittaa valintansa, toteuttaa vapauttaan muodostuu keskeiseksi osaksi ihmisyyttä. Tätä kuvaa ilmaukset niistä tilanteista, joissa tämä kontrolli pettää ja ihminen toimiikin vaiston tai satunnaisten halujensa varassa: ”En ollut oma itseni” tai ”En kyennyt hillitsemään itseäni”, ovat konkreettisia kuvauksia tästä kulttuurista. Vapauden saavuttamisesta on siis tullut itseisarvo. Mutta se vaatii myös tosiasiallista, käytännöllistä, eli positiivista vapautta. Teoreettiset negatiivisen vapauden luomat näennäiset vapaudet eivät riitä: jos en voi aidosti tehdä valintoja elämäni ja tavoitteitteni suhteen, elämäni ei ole ihmisarvoista.

4.1.5 Positiivinen vapaus ja sortovalta

Berlin muistuttaa, että kriittisen järjen käyttäminen on meille kaikkein tärkeintä vapauden saavuttamiseksi. Koululainen voi kokea, että matematiikan kaavojen tuputtaminen on hänelle niiden mielivaltaisuuden kautta pakkopullaa, mutta ymmärrettyään ne, hän näkee, ettei voi olla toisin. Näin mielivaltaisuus ja pakkopulla muuttuvat osaksi hänen oman järkensä rakenteita. (Berlin, 2001, 66)

Moni yhteiskuntatieteilijä on harhautunut tästä pääättelemään, että sama logiikka koskee myös muita elämänalueita. Luonnontieteelliset deterministit ovat uskoneet aina, että tieteellisen menetelmän tapaa löytää totuus, voitaisiin soveltaa myös yhteiskuntatieteisiin – että voitaisiin löytää tieteellinen menetelmä ihmisten onnellisuuteen. (Berlin, 2001, 67)

Maailman ymmärtäminen merkitsee vapautumista, korostivat myös Herder, Engels ja Marx. Historisismi loisi puitteet vapautumiselle. Se, joka ei tätä ymmärtänyt, olli vain vajaavainen ja tarvitsi lisäopetusta ja ohjausta. Hegel oletti aikalaistensa ymmärtävän väärin instituutioiden luonteen. Koska lait juontuivat järjen toiminnasta, voitiin ne ymmärtää rationaalisen järjen avulla. Marx laati yhteiskunnallisia ja taloudellisia hypoteeseja kuvaamaan, mistä johtui jatkuva instituutioiden väärinymmärtäminen. (Berlin 2001, 68)

Tieto vääristä tulkinnoista muuttaisi kaiken: kysynnän ja tarjonnan laki tai varallisuuserot eivät ole luonnonlakeja, vaan itse luomiamme instituutioita tai toiminnan malleja. Tämä ymmärtäminen merkitsee toimintaa ja tuo toiminta on vapautta. Tällöin lopettaa mahdottoman tavoittelun irrationaalisena. Kysynnän ja tarjonnan laki siis katoaa kun ymmärrämme sen olevan vain näennäistä. (Berlin, 2001, 69)

Marxilaisessa rationalismissa vapautta ei siis tulkita negatiivisen tulkinnan kautta, vaan äärimmilleen viedyn positiivisen tulkinnan mukaan: kun kaikki ”tietävät” asioiden olevan jotenkin, niin he alkavat toimia tiedon mukaan ja maailmakin muuttuu tiedon mukaiseksi.

Tällainen on järjen avulla vapautumisen positiivinen oppi, jonka yhteiskuntaa koskeviin muotoihin perustuvat monet aikamme kansallismieliset, marxilaiset, autoritaariset ja totalitaariset aatteet. (Berlin 2001, 69)

4.1.6 Vapaus ja itsemääräämisoikeus

Ranskan vallankumous oli positiivisiin vapauksiin liittyvien toiveiden purkaus. Ihmiset kokivat vapautuvansa, vaikka heidän elämänpiiriään tosiasiallisesti supistettiin: hallitsijat olivat kuitenkin *meitä*. Tämä vastaa aiemmin esiteltyä Rousseau'n vapauskäsitteen ydintä: kyse ei ole negatiivisesta vapaudesta, joka voi järjestäytyneessä yhteiskunnassa jäädä kovinkin niukaksi. Olennaista on, että jokainen voi osallistua, olla osallinen vallasta. (Berlin, 2001, 87-8)

Rousseauhan puhui *yleistahdosta*, kansanvallan enemmistöstä, päätöksenteosta johon jokainen osallis-

tuu ja on aina oikeassa. Vaikka olisi yksilönä eri mieltä, on kollektiivina toista mieltä. Berlin muistuttaa, että 1800-luvun liberalistit olivat oikeassa ennustaessaan, että tällainen positiivinen vapaus voi heilauttaa ääri-ilaitaan ja tukahduttaa yksilönvapauden kokonaan. Näin kävi 1900-luvun puolella kahdessa totalitaarisessa ideologiassa: kommunismissa ja natsismissa. Nämä ideologiat näyttivät, miten pahasti positiivinen vapaus Rousseau'n hengessä voi mennä liiallisuuksiin.

Luisuminen tällaisiin totalitarismeihin on mahdollista vain vastareaktionä kansalliseen syvään epäoikeudenmukaisuuden tunteeseen. Kapitalistinen 1800-luvun äärimmäinen taloudellinen negatiivinen vapaus ja siihen liittyvä massojen riisto ja köyhyys sekä 1900-luvun positiivisen vapauden huippu totalitaristisina järjestelminä toiminevat kollektiivisena muistina, miksi näiden kahden vapauden oikea tasapaino on vaalimisen arvoinen asia. Ihminen nimittäin on edes osa jotakin suurta ja toteuttaa pieneltä osaltaan kollektiivista vapautta kuin on orjuutettu, nöyryytetty tai lannistettu.

Berlin kertoo, että jo Mill tunnisti tämän ongelman. Hallitusvallan siirtäminen kansalle ei siis välttämättä johda vapauteen. Hallitseva 'kansan' ja hallittava kansa eivät välttämättä ole yhtä ja samaa. Demokraattinen hallinto ei siis välttämättä ole itsensä positiivista hallitsemista, vaan pahimmillaan voi käydä että jokainen onkin jonkun toisen hallitsema. Demokratia voi ollakin vain enemmistön tunteellista tyranniaa. (Berlin 2001, 88)

Benjamin Constant kuvasi tätä osuvasti toteamalla, että kyse ei ole niinkään siitä, kuka hallitsee, vaan paljonko kenellekään uskaltaa valtaa antaa. Rajaton yksinvalta, aristokratia tai demokratia voivat olla yhtä tuhoavia kansalle ja yksilölle.

Hän (Constant) oivalsi, ettei negatiivista, henkilökohtaista vapautta haluavien kannalta pääkysymys koske sitä, kenellä valta on, vaan sitä, miten paljon valtaa voidaan antaa kenellekään. Constant uskoi rajattoman vallan, annetaan se kelle tahansa, ennen pitkää tuhoavan jonkun. (Berlin 2001, 88)

Montesquieun vallanjako-oppi pyrki purkamaan tämän ongelman jakamalla eri yhteiskunnalliset vallat eri instituutioille, joiden väliltä pyrittiin katkaisemaan liian tiivis yhteys ja varmistamaan näiden riippumattomuus. Yhdysvaltain 'checks and balances' järjestelmä vallanjaossa varmistaa vielä näiden instituutioiden veto-oikeuksia toistensa tekemiin päätöksiin. Näin valta on monen lukon ja toisistaan riippumattomien tahojen hallussa – kenellekään ei ole siis rajatonta valtaa, joka korruptoisi ja veisi tuhoon. Kaikesta päättää lopulta kansa, joka antaa eri instituutioiden hallinnan eri tahoille säännöllisissä vaaleissa.

Minun tulee rakentaa sellaisia yhteiskuntia, joissa vapaudelle tulee asettaa sellaisia rajoja, joita kenenkään ei pidä koskaan sallia rikkovan. (Berlin 2001, 90)

Demokratia ei ole loogisesti sitoutunut yksilönvapauteen, toteaa Berlin. (Berlin, 2001, 90) Kuten jo aiemmin totesin, en jaa tätä Berlinin näkemystä. Se, että demokratian kautta voi ajaa kansalle huonoja asioita tai jopa päätyä alistamaan sitä, ei tarkoita vielä että se ei olisi yksilönvapauden yhteiskunnallinen ilmentymä. Samalla tavalla yksilö voi käyttää negatiivista vapauttaan vahingoittaakseen itseään välillisesti, suoraan tai jopa tuhota itsensä. Berlinin logiikalla negatiivinen vapauskaan ei olisi siis ihmiselle välttämättä hyväksi. Demokratia on kuitenkin vähiten riskialtis hallitusmuoto yksilönvapaudelle.

4.2 Kuinka vapaus menetetään?

Samalla tavalla kuin Isaiah Berlin, myös Itävaltalainen taloustieteilijä Friedrich von Hayek koki filosofisen herätyksen maailmansodan kauhujen myötä. Hayek esitti toisen maailmansodan melskeessä oman näkemyksensä totalitarismin nousun syistä. Kun Berlin yhdisti totalitarismin teoriassaan positiivisen vapauden äärimmäisenä muotona, niin Hayek oli analyysissään suoraviivaisempi. Hayekille vapaus tarkoitti vain hobbesilaista vapautta rajoitteista. Hayek näkikin selvän yhteyden totalitarismin nousulla ja hitaalla lipsumisella liberaalin yhteiskunnan periaatteista.

Hayekin mukaan liberalismien periaatteista luisuttiin johtuen tarpeesta suunnitella yhteiskunnassa kaikki mahdollinen, jotta saataisiin parhaita tuloksia aikaan. Tämä oli Hayekin mielestä rationaalisesti ajatellen järjetön kehityskulku. Historia oli Hayekin mukaan näyttänyt että liberalismi - ihmisten, talouden, ajatuksen ja tieteiden vapaus - on osoittanut kiistämättömän vahvuutensa huiman kehityksen moottorina viimeisten vuosisatojen aikana. (Iivonen, 1995, 243)

Hayekilla oli suuri pelko siitä, että tämä totalitarismin kehityskulku leviää vähitellen myös perinteisiin liberaaleihin länsimaihin, ei vallankumouksen kautta tai hetkessä, vaan salakavalasti yhteiskunnallisten suunnittelijoiden ottaen valtion ohjaukseen ja valvontaan yhden sektorin kerrallaan. Näin yksilönvapaus tukahtuisi vähitellen, koska suunnittelu johtaa ihmisten vapaan toiminnan alueen kutistumiseen.

Hayek muistuttaa, että näin kävi myös Saksassa. Natsit ja totalitarismi pääsivät valtaan täysin demokraattisin keinoin. Totalitaristinen järjestelmä, jossa vainottiin ja tuhottiin ihmisryhmiä, luotiin muodollisen laillisesti demokraattisten kehitysvaiheiden kautta. Mutta Hayek osoittaa, että kehitys alkoi jo

paljon aiemmin. Natsit kävelivät katettuun pöytään, jonka sosialismi oli jo valmistellut. Saksan yhteiskunnassa ei ollut enää juurikaan yhteiskunnan voimakkaasti säätelemättömiä aloja kun Natsipuolueen valtaan astumisen aika koitti. (Iivonen, 1995, 243)

Hayekin mukaan pitkälle säädellystä, valvotusta ja ohjatusta yhteiskunnasta on helppo askel totalitarismiin. Itse asiassa kehitys suorastaan pakottaa sitä kohti, koska säätelyn onnistumiseksi on poljettava ihmisten vapauksia. Estääksemme tämän kehityksen, meidän on opittava tunnistamaan siihen liittyvät tekijät ja perustelut, jotka ovat löydettävissä lähihistoriastamme. Vain näiden tunnistaminen ja jatkuva aktiivinen työ kehitystä vastaan ja vapauden puolesta voi säilyttää liberaalin yhteiskunnan. Hayek toteaa kirjansa ”Tie Vapauteen” (Road to Sefdom, 1944) lopussa, bibliografisessa huomautuksessa, viimeisinä sanoinaan, että:

Alexis de Tocquevillen tai Lordi Actonin sekä ennen heitä Benjamin Constantin, Edmund Burken sekä James Madisonin, Alexander Hamiltonin ja John Jayn teokset ovat kaikki esimerkkejä niiden sukupolvien työstä, joille vapaus oli vielä sellainen arvo, jota kannatti puolustaa. Meidän sukupolvemme taas pitää sitä itseisarvona eikä tajua uhkaavaa vaaraa tai uskalla vapautua niistä opeista, jotka vaarantavat sen. (Hayek, 1995, 242)

Vaikka Hayek itse korostikin avoimesti, että hänen teoksensa on poliittinen kannanotto, hän ei tarkoittanut sillä puoluepoliittista. Hayek ei pitänyt tätä kollektivismiin ja suunnitelmayhteiskunnan kasvua sidoksissa vain puoluepolitiikkaan, vaikka näkikin esimerkiksi sodanjälkeisen työväenpuolueen Iso-Britanniassa toteuttavan pelottavalla tavalla juuri hänen kirjassaan kuvaileman sosialismin uhkan mukaista politiikkaa. (Hayek, 1995 II, 19-24). Hän toteaa, että se sosialismi, josta puhuu, ei ole puolueky-symys. (Hayek, 1995, 32) Hän onkin kirjannut omistuskirjoitukseksi kirjansa alkuun:

Kaikkien puolueiden sosialisteille. (Hayek, 1995, 7)

Hayekin ajattelun perusteiden tunteminen kertoo yhden näkökulman yhteiskunnallisen vapauden luonteesta: se ei ole väistämättä edistyvä ja lisääntyvä ilmiö sivistyneissä yhteiskunnissa, vaan vapautta on vaalittava jatkuvasti. Jos ihmiset menettävät uskonsa vapauden ja ihmisoikeuksien kykyyn luoda parhaat elämänedellytykset, voidaan vapaudesta olla valmiita myös luopumaan toivossa tehokkuuden, suunnitelmallisuuden tai tasaisemman hyvinvoinnin jakautumisen lisääntymisestä.

4.2.1 Friedrich von Hayek

Hayek syntyi Wienissä Itävallassa vuonna 1899. Hän opiskeli Wienin yliopistossa oikeustiedettä, taloustiedettä ja filosofiaa. Hän väitteli oikeustieteestä 22-vuotiaana ja valtio-opista 24-vuotiaan. Hayek tutustui taloustieteen itävaltalaiseen koulukuntaan, joka piti vapaata kilpailua keskeisenä taloudellisen hyvinvoinnin kasvun lähteenä. Hayek työskentelikin 1920-luvun puolivälistä lähtien eri tavoin lähes puolen vuosisadan ajan taloustieteen ja itävaltalaisen koulukunnan keskeisimmän kehittäjän Ludwig von Misesin alaisuudessa ja tämän kanssa. Hayek oli työnsä ja tutkimuksensa puolesta ensisijaisesti taloustieteilijä.

Kansallissosialismin nousu Saksassa ja Itävallassa 1920- ja 1930-luvuilla oli ymmärrettävästi liberaalisen talousteorian kannattajalle vaikeata aikaa. Tämän Hayek joutui poliittisista syistä pakenemaan Itävallasta 30-luvun alkupuolella Iso-Britanniaan. ja päätyi London School of Economicsiin.

London School of Economicsissa hän tutustui myös John Maynard Keynesiin, toiseen 1900-luvun kuuluisimmista taloustieteilijöistä. Hayekista ja Keynesistä tuli elinikäiset ystävät, vaikka heillä oli kovin erilainen lähestymistapa taloustieteeseen. (Iivonen, 1995, 243-4) Muun muassa Hayekin ajatuksiin pohjautuvan monetaristisen ja Keynesin ajatuksille pohjautuva keynesiläinen taloustiede on nähty toistensa vastakohtina. Siksi täiden teorioiden kannattajille onkin mielenkiintoinen tieto, että Keynes on todennut Hayekin kirjasta ”Tie Orjuuteen”:

Mielestäni tämä on suuri teos... Olen havainnut, olevani moraalisesti ja filosofisesti samaa mieltä käytännössä kaikesta mitä siinä sanotaan; enkä ainoastaan samaa mieltä ylipäänsä vaan todella täysin samaa mieltä (Hayek, 1995, takakannen lainaus)

Hayek oli nuorempana sosialisti, mutta tuli itävaltalaisen koulukunnan työhön paremmin tutustuttuaan vahvaksi talousliberaaliksi, joka näki, että yksityisten vapaiden ihmisten tekemät talouspäätökset mikromarkkinoilla allokoivat pääomat kaikkein tehokkaimmin ja loivat siten eniten hyvinvointia. Hayek näkikin laajan tieteellisen sivistyksen saaneena tiedemiehenä selvän yhteyden taloudellisen ja inhimillisen vapauden välillä: ilman toista ei voisi olla toista ja toisen kaventaminen johtaisi myös toisen kaventumiseen.

Tästä Hayek päätteli, että taloudellisen kollektiivisen suunnittelun asteittainen lisääminen johtaisi lopulta myös ihmisen mielipiteen- ja moraalisen vapauden tukahduttamiseen. Hän tuki tätä loogista päätelmää lähihistorian empiirisillä esimerkeillä, joissa fasismi ja totalitarismiin sortuneet maat eivät siirtyneet siihen kerralla, vaan pidemmän kehityksen tuloksena. Tuon kehityksen oli saanut aikaan sosialismin tai muun ideologian nimissä suoritettu taloudellisen vapauden vähittäinen supistaminen.

Hayek sai työstään Nobelin taloustieteen palkinnon vuonna 1974.

4.2.2 Tie orjuuteen

Hayek toteaa kirjansa ”Tie orjuuteen” johdannossa, että historia ei välttämättä toista itseään, mutta jotakin me voimme sen kehityskuluista oppia välttääksemme aiempien ei-toivottujen kehityskulkujen toistumisen. (Hayek, 1995, 29) Tämähän on sinänsä totta jos yhteiskuntatieteiden oletetaan yleensä-kään kertovan yhtään mistään mitään. Niissä kaikki tulevaisuuden ennustaminen on johdettu historiallisesta tiedosta ja ihmisten käyttäytymisestä erilaisissa tilanteissa.

Hayek näki, että puheet suunnittelun ja keskusjohtoisuuden lisäämisestä, joita hän kuuli 40-luvun alun sotaa käyvässä Englannissa, muistuttivat erehdyttävästi niitä puheita, joita hän oli kuullut Saksassa ja Itävallassa pari vuosikymmentä aikaisemmin.

Suurinta tragediaa ei vielä nähdä. Kyse on siitä, että Saksassa pääasiassa hyväntahtoiset ihmiset – ihmiset, joita ihailtiin ja joita pidettiin esimerkkeinä demokraattisissa maissa - valmistelivat maaperää suotuisaksi voimille, jotka tänään edustavat kaikkea sitä, mitä he halveksivat, olkoonkin että he eivät suoranaisesti luoneet noita voimia.

Harva on valmis tunnustamaan, että fasismin ja natsismin synty ei ollut reaktio edeltäneen aikakauden yhteiskunnallista kehitystä vastaan vaan tuon kehityksen väistämätön tulos. (Hayek, 1995, 29)

Hayek muistuttaa, että fasismia, sosialismia tai liberalismia on turha yrittää selittää epämääräisillä kansanluonteilla: liberalismien suurimman nimen John Stuart Millin esikuvat olivat saksalaiset Goethe ja Humboldt. Kansallissosialismin edelläkävijät Carlyle ja Chamberlain taas olivat skotti ja englantilainen (Hayek, 1995, 34). Saksassa ja Italiassa sosialismin nousu oli tehnyt tietä ennen fasismin nousua totalitaristiselle hallinnolle.

Kun totalitarismi pääsee voitolle valtiossa, on tilannetta hankala ymmärtää kansalaisten keskuudessa. Hyvää tarkoittaneet ihmiset eivät voi ymmärtää, että he ovat itse olleet tasoittamassa tietä totalitarismiin. Hayek toteakin:

Olemme valmiit hyväksymään lähes minkä tahansa selityksen sivistyksemme nykyisen kriisin syistä yhtä lukuun ottamatta: että maailman nykyinen tila aiheutuu meidän omista

virheistämme ja että eräiden kaikkein jaloimpien ihanteidemme toteuttaminen on tuottanut tuloksia, jotka poikkeavat perin pohjin niistä, joita olemme odottaneet. (Hayek, 1995, 38)

Hayekin mukaan on helppo ajatella toiset kansat ja ihmiset erilaisiksi, kun totalitarismi nousee toisessa valtiossa. Varsinkin anglosaksisissa maissa on hankala ymmärtää, että aatteet muuttavat maailmaa niin radikaalisti. Liberaali yksilönvapaus on kudottu niin syvälle ajatteluun, että on vaikea kuvitella, että omassa maassa voisi tapahtua samoin. Mutta anglosaksisissakin maissa oli jo luovuttu monessa kohtaa liberaaleista ihanteista. Taloudellisessa mielessä tämä oli tapahtunut vähitellen, mutta vääjäämättömästi. Hayekin teesi on, että ilman taloudellista vapautta ei ole myöskään henkilökohtaista tai poliittista vapautta. (Hayek, 1995, 39)

Matka kohti sosialismia ja totalitarismia oli Hayekin mielestä jyrkkä suunnanmuutos pitkässä kehityslinjassa. Natsismi tuhosi hetkessä koko länsimaisen sivistyksen Saksassa ja teki yhteiskunnasta teknisen ja orgaanisen kokonaisuuden. Individualismi katosi hetkessä. Eikä tällä individualismilla tarkoiteta itsekkyyttä, vaan vapaata aluetta ihmisen ajattelussa. Tämä individualismi hakee perustansa klassisesta filosofiasta ja kristinuskosta ja kehittyi täyteen muotoonsa ensi kerran renessanssissa. (Hayek, 1995, 40)

Individualistisella kulttuurilla tarkoitetaan pikemminkin humanistista ihmiskäsitystä, ihmisen kunnioittamista ihmisenä, ihmisen oman vastuun ja valintojen korostamista toisten ihmisten ja Jumalan edessä. Kristinuskon ihmiskäsityshän ei ole kollektivistinen eikä fatalistinen. Koska ihmiselle jätetään valinnanvapaus synnin ja hurskauden välillä, on jätettävä myös moraalinen liikkumavara. Kristilliseen traditioon kuuluu siten aina ihmisen oman vapauden alue, vaikka miten pieni sitten.

Valistuksen aatteet ja kaupankäynnin kasvu sinetöivät tuon kehityksen liberaalin länsimaisen mallin mukaiseksi ihmis- ja yhteiskuntakäsitykseksi. Seurauksena ei ollut vähempää kuin räjähdysmäinen tuotannon, hyvinvoinnin, tieteen ja sivistyksen kasvu, jolle ei loppua näkynyt. Hayekin sanoin:

Kaikkialla, missä esteet ihmisällyn vapaalle harjoittamiselle poistettiin, ihminen pystyi nopeasti tyydyttämään tarpeensa, joiden määrä kasvoi jatkuvasti (Hayek, 1995, 42).

Hayekin mukaan liberalismien menestys oli yksi sen rappeutumisen syy. Kun aineellinen hyvinvointi kasvoi, kasvoi vielä sitäkin nopeammin tarpeet ja halu jakaa sen hedelmiä. Ihmiset alkoivat suhtautua yhä kärsimättömämmin epäkohtiin, joita kehityksen toivottiin poistavan. Tähän yhtyi ärtymys niitä

kohtaan, jotka käyttivät liberalismien retoriikkaa puolustaakseen täysin muuhun perustuvia etuoikeuksiaan. Epäkohdat, joihin alettiin kiinnittää huomiota, eivät olleet liian liberalismien syytä, vaan pikemminkin sen puuttumisen joillakin aloilla ja kehittymättömyyden täyteen mittaansa. (Hayek, 1995, 44-5)

Kehitys jäi tavallaan kesken kärsimättömyyden vuoksi ja suunnittelu, taloudellinen kontrolli, sosialismi ja muut totalitarismin muodot muuttivat tuon positiivisen kehityksen. Kehitys ajoi siihen, että taloudellinen suunnittelu ja keskusjohtoinen vaurauden jako saivat kannatusta, vaikka molemmat olivat omiaan keinojensa johdosta tukahduttamaan liberalismien luomaa vaurauden moottoria.

4.2.3 Sosialismi, fasismi, natsismi ja kollektivismi

Valtion on aina tehnyt helvetiksi maan päällä se, että ihminen on yrittänyt tehdä siitä itselleen taivaan – F. Hölderlin

Hayekin mukaan sosialismi syntyi vastareaktionä Ranskan vallankumouksen edustamalle liberalismille. Hänen mielestään on merkillistä, että sosialismi on voinut esiintyä vapauden lipun alla, vaikka kenellekään sosialismin perustaa tai teoriaa hahmotelleelle tai edistäneelle ei ole ollut koskaan epäselvää, että se voidaan saada ja pitää raiteillaan ainoastaan diktatorisen järjestelmän avulla.

Hayek siteeraa Alexis de Tocquevillea, joka luonnehtii vastaansanomattomasti demokratian ja sosialismin yhteensovittamattomuuden ongelmasta:

Demokratia laajentaa yksilönvapauden alaa, sosialismi rajoittaa sitä. Demokratia antaa suurimman mahdollisen arvon jokaiselle ihmiselle; sosialismi tekee jokaisen ihmisen pelkäksi toimijaksi, pelkäksi numeroksi. Demokratialla ja sosialismilla ei ole mitään muuta yhteistä kuin yksi sana: tasa-arvo. Mutta huomata ero: kun demokratia pyrkii tasa-arvoon vapaudessa, sosialismi pyrkii tasa-arvoon vapaudenriistossa ja orjuudessa. (Hayek, 1995, 49)

Hayekin mukaan sosialismi alkoi käyttää hyväkseen lupauksia ”uudesta vapaudesta”. Sosialismi lupasi muodollisen vapauden sijaan aitoa taloudellista vapautta. Taloudellinen vapaus tarkoittaisi aineellisista tarpeista huolehtimista yhteiskunnan toimesta, jolloin jokainen voisi vapaasti toteuttaa itseään.

Hayek määrittelee sosialismin tarjoaman ”vapauden” luonnetta. Taloudellinen vapaus sosialismissa ei

tarkoita, että olisit todella vapaa päättämään taloudellisista asioistasi, vaan sitä, että joku muu tekisi nuo päätöksesi puolestasi. Jos yksityisomistus kielletään muuttuu oman taloudellisen tulevaisuuden suunnittelu madottomaksi. Silloin ihminen on riippuvainen siitä, joka tekee päätökset puolestasi.

Mutta tämä vapauden lupaus on onnistunut houkuttelemaan historian saatossa todella paljon lähtökohteisesti liberaalilla tavalla ajattelevia sosialismin houkutuksen pariin. Hayek kutsuukin tätä metodia sellaiseksi, joka tekee ihmisen sokeaksi sosialismin ja liberalismiin väliselle sovittamattomalle ristiriidalle. Se on lupaus siitä, että erityisesti varhaisessa liberalismissa esiintynyt epäsuhta eri ihmisten todellisten valinnanmahdollisuuksien – eli vapautensa käyttämisen – suhteen. (Hayek, 1995, 50)

Tähän sosialismin sokeaan pisteeseen sisältyy sokea usko siihen, että taloudellista päätöksentekoa puolestasi hallitseva ”joku”, olisi loputtoman hyväntahtoinen luonteeltaan. Ja kuvitelma, että jos ei olisi-kaan, niin kyllähän se järkipuhetta uskoisi, tekisi asiat toisin kun vain osoittaisit tämän puolestasi tehtävässä taloudellisessa päätöksenteossa olevan epäkohdan. Mutta tässä juuri ongelma on: käsitys epäkohdista on jokaiselle erilainen. Ja edes hyväntahtoinen diktatuuri ei pysty näitä toiveita sovittamaan yhteen yhtä hyvin kuin liberaali demokratia – kaikkine puutteineen. Tämä juuri sama lupaus liittyy kaikkiin muihinkin totalitaristisiin järjestelmiin. Siinä niitten houkutus piileekin.

Sosialismista pitää Hayekin mukaan erottaa sen ihanteita – sosiaalista oikeudenmukaisuutta, aineellista tasa-arvoa ja turvallisuutta – kuvaava osa ja sen menetelmiin liittyvä sisäänrakennettu yksityisyritteliäisyyden ja omistamisen lakkauttaminen. (Hayek, 1995, 55) On hyvä huomata, että aito liberalismi ei vastusta näitä sosialismin ihanteita, vaan jyrkästi sen saavuttamiseksi käytettäviä keinoja. Ja tämän keinojen vastustaminen pätee kaikkiin kollektivismiin muotoihin, joista sosialismi on vain yksi. (Hayek, 1995, 56-7)

4.2.4 Suunnittelun lisääntyminen

Kollektivismi liittyy suunnitteluun – lähes aina taloudelliseen suunnitteluun, jonka avulla kerrotaan saavutettavan tehokkaammin laajalti toivottuja päämääriä. Suunnittelun suosio perustuu luonnolliseen ajatukseen, että eri tavoitteita pitäisi tavoitella mahdollisimman harkituin ja rationaalisin keinoin. Hayek toteaaakin, että jokainen, joka ei ole fatalisti, on tässä suhteessa suunnittelija.

Kollektivistiset suunnittelijat eivät käytä tätä suunnittelun termiä siinä merkityksessä, että ihminen suunnittelisi rationaalisimman tavan toteuttaa valitsemansa päämäärät. Kun suunnittelu yhdistetään kollektiiviseen kontekstiin, ei päämäärä olekaan enää yksiselitteinen asia. Silloin onkin joku, joka

suunnittelee puolestasi, miten yhteiskunnan resursseja ohjataan tavoittelemaan jotakin tiettyä tavoitetta – mitä tahansa tavoitetta. (Hayek, 1995, 57-8)

Tällaisen suunnittelun vastustaminen ei ole Hayekin mielestä dogmaattista *Laissez-faire* –asennetta. Hayek toteaaikin:

Liberalistisen näkemyksen tavoitteena on käyttää parhaalla mahdollisella tavalla hyväksi kilpailun tarjoamia voimia koordinoitaessa inhimillisiä pyrkimyksiä eikä perusteluna sen puolesta, että asiat on säilytettävä juuri sellaisina kuin ne ovat. Se perustuu vakaumukseen, että siellä, missä on mahdollisuus tehokkaaseen kilpailuun, se on muita keinoja parempi tapa ohjata yksilöiden pyrkimyksiä. Liberalistinen näkemys ei vain kiellä vaan jopa korostaa, että toimiva kilpailu edellyttää huolellisesti laadittua oikeudellista viitekehystä. samoin se muistuttaa, että lainsäädännössä on vakavia puutteita. Liberalismi ei myöskään kiellä sitä, että siellä, missä on mahdotonta luoda edellytykset tehokkaalle kilpailulle, on turvauduttava muihin keinoihin taloudellisen toiminnan ohjaamiseksi.
(Hayek, 1995, 58-9)

Kilpailu on siis paras väline sovittaa ihmisten perustavaa laatua olevat – mutta ristiriitaiset - vapaudet rinnakkain yhteiskunnassa. Liberalistinen yhteiskunta vastustaa pakkoa, joka on kaikkien määräämistä samaan muottiin ja mielipiteeseen – siellä missä on mahdollista sovittaa yksilölliset päämäärät, halut ja tarpeet yhteen. Toisaalta sellaiset julkisen vallan kiellot, ohjaukset ja pakot, jotka edistävät, ohjaavat ja tehostavat kilpailua, ovat hyväksyttäviä ja tarpeellisia. Hayek harmittelee, että liberalismien historiassa on kiinnitetty liikaa huomiota kilpailujärjestelmän negatiivisiin vapauksiin, eikä hyvää kilpailua mahdollistaviin ja ohjaaviin positiivisiin seikkoihin. (Hayek, 1995, 60)

Valtiovallan on siis pidettävä huoli kilpailun edellytyksistä, mutta myös korvattava kilpailu omalla tuotannollaan siellä missä se ei toimi. Se, että jossakin viranomaisten suora sääätely on kilpailua parempi ratkaisu, ei tarkoita etteikö kilpailu ja hintamekanismi olisi yleensä paras tapa tuottaa ja toteuttaa asioita. Hayek vetoaa tässä myös Adam Smithiin, joka on Hayekin mukaan sanonut, että valtiovallan on tuotettava sellaisia palveluita, jotka ovat luonteeltaan sellaisia, että niistä saatu voitto ei vastaisi yksilölle tai pienelle ryhmälle niistä aiheutuvia kustannuksia, vaikka ne olisivatkin hyödyksi koko yhteiskunnalle. (Hayek, 1995, 61)

Hayek nimeää sekä poliittisen vasemmisto sekä oikeiston sosialisteiksi sellaiset ihmiset ja tahot, jotka haluavat eri syistä korvata tämän kilpailun ja vapaan hintamekanismin kansantaloudellisella suunnitte-

lulla. Pahimmillaan tämä saa muotonsa Hayekin mukaan korporatiivisessa kapitalistien ja työntekijöiden järjestelmässä, jossa monopolisoidaan sekä työ että yrittäminen harvoille ja käytännössä tapetaan kilpailu molemmissa. (Hayek, 1995, 63)

Hayekin mielestä ei siis ole olemassa mitään suunnittelun ja kilpailun välimuotoa. On tunnistettava ne alat, joissa kilpailu ei toimi yhteiskunnallisesti laajasti hyväksytyjen tavoitteiden täyttymiseksi ja hoidettava siellä tehtävät valtion toimesta. Muilla aloilla on keskityttävä luomaan kilpailulle reilut lähtökohdat ja vapaa kehitys. Hayek korostaakin, että hänen vastustuksensa ja varoittelunsa kohdistuu suunnitteluun, joka on tätä kilpailua vastaan, ei siis sitä suunnittelua, jonka tavoitteena on mahdollisimman tehokas kilpailu eri aloilla ja eri tavoitteiden saavuttamiseksi. (Hayek, 1995, 63)

4.2.5 Demokratia?

Kaikki kollektivistit perustelevat näkemystään ”yhteiskunnan tarkoituksenmukaisella järjestämisellä”. Riippumatta kollektivismin muodosta ja päämäärästä, moititaan liberaalia yhteiskuntaa siitä, että se ei matkaa valittua päämäärää kohti. Kollektivistien mukaan heidän päämääränsä on niin pyhä, että koko yhteiskunta pitäisi organisoida sen tavoittelemiseen. (Hayek, 1995, 77)

Seurauksena demokratia kuitenkin kuolee ensimmäisenä. Sen jälkeen luovutaan ihmisten vapaudesta ja ihmisoikeuksista. Lopulta suunnittelu ja talouden vapaan toiminnan estäminen tappaa myös talouden ja hyvinvoinnin kasvun. Taloudellinen tasa-arvo toteutuu kurjuuden tasa-arvona.

Kollektivististen suunnittelijoiden puheenparressa tämä yhteiskunnallinen päämäärä kuvataan yleensä epämääräisillä sanapareilla ”yhteinen hyvä”, ”yleinen hyvinvointi” tai ”yleinen” etu. (Hayek, 1995, 78) Yhteistä näille on, että niiden nimissä ollaan valmiita tunkeutumaan mille tahansa yksilöiden alueille, ihmisten vapaus lakkautetaan ja yksilöiden omat päämäärät saavat väistyä yleisin edun myötä. Miljoonien ihmisten hyvinvointia tai onnellisuutta ei voi kuitenkaan mitata samalla mittarilla.

Individualistinen filosofia ei Hayekin mukaan tarkoita itsekeskeisyyttä tai itsekkyyttä. Se vain tarkoittaa, että emme pysty suunnittelijan roolissa mahduttamaan kuin yhden arvoasteikon mieleemme. Ja koska arvoasteikkoja on yhtä paljon kuin on ihmisiäkin, ne ovat lähtökohtaisesti ristiriidassa. Tästä individualisti tekee johtopäätöksen, että yksilöillä on oltava joku alue – ei siis kaiken kattava – jolla hän saa tehdä omia valintojaan (loukkaamatta muiden vastaavaa vapautta) ilman että ne alistetaan jonkun muun tekemiin päätöksiin. (Hayek, 1995, 80)

Demokratia on menestynyt ja luonut ennen näkemätöntä vaurautta siellä, missä hallituksen toimet on rajattu sellaisille alueille, joilla enemmistön keskuudessa vallitseva yksimielisyys on voitu saavuttaa vapaan keskustelun avulla. Demokratia on osoittanut menestyvänsä vain siellä, missä yksityisomaisuus on turvattu. (Hayek, 1995, 88-9)

Hayek määrittää Lordi Actionin sanoin vapauden itsessään korkeimmaksi päämääräksi. Sitä ei tarvita hyvän julkisen hallinnon vuoksi vaan turvaksi toteuttaessamme kansalaisyhteiskunnan ja yksityiselämän korkeimpia tavoitteita. Demokratia on Hayekin mukaan utilitaristinen väline, paras tapa turvata sisäinen rauha ja yksilönvapaus. (Hayek, 1995, 89)

Laillisuusperiaate on demokraattisen ja vapaan yhteiskunnan syvintä ydintä. Se tarkoittaa, että yhteiskunnallisia päätöksiä ei tehdä yksittäistapausten perusteella, vaan yleiseen ja kaikkia kohtaan tasaver-
taisen lain perusteella. Näin ihmiset voivat ennakoida yhteiskunnan toiminnan ja reaktiot omiinsa. Koska jokainen laki rajoittaa yksilönvapautta, laillisuusperiaatteen tulee turvata viranomaisten puuttuminen yksilöiden ponnisteluihin ad hoc pohjalta (Hayek, 1995, 91-2)

Kollektiivinen suunnittelu on laillisuusperiaatteen vastainen. Suunnittelusta vastaava viranomainen ei voi tarjota yksilöille vapautta toimia minkään kehikon sisällä puuttumatta, koska ihmismielen kekseliäisyys on rajaton kun sille annetaan tilaa. Yksilöiden toimia on koko ajan valvottava ja puututtava yksittäistapauksiin jos ne toimivat kokonaissuunnitelman vastaisesti. Siksi Hayek esittää teesinsä laillisuusperiaatteelle vapaassa yhteiskunnassa:

Jos yksilöiden oletetaan pystyvän käyttämään tietojaan tehokkaasti tehdessään suunnitelmia, heidän täytyy voida pystyä ennakoimaan näihin suunnitelmiin vaikuttavat valtiotavallan toimet. ...Jos valtiovalta toisaalta ohjaisi yksilöiden toimintoja tiettyjen tavoitteiden saavuttamiseksi, sen toiminta määräytyisi kokonaan ajankohdan ja olosuhteiden mukaisesti, jolloin se siitä syystä muuttuisi ennustamattomaksi. Siitä johtuu se tosiasia, että mitä enemmän valtio ”suunnittelee”, sitä vaikeammaksi suunnittelu muodostuu yksilöille. ... Jos haluamme luoda uusia ja kaikille avoimia mahdollisuuksia, tarjota mahdollisuuksia, joita ihmiset voisivat käyttää haluamallaan tavalla, tarkkoja tuloksia ei ole mahdollista ennakoida. (Hayek, 1995, 94-5)

Hayekin mukaan suunnittelun edistäminen tuhoaa laillisuusperiaatetta vähitellen, tuoden lainsäädäntöön mukaan yhä enemmän harkintavaltaa, eli ennustamattomuutta sen soveltamisesta. Tämä tapahtuu

esimerkiksi tuomalla lakisääteisiin määräyksiin yhä enemmän täsmällisten ohjeiden ja tavoitteiden sijaan epämääräisiä käsitteitä, esimerkiksi ”oikeudenmukainen” tai ”järkevä”. (Hayek, 1995, 96)

Hayek siteeraakin Voltairea ja Kantia todetessaan: ”ihminen on vapaa, jos hänen ei tarvitse totella ainoatakaan ihmistä vaan yksinomaan lakeja”. (Hayek, 1995, 100)

4.3 Yhteenveto liberalismiin murroksesta Berlinin ja Hayekin silmin

Hayekin poliittinen filosofia on mielenkiintoista luettavaa edelleen. Samalla se on harvinaisen ajankohtaista juuri erityisesti länsimaissa koetun finanssikriisin ja siitä seuranneen laman jälkeisessä maailmassa, jossa rahoitusmarkkinoiden sääntely sekä protektionistinen kauppa- ja valuuttapolitiikka ovat saaneet vauhtia alleen.

Hayekia ei ole yksiselitteinen markkinaliberalisti, joka kannattaisi täysin rajoituksetonta markkinataloutta. Teoksessaan ”Tie orjuuteen” Hayek luettelee useita tapoja, joilla markkinoita on nimenomaisesti suitsittava ja lainsäädäntöä luotava estämään esimerkiksi monopoleja sekä muita toimivaa kilpailua täysin vapailla markkinoilla helposti rajoittavia tekijöitä.

Eteneminen oli mahdollista vain, mikäli saatettiin hallita tiedollisesti entistä paremmin ne voimat, jotka oli otettava käyttöön. Mukana oli monia itsestään selviä tehtäviä, kuten rahajärjestelmän hoitaminen, monopoliin syntymisen estäminen ja valvonta. Joukossa oli myös kasvava määrä muilla aloilla toteutettavia vähemmän ilmeisiä mutta silti vähintään yhtä tärkeitä tehtäviä, joita hoitaessaan valtiolla oli epäilemättä suuret mahdollisuudet... (Hayek, 1995, 44)

Yleinen Hayekiin kohdistettu kritiikki on, että hän ei tunne mitään välimuotoa rajoittamattoman markkinatalouden ja sosialismin välillä. (Saastamoinen, 1998, 182) Hayek kuitenkin määrittelee monia muitakin yhteiskunnan tehtäviä, joita ei ilman verovaroja voitaisi hoitaa. Verottaminen ja asioiden hoitaminen yhteiskunnan toimesta taas ovat suunnittelua ja kollektiivista päätöksentekoa.

Demokratian suhteen Hayek sortuu mielestäni muualtakin tuttuun virhepäätelmään demokratian välineellisestä luonteesta: koska demokratiaa voi käyttää väärin sen ihanteita kohtaan ja demokraattisestikin on tehty virheitä, ei kyseessä ole itseisarvo, vaan välinearvo. Samalla perustelulla yksilönvapauskin olisi välinearvo, ei itseisarvo: sitäkin voi käyttää ”väärin”, tekemällä itselleen haittaa ja jopa tuhoten itsensä. Demokratia on oman näkemykseni mukaan yksilönvapauden yhteiskunnallinen ilmentymä

– niin hyvässä kuin pahassakin. Sitä täytyy käyttää vastuullisesti ja viisaasti. Se sisältää mahdollisuuden hyvään ja pahaan. Mutta ainakin valinnat ovat omilla käsissämme.

Tuntuukin, että toisen maailmansodan kaltaisen helvetin versominen demokratiasta vei Hayekin ja Berlinin uskoa demokratiaan. Berlinin mukaan kaikkein suurin syy ihmisten teurastamiseen, kiduttamiseen ja vainoamiseen on usko siihen, että olisi olemassa jokin kertakaikkinen lopullinen totuus ja ratkaisu yhteiskunnan ja inhimillisen elämän yhtälöön. Berlinin mukaan tämä sama ajatus toistuu kaikkien suurten tragedioiden taustalla. Kuvitellaan että inhimillisen elämän hyveet juontuvat jostakin yhdestä ja samasta lähteestä, joka on löydettävissä - kaava joka toteuttaisi oikeudenmukaisuuden, jalouden, julkisen- ja yksityisen uskollisuuden, kutsumuksen. (Berlin 2001, 92)

Kaiken tässäkin esitetyn perusteella lienee itsestään selvää, että Hayekin ja Berlinin jakama antiteesi negatiiviselle vapaudelle pitää paikkansa: poliittinen yhdenvertaisuus ja tehokas organisaatio antavat tilaa vain suppealle yksilönvapaudelle.

Jos myönnetään, että eräiden ihanteidemme toteutuminen voi periaatteessa tehdä muiden ihanteidemme saavuttamisen mahdolliseksi, todetaan ajatus ihmisyyden täydellisestä toteutumisesta loogisesti ristiriitaiseksi, metafyyksiseksi houreeksi. (Berlin 2001, 92-3)

Koska meillä ei ole rationaalista varmuutta arvojen harmonian saavuttamisen mahdollisuudesta, voimme tarkastella tilannetta myös empiiriseltä kannalta. Siltäkään kannalta tuskin on löydettävissä näyttöä siitä, että meillä olisi saavutettavissa arvojen harmoniaa. Tämä on Berlinin mukaan perimmäinen syy sille, miksi ihmiset arvostavat valinnanvapauttaan. (Berlin 2001, 93)

Dogmaattinen usko keinoihin luoda tämänkaltaisen harmonia on antanut hirmuhallitsijoille sen ideologisen varmuuden ja vakaumuksen, jolla he ovat pyrkineet tavoitteeseensa keinoja kaihtamatta. ”Tarkoitus pyhittää keinot” on ihmiskunnan historian vaarallisin metodologinen huomio. Näistä dogmaattisista positiivisen vapauden tulkinnoista löytyy myös kansakuntia liikuttavat voimat. (Berlin, 2001, 93)

Näyttäisi kuitenkin mahdottomalta sovittaa arvot ja tavoitteet yhteen. Jos pidämme tätä premissinä, seuraa siitä, että vapaus on arvo sinänsä – vain arvopluralismi voi tarjota kestävä pohjan jatkuvassa liikkeessä ja inhimillisten päämäärien ristiaallokossa. Arvopluralismi ei kuitenkaan tarkoita anarkiaa. Yhteiskunnan on taattava paitsi yhtäläiset vapaudet kaikille, niin myös rajoitettava vapautta joistakin yleisistä syistä – olivat nämä sitten terveyden, turvallisuuden, sivistyksen tai yleisen moraalin vuoksi. Pluralismissa on kuitenkin kyse siitä, että jokaiselle jätetään lopulta oma tilansa valita.

Yksilön tai kansan vapaus elää haluamallaan tavoin joudutaan asettamaan vastakkain niiden vaatimusten kanssa, joita seuraa monista muista arvoista – niistä keskeisimpiin kuulunevat yhdenvertaisuus, oikeudenmukaisuus, onni, turvallisuus ja yleinen järjestys. Tästä syystä vapaus ei voi olla rajatonta. (Berlin 2001, 95)

On väistämättä totta, että ei voi saada kaikkea haluamaansa. Millin täydellisten valistuneiden ja sivistyneiden ihmisten maailmassakin totuutta etsittiin yhä uudestaan, eikä lopullista varmaa vastausta kuviteltukaan saavan mistään. Pluralismi on humaania. Se tunnustaa, että ihmisillä on yhteismitattomia päämääriä, jotka kilpailevat jatkuvasti positiivisella tavalla keskenään. (Berlin, 2001, 95)

Mutta ei Berlinkään tunnu olevan varma tulkinnastaan tai liberaalin yhteiskunnan perustasta. Mutta tämän kaltaisessa tulkinnassa on lopulta jotakin pohjimmiltaan niin liberaalia. Olisi kai kovin pöyhkeää väittää keksineensä lopullisen totuuden, jos on ensi käyttänyt vaikuttavan ajan esitykseen, jonka ydinsanoma oli päinvastainen.

Ihanne vapaudesta saada elää omien toiveidensa mukaan – sekä siihen liittyvä arvopluralismi –saattaa hyvin olla vain rappeutuvan kapitalistisen kulttuurimme myöhäinen hedelmä, ihanne, jota ei tunnettu muinaisina aikoina eikä tunneta primitiivisissä yhteiskunnissa ja jota jälkimaailma pitää kiinnostavana, jopa myötätuntoa ansaitsevana muttei kovin käsitettävänä (Berlin 2001, 97)

Toisaalta ei Hayekaan väitä yksisilmäisesti, että kaiken suunnittelun lisäämisen ja markkinatalouden rajoittamisen johtavan ajan myötä vapauden menettämiseen ja ajautumiseen sosialismiin tai muuhun totalitaristiseen järjestelmään.. Hänen teesinsä on pikemminkin, että meidän on ymmärrettävä, että kaikki kehityskulut demokratiasta totalitarismiin ovat kulkeneet (valtaosaltaan hyvässä tarkoituksessa toteutetusta) kollektiivisen suunnittelun ja kontrollin lisäämisestä erityisesti taloudellisissa kysymyksissä.

Suunnittelun - sekä asioiden jotka vapaat ihmiset voisivat itsekin hoitaa - ottaminen yhteiskunnan yhdessä järjestettäväksi, on siis oltava erittäin hyvin perusteltua. Sen tarpeeton lisääminen kaventaa ihmisten vapautta ja lisää totalitaristiseen järjestelmään ajautumisen uhkaa.

Se, minkä tästä kaikesta voimme päätellä on, että taloudellinen ja tiedollinen kehitys on kulkenut käsi kädessä ihmisten eettisten valintojen vapautumisen myötä. Yhteisön moraalista on tullut viitekehys,

joka jättää vapaat erilaiset valinnat ihmisille. Liberaali kilpailuyhteiskunta sitten sovittaa ja mahduttaa nämä erilaiset moraaliset valinnat yhteen. Tästä luopuminen aiheuttaisi taantumisen kaikilla muillakin arvostamillamme aloilla.

5 Vapaus mahdollisuutena vai riippumattomuutena?

Voiko positiivinen vapaus olla kuitenkin jotakin aivan muuta kuin Berlinin siinä näkemät riskit? Eikö tähänastinen tarkastelumme anna viitteitä siitä, että kumman tahansa – positiivisen tai negatiivisen – vapauden vieminen äärimmilleen toisen kustannuksella ole tie turmioon? Onko todellinen vapaus sitenkin jotakin näiden välillä, jonkinlainen tasapainotila?

John Rawlsin *oikeudenmukaisuusteoria* oli keskustelunavaus, jonka voidaan sanoa synnyttäneen yhteiskuntafilosofian uudeksi paradigmaksi vapauden sijaan *oikeudenmukaisuuden* käsitteen määrittelyn. Rawlsin näkemys edustaa modernia liberaalia, eli *sosiaaliliberaalia*, ajattelutapaa, jossa halutaan taata jokaiselle yhteiskunnan jäsenelle mahdollisimman laaja positiivisten ja negatiivisten vapauksien kirjo. Tämä on lähtökohtaisesti vaikea tehtävä, koska monesti toisten positiivisten vapauksien laajentaminen merkitsee toisten negatiivisten vapauksien rajoittamista.

Sosiaaliliberalismi ei ollut sinänsä uusi suuntaus, vaan sen perustajana pidetään brittiläistä poliitikkoa ja sosiologia Leonard Hobhousea (1864 - 1929). Myös monissa länsimaissa harjoitettu politiikka tarjosi palveluita ja tulonsiirtoja huonompiosaiselle väestölle, mutta tässä oli enemmän takana ajatus hyväntekeväisyydestä tai poliittinen pakko tai kompromissit sosialismin nousun jälkeen. Rawlsin teoria oli filosofisesti urauurtava, antaen teoreettisen moraalifilosofisen pohjan sosiaaliliberaalille vapaus- ja oikeudenmukaisuuskäsitykselle.

Rawlsin näkemys sai paljon kritiikkiä, mutta kriitikotkin ihailivat häntä. Robert Nozickin vastanäkemys Rawlsille palauttaa keskustelun klassisen liberalismiin traditioon huippuunsa vietynä: libertarismiksi. Käytännössä Nozickin yhteiskuntasopimus pitää sisällään vain toisten yksilöiden vastaaviin negatiivisiin vapauksiin rajoittuvan yksilönvapauden sekä minimaalisen valtion, joka huolehtii vain perusturvallisuudesta ja tehtyjen sopimusten noudattamisesta. Tässä vapauskäsitteessä Hayekin jää puhtasoppisuudessaan toiseksi.

Rawlsin käynnistämä keskustelu synnytti myös muita uusia oikeudenmukaisuuskäsityksiä tai ainakin huomionarvoista kritiikkiä Rawlsin teorian heikkouksista tai yleensä jonkin universaalien oikeudenmukaisen yhteiskuntasopimuksen mahdollisuudesta. Monen mielestä liberaalin demokratian yksilökes-

keinen ihmiskäsitys ei vastannut todellisuutta, saati sitten pystyi olemaan pohja aidosti oikeudenmukaiselle yhteiskunnalle. Näitä ajattelijoita ryhdyttiin kutsumaan kommunitaristeiksi.

Mutta käydään tarkemmin tutkimaan John Rawlsia ja hänen kriitikoitaan – Robert Nozickia kaikkein suurimpana heistä. Kun keskustelu lähenee tätä päivää, on tarkkailummekin käytävä monipolvisemmaksi. Tutkielman kolmannessa osiossa nimittäin tutustumme vapauden käsitteiden erilaisiin luokitteluihin nykykeskustelussa.

5.1 John Rawlsin oikeudenmukaisuusteoria ja sosiaaliliberalismi

John Rawlsin (1921-2002) *Oikeudenmukaisuusteoria* (1971) siis nosti yhteiskuntafilosofian ja erityisesti sopimusteorian pitkän hiljaiselon jälkeen uudelleen ajankohtaiseksi keskustelunaiheeksi ilmestymisensä jälkeen vuonna 1971. (Nordin, 1999, 477)

Oli Rawlsin teoksesta tai teoriasta mitä mieltä tahansa, niin alan uudelleenvirinyt keskustelu poliittisessa filosofiassa syntyi pitkälti kommentaarina Rawlsin teokseen - tai sen ajatusten innoittamana. Ainakaan Rawlsia ei ole voinut ohittaa yhteiskuntafilosofiassa teoksen ilmestymisen jälkeen. Toki niin kuin monesti muulloinkin filosofian historiassa, merkittävimmät ajatukset syntyivät Rawlsin teorian vastustamisesta sekä virheiden etsimisestä siitä. (Kymlicka 1990, 52)

Rawlsin ajatus oikeudenmukaisesta yhteiskunnasta johtaa voimakkaaseen tulontasaukseen yhteiskunnan jäsenten välillä. Tuloeroja hyväksytään vain sillä ehdolla, että asetelma hyödyttää kaikkein heikoimmassa asemassa olevaa. (Nordin, 1999, 478)

”Kaikki yhteiskunnalliset arvot – vapaus ja mahdollisuudet, tulot ja varallisuus sekä itsekunnioituksen perustat – on jaettava tasan, ellei ole kaikille eduksi jakaa epätasaisesti niistä jotakin tai niitä kaikkia.” (Rawls 1988, 47)

Vaikka voimakkaaseen tulonjakoon perustuva oikeudenmukaisuuskäsitys voi ensimmäiseltä kuulemalta kuulostaa enemmän sosialistiselta kuin liberaalilta ajatukselta, on Rawls kiistämättä yhteiskuntafilosofiassaan liberaalin perinnön jatkaja. Rawls kannattaa tulonjakoa harjoittavasta yhteiskunnasta huolimatta yksiselitteisesti markkinataloutta eikä suunnitelmataloutta, kunnioittaa yksilöiden vapaata valintaa ammateissa ja urissa, kannattaa demokratiaa ja tasa-arvoisia poliittisia oikeuksia. (Freeman, 2007, 44)

5.1.1 Oikeudenmukaisuus reiluna pelinä

John Rawls oli tyytymätön yhteiskuntafilosofian tilaan, jossa tukeudutaan moraalisisissa perusteluissa joko utilitarismin eri muotoihin tai toisaalta puhtaaseen intuitionismiin. Rawlsin mielestä on oltava kestävämpi pohja yhteiskunnan tärkeimmän arvon, oikeudenmukaisuuden, määrittämiseksi.

”Asemassaan ihmisen toiminnan päähyveinä totuus ja oikeudenmukaisuus ovat ehdottomia” (Rawls 1988, 15)

Rawlsin teorian perusajatus on, että jos oikeudenmukaisuus ovat yhteiskunnallisten instituutioiden tärkein hyve tasaveroisen vapauden toteutumisen näkökulmasta, niin on mahdollista löytää myös metodi ja yleisesti hyväksytty määritelmä oikeudenmukaisuudelle. (Rawls 1988, 15) Teoreettinen yhteiskuntasopimus voisi perustua tälle määritelmälle.

Rawls kuvaa oikeudenmukaisuutta reiluna pelinä. Rawlsin mukaan aito oikeudenmukaisuus ei voi olla utilitaristien käsityksen mukainen, jossa jonkun vapautta voitaisiin polkea jos sillä saavutetaan vielä useamman suurempi vapaus. (Rawls 1988, 15) Aito oikeudenmukaisuuden takaava järjestelmä takaa yksilöille oikeudet, jotka eivät ole kauppatavaraa ja suhteellisesti arvioitavissa, vaan loukkaamattomia. Epäoikeudenmukaisuus onkin Rawlsin mukaan hyväksyttävissä ainoastaan jos sillä voidaan torjua vielä suurempi epäoikeudenmukaisuus. (Rawls 1988, 15)

Rawlsin teorian tarkoituksena on löytää rationaalinen pohja yhteiskunnan peruselementtien rakentamiseksi palvelemaan satunnaista eli ketä tahansa yhteiskunnan jäsentä. Rawlsin kuvaaman yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden piiriin kuuluvat tärkeimpinä perustuslaki sekä tärkeimmät taloudelliset ja sosiaaliset järjestelyt (Rawls 1988, 17)

5.1.2 Reilu mahdollisuuksien tasa-arvo

Rawls mielestä erilaisista lähtökohdista tulevien ja erilaisilla menestymisen edellytyksillä varustettujen ihmisten epätasa-arvoisen mahdollisuuden menestyä elämässään on keskeinen yhteiskunnallinen ongelma. Silloin kaikilla ei ole yhtäläinen teoreettinen vapaus käyttää kykyjään. Rawlsin oikeudenmukaisuuskäsityksen ytimessä näiden lähtötilanteen ja ihmisestä riippumattomien sattumien merkitys menestyksessä täytyy mahdollisimman hyvin tasata tai eliminoida. Vain sellainen yhteiskunta olisi lähtökohtaisesti oikeudenmukainen jokaista kohtaan. (Freeman, 2007, 88-89)

Tasaveroisten mahdollisuuksien tarjoaminen ei kuitenkaan Rawlsille riitä. (Kymlicka 1990, 73) Lähtötilanteen tasaamisen lisäksi on tasattava osittain myös lopputulosta. Sosiaalisia tai taloudellisia eroja saa syntyä vain niissä puitteissa, joissa ne palvelevat koko yhteiskuntaa.

Rawls siis tavoittelee *reilua mahdollisuuksien tasa-arvoa*. (Freeman, 2007, 89) Rawlsin käsitys oikeudenmukaisesta yhteiskunnasta on pohjaltaan meritokraattinen; menestys ja sen tuomat palkkiot ja edut jakautuisivat sen mukaisesti, miten hyvin on onnistunut käyttämään kykyjään ja omalla työllään.

Rawlsin oppilas, ystävä ja tutkija Samuel Freeman tekee eron Rawlsin ajattelussa reilusta mahdollisuuksien tasa-arvosta suhteessa klassisen liberalismiin *muodolliseen mahdollisuuksien tasa-arvoon* tai Adam Smithin *utilitaristiseen mahdollisuuksien tasa-arvoon*. (Freeman 2007, 90-91)

Klassinen liberalismihan syntyi korostamaan kaikkien ihmisten vapautta, yhtenäistä ihmisarvoa ja mahdollisuuksia etuoikeuksien yhteiskunnassa. Klassinen liberalismi siis poisti muodolliset lailliset ja hallinnolliset esteet tasa-arvoisille mahdollisuuksille. Mutta Rawlsin mukaan tämä ei todellisuudessa riitä: sosiaalinen asema, syntyperä ja varakkuus vaikuttavat voimakkaasti ilman tasausta ihmisten lähtökohtaisiin tosiasiallisiin mahdollisuuksiin. (Freeman, 2007, 89)

Adam Smith oli klassisista liberaaleista ehkä muita voimakkaampi vaatimaan todellisen mahdollisuuksien tasa-arvon toteutumisesta. Mutta hänen lähtökohtansa tähän ei ollut niinkään jokaisen yksilön eettisen näkökulman huomioonottaminen, vaan pikemminkin utilitaristinen: kun kyvykkäimmät ihmiset saivat mahdollisuuden käyttää kykyjään täydellisesti, oli yhteiskunta tuottavimmillaan ja tehokkaimmin järjestetty. (Freeman, 2007, 91) Itse en näe tässä Freemanista poiketen mitään käytännöllistä eroa Rawlsin näkemykseen suhteessa siihen miten yhteiskunta tulisi järjestää. Argumentaation artikulointi on vain erilaista johtuen erilaisesta näkökulmasta aiheeseen.

Reilun mahdollisuuksien tasa-arvon lisäksi Rawls tavoittelee yhteiskuntaa, jossa vauraus ja muu sosiaalinen hyvä jakautuu mahdollisimman laajasti kaikille. Ihmiset eivät ole Rawlsin mukaan automaattisesti oikeutettuja kaikkeen, minkä tasa-arvoisista lähtökohdista onnistuvat saavuttamaan. Hyvinvointia ei Rawlsin oikeudenmukaisuuskäsityksen mukaan kuitenkaan jaeta myöskään kommunistisen lopputuloksen tasa-arvon ajattelun mukaisesti tasan. Rawls korostaa reilujen mahdollisuuksien jälkeen kilpailun merkitystä. (Freeman, 2007, 90)

Rawls nimittäin tunnustaa ihmisen motivaation merkityksen työn ja lopputuloksen määrässä. Siksi Rawls etsii tasapainoa tuon motivaation säilyttämisen ja sen luoman uuden hyvän hedelmien jakami-

sen muidenkin – erityisesti yhteiskunnan kaikkein heikko-osaisimpien - kesken. Rawls näyttäisikin etsivän rationaalista oikeudenmukaisuuden kriteeriä, joka ottaisi mahdollisimman tasapainoisesti Berlinin positiivisen ja negatiivisen vapauden piirteet jokaisen kansalaisen vapaudessa.

5.1.3 Oikeudenmukaisuuden kaksi periaatetta

Rawls asettaa oikeudenmukaisen yhteiskunnan periaatteiksi kaksi asiaa. Ensimmäinen tulee jokaisen ihmisen vapaus, tarkoittaen yleisesti tunnettuja ihmisten perusoikeuksia. Toinen periaate liittyy yhteiskunnallisten eriarvoisuuksien perustamiseen vain sellaisiin rakenteisiin, joista (a) kaikki hyötyvät ja aseisiin, jotka (b) ovat kaikille avoimia.

”Ensinnäkin, jokaisella ihmisellä on oleva yhtäläinen oikeus laajimpaan mahdolliseen perusvapauteen, joka on sovittavissa yhteen muiden samanlaisen vapauden kanssa Toiseksi: yhteiskunnalliset ja taloudelliset eriarvoisuudet on järjestettävä sellaisiksi, (a) että on järkeenkäypää odottaa niistä etua jokaiselle ja (b) että ne liittyvät kaikille avoimiin aseisiin ja virkoihin.” (Rawls, 1988, 46)

Näitä kahta periaatetta Rawls kutsuu vapausperiaatteeksi ja eroperiaatteeksi. Periaatteet laitetaan sarjajärjestykseen, jossa vapausperiaate on eroperiaatetta korkeammalla tasolla. (Rawls 1988, 47) Tämä sarjajärjestys estää vaihtamasta esimerkiksi osaa ihmisen poliittisesta vapaudesta taloudelliseen hyvinvointiin. Se olisi Rawlsin oikeudenmukaisuusperiaatteen vastaista.

5.1.4 Vapausperiaate

Vapaus on siis oikeudenmukaisen yhteiskunnan tärkein periaate, mutta mitä vapaus Rawlsille tarkoittaa? Rawlsin vapauskäsitelmä on kolmiosainen; ihminen on (1) vapaa toimija, (2) vapaa jostakin pidäkkeestä ja (3) vapaa tekemään jotakin. (Rawls 1988, 122)

Rawls ei ryhmittele omassa työssään vapauksia positiivisiin ja negatiivisiin vapauksiin, koska ei katso sen olevan olennainen osa hänen omaa oikeudenmukaisuusteoriaansa. Hän kuitenkin toteaa, että kiista ei ole niinkään vapauden määritteestä positiivisten ja negatiivisten vapauksien välillä, vaan niiden suhteesta joutuessaan ristiriitaan keskenään (Rawls, 1988, 121) Tällä tarkoitetaan vaikkapa ristiriitaa omaisuuden suojan (negatiivinen vapaus) ja kaikille avoimen koulutusjärjestelmän (positiivinen vapaus) rahoituksesta verotettaessa ihmisten työtä ja omaisuutta.

Rawls oli erittäin hyvin perillä tästä modernin liberalismien vapauskeskustelusta, kuten jo aiemmin totesin, koska oli aiemmin opiskellut Oxfordissa Isaiah Berlinin alaisuudessa. Rawlsin mukaan vapauksien on oltava yhtäläisiä kaikille, yhdellä yksilöllä tai ryhmällä ei voi olla muita suurempaa vapautta. Vapauksien on oltava myös yhteensopivia kaikkien kansalaisten kesken.

”Vapaus ei ole yhtäläistä silloin, kun yhdellä ihmisluokalla on suurempi vapaus kuin toisella tai vapaus on vähemmän laajaa kuin sen pitäisi olla. Kaikkien yhtäläiseen kansalaisuuteen kuuluvien vapauksien tulee olla samat jokaiselle yhteiskunnan jäsenelle”
(Rawls 1988, 122)

Vapauttaan ei voi toteuttaa loukaten toisen perusvapautta. Ihmisen keskenään ristikkäisten perusvapauksien kehikko on yhteiskunnallisen vapauden kokonaisuus.

”...vapautta voidaan rajoittaa vain vapauden itsensä tähden, jotta tuo vapaus tai jokin muu perusvapaus tulisi asianmukaisesti suojatuksi ja vapaudet voitaisiin parhaalla tavalla sopeuttaa toinen toisiinsa yhdeksi vapauksien järjestelmäksi.” (Rawls 1988, 122-123)

Mitä nämä vapaudet sitten ovat? Kansalaisten perusvapauksia ovat Rawlsin mukaan poliittinen vapaus (äänioikeus ja vaalikelpoisuus), mielipiteen vapaus, kokoontumisvapaus, omantunnon- ja ajatuksen vapaus, henkilökohtainen koskemattomuus, omistusoikeus ja omaisuudensuoja sekä suoja mielivaltaisista vangitsemista ja takavarikkoa vastaan. (Rawls 1988, 47)

Näistä kansalaisten perusvapauksista syntyvä kehikko on siis se pohja, jolle toinen Rawlsin oikeudenmukaisen yhteiskunnan periaate – eroperiaate - sovitetaan.

5.1.5 Eroperiaate

Rawlsin teorian kiinnostavin ja eniten kiistelty elementti on eroperiaate. Rawlsin mukaan kaikki yhteiskunnallinen hyvä on jaettava lähtökohtaisesti tasan: vapaus ja mahdollisuudet, tulot ja varallisuus sekä sosiaalinen asema. Erot jaossa on hyväksyttävissä ainoastaan, jos se hyödyttää kaikkein heikoimmassa asemassa olevia. (Herne, 2010, 15)

Rawls tunnustaa toisaalta tasajaon periaatteesta huolimatta tarpeen eriarvoisiin lopputuloksiin. Mah-

dollisuus varallisuuteen toimii kannustimena yritteliäisyyteen ja innovaatioon. (Herne, 2010, 15) Eroperiaatetta muotoillaan laajemmassa ja muuttuvassa muodossaan pitkin Rawlsin oikeudenmukaisuusteoriaa riippuen asiayhteydestä. Rawls on myös palannut sen tarkempaan määrittelyyn myöhemmässä tuotannossaan, jossa hän vastaa sitä kohtaan esitettyyn kritiikkiin. Ehkä Rawlsin paras yleinen muotoilu eroperiaatteesta on kuitenkin seuraava:

”Sosiaaliset ja taloudelliset eriarvoisuudet on järjestettävä niin, että ne ovat sekä (a) huono-osaisimmille suurimmaksi hyödyksi että (b) liittyvät virkoihin ja asemiin, jotka ovat kaikille avoimia reilun mahdollisuuksien tasa-arvon ehdoin.” (Rawls 1988, 58)

Eroperiaate on kaiken kaikkiaan moniselitteinen. Siksi Rawls varmaankin tuntee tarvetta muotoilla se eri konteksteissa hieman eri tavoin. Eroperiaatteen toteutumisesta taloudellisessa mielessäkin voi olla jo montaa mieltä. Mitataanko suurin hyöty huono-osaisille absoluuttisena vai suhteellisena hyvinvointina?

5.1.6 Tietämättömyden verho

Ehkä tunnetuin yksittäinen asia Rawlsin oikeudenmukaisuusteoriasta on hänen kuvauksensa yhteiskuntasopimuksen solmimisesta tietämättömyden verhon metaforan avulla.

”Tilanteessa on olennaista, että kukaan ei tiedä paikkaansa yhteiskunnassa, luokka-asemaansa, eikä sosiaalista statustaan. Kukaan ei tiedä, missä määrin hänen osakseen on langennut luontaisia avuja ja kykyjä, ei älykkyyttään, ruumiinvoimiaan eikä muitakaan sellaisia seikkoja. Vieläpä oletan, etteivät tilanteen osapuolet tiedä omia hyvän käsitänsä eivätkä omia erityisiä sieluntaipumuksiaan. Oikeudenmukaisuuden periaate valitaan tietämättömyden verhon pimennossa.” (Rawls 1988, 20)

Ajatuksena on tietämättömyden verhoon vedoten todistaa, että kun rationaalisesti ajattelevat osapuolet sopivat alkuasetelmassa yhteiskuntasopimuksesta ilman tietoa omasta asemastaan yhteiskunnassa, he valitsevat Rawlsin kuvailemat vapausperiaatteen ja eroperiaatteen sen pohjaksi.

Tietämättömyden verho on eroperiaatteen lisäksi toinen Rawlsin teorian paljon keskustelua herättäneistä ja kiistellyistä kohdista. Huomionarvoisaa on ainakin se, että Rawls ei ainakaan eksplisiittisesti mainitse esimerkiksi sukupuolta tai rotua omaa asemaa yhteiskunnassa määrittäväksi tai erottaviksi

tekijöiksi.

Toinen yleinen kritiikki on, että Rawls ei mitenkään aukottomasti tai loogisesti pysty perustelevaan, miksi juuri hänen tavallaan kuvailemansa vapaus- ja eroperiaate olisivat ne, jotka ihmiset tietämättömyyden verhon takana valitsisivat. Rawlsin rakentamat periaatteet ovat erittäin ”varman päälle” rakennettuja, eivätkä kannusta riskin ottoon. Ihmiset ottavat monesti elämässään harkittuja riskejä, jos niiden ottamisen tuotto ja toteutuminen ovat oikeassa suhteessa.

5.1.7 Kritiikkiä Rawlsin oikeudenmukaisuusteoriaa kohtaan

Kanadalainen filosofi Will Kymlicka tarttuu Rawlsin teoriassa ihmisten lahjoihin ja kykyihin liittyviin rajoitteisiin erottaen *luonnolliset* ja *sosiaaliset* hyvät. Luonnolliset hyvät ovat lahjoja ja kykyjä. Sosiaaliset hyvät taas ovat taloudellisia ja yhteiskunnalliseen asemaan liittyviä hyviä ja tavoittelemisen arvoisia asioita. Kymlicka tulkitsee Rawlsia siten, että Rawlsin mukaan ihmisten vaade sosiaaliin hyviin ei pitäisi olla kiinni heidän luonnollisista tai lähtökohtaisista ominaisuuksistaan. (Kymlicka, 1990, 71)

Kymlickan mukaan Rawls keskittyykin oikeudenmukaisuuskäsityksensä eroperiaatteessa vain sosiaaliin hyviin ja jättää luonnolliset hyvät tarkastelunsa ulkopuolelle. Eli taloudellisesti tasavertaisessa asemassa olevat ihmiset ovat Kymlickan tulkinnan mukaan Rawlsin mielestä tasavertaisessa asemassa, vaikka toisella olisi todellisuudessa huomattavia heikkouksia luonnollisissa hyvissään vaikka invaliditeetin vuoksi. (Kymlicka 1990, 71)

Mielestäni Kymlicka ei mielestäni osu kritiikissään aivan kohdalleen. Rawls pitää selvästikin mahdollisuuksien tasa-arvoa itsestäänselvyytenä eroperiaatteen lähtökohdaksi. Eroperiaate vain menee vielä sitä pidemmälle. Hän korostaa useaan kertaan, että kaikilla tulee olla yhtäläinen ja reilu mahdollisuus julkisiin virkoihin ja asemiin. Rawls kirjoittaa vielä erikseen myös oikaisuperiaatteesta:

”Syntyperän ja luonnonlahjojen erot ovat ansaitsemattomia. Ne olisi siis jotenkin oikaistava. Periaate tähdentää, että kaikkien ihmisten yhtäläisen kohtelun tarkoituksessa, siis jotta saataisiin aikaan aito mahdollisuuksien yhtäläisyys, yhteiskunnan on kohdistettava enemmän huomiota niihin, joilla on vähemmän synnynnäisiä avuja, ja niihin, jotka ovat syntyneet epäedullisempiin yhteiskunnallisiin asemiin. Ajatuksena on oikaista satunnaisista syistä syntynyt vinouma tasa-arvon palauttamiseksi.” (Rawls 1988, 67)

Rawls toteaa eroperiaatteen menevän vielä oikaisuperiaatetta pidemmälle ja takaavan enemmänkin

kuin mahdollisuuksien tasa-arvon riippumatta synnynnäisistä lahjoista. Pelkkä Kymlickan vaatima esimerkiksi invaliditeetin tai heikkolahjaisuuden huomioiminen erityisen hyvin taataksaan heille tasavertaiset mahdollisuudet ei riitä Rawlsille. Rawlsin mukaan panostaminen lahjakkaiden koulutukseen voi olla eroperiaatteen mukaan oikeudenmukaista, jos niin syntyvä suurempi sosiaalinen hyvä jaetaan kaikille.

Oikaisuperiaatteen mahdollisuuksien tasa-arvon tavoitteet siis sisältyvät Rawlsin mukaan eroperiaatteen, mutta eroperiaate ottaa vieläkin paremmin huomioon luonnollisten hyvien suhteen heikkosaiset. Kymlickan kritiikki on tässä mielessä heikoilla.

Kymlicka tuntuukin sekoittavan kritiikissä keskenään yhdenvertaisen alkutilanteen (mahdollisuuksien tasa-arvo) sekä jatkossa tapahtuvan hyvinvoinnin reilun jakaantumisen keskenään ja päättyy siksi argumenttiinsa. Alkutilanteen mahdollisuuksien tasa-arvo perustuu eroperiaatteen kohtaan (b) ja hyvinvoinnin jakaantuminen jatkossa lahjojamme, taitojamme ja työtämme hyödyntäen eroperiaatteen kohtaan (a). (Rawls 1988, 58)

Kymlickan osuvampi kritiikki koskee ihmisten valintojen merkitystä tulojen jakautumiseen. Tähän samaan on kiinnittänyt huomiota Ronald Dworkin. Kymlicka käyttää esimerkkiä, jossa kaksi luonnollisilta lahjoiltaan lähtökohtaisesti samassa asemassa olevaa saa samankokoisen maapalstan käyttöönsä.

Toinen pitää tenniksen pelaamisesta ja käyttää valtaosan maa-alastaan tenniskentän rakentamiseen ja vapaa-aikansa tenniksen pelaamiseen sekä vain osan maasta ja ajastaan viljelyyn, jolla tulee toimeen. Toinen taas käyttää koko maa-alansa ja enemmän aikaansa viljelyyn ja saa selvästi enemmän tuloja kuin tenniksenpelaaja.

Rawlsin oikeudenmukaisuusteorian eroperiaatteen mukaan viljelyyn aikansa käyttäneen pitäisi ryhtyä nyt rahoittamaan tenniksenpeluuseen aikansa kuluttaneen elämää ja harrastusta. Rawlsin teoria ei siis ota tyydyttävästi huomioon ihmisten erilaisten tietojen valintojen seurauksia. (Kymlicka, 1990, 74-75)

”When inequalities in income are results of choices, not circumstances, the difference principle creates, rather than removes, unfairness” (Kymlicka, 1990, 75)

Kymlickan huomio on merkittävä. Rawlsin teorian pahin heikkous näyttäytyykin olevan sama, joka on kommunistisessa utopiassa; teoria on loistava luomaan tasa-arvoa ihmisten välille, jos vain ihmisten

oletetaan tekevän yhdenmukaisia valintoja ja toimivan samanlaisten motivaatioiden mukaisesti.

Ronald Dworkin on kiinnittänyt huomiota tähän samaan asiaan. Eroperiaate ei sisällä tarpeeksi selkeää vastausta valinnoista, motivaatiosta ja työnteosta seuraaviin varallisuuden jakautumiseen. Kaisa Herneen mukaan Ronald Dworkin kannattaa resurssien tasajakoa, mutta ei sen jälkeistä tulontasausta. Jo joku haluaa juoda vain sampanjaa kun toiselle kelpaa vesi, niin ei ole oikein, että vedenjuoja joutuisi kompensoimaan tästä asetelmasta aiheutuvaa sampanjanjuojan köyhtymistä. (Herne, 2010, 23)

5.1.8 Absoluuttinen vai suhteellinen hyvinvointi?

Kaikkein suurin poliittinen sosiaaliliberaalien kiistakapula lienee se, viittaako eroperiaate sellaisiin yhteiskunnallisiin rakenteisiin, joissa kaikkein heikoimpien absoluuttisen vai suhteellisen hyvinvointi paranee?

Esimerkiksi kaikki suomalaiset suuret puolueet lienee syytä määritellä jonkinlaisen sosiaaliliberaalin hyvinvointiyhteiskunnan kannattajiksi. Kaikki suomalaiset puolueet kannattavat julkisesti kaikille verovaroin tuotettuja koulutus-, terveys- ja sosiaalipalveluja sekä progressiivista tuloverotusta. Suurin kiistakapula lienee siis eroperiaatteen tulkinta; pitääkö tuloeroja sallia sillä ehdoin, parantaako se kaikkein heikko-osaisimpien suhteellista vai absoluuttista asemaa?

Vasemmisto kannattaa oikeaksi tulkinnaksi perinteisesti suhteellista - ja oikeisto absoluuttista asemaa. Kutsutaan näitä vaikkapa siten suhteelliseksi ja absoluuttiseksi eroperiaatteeksi. Tilannetta voidaan tarkastella ainakin kahdesta näkökulmasta.

Koska kaikkein heikoimmassa asemassa olevien suhteellisen aseman parantaminen vaatii suurempia tulonsiirtoja tai vastaavasti ainoastaan tulojen rajoittamisen nimissä toteutettua korkeaa verotusta rikkailta, alkaa se pienentää kannustimia tehdä enää mitään tietyn tulotason saavutettuaan. Absoluuttisen aseman parantaminen taas kannustaa kaikkia enemmän työnteekoon, mutta huolehtii rakenteellisesti, että aineellinen hyvinvointi kasvaa myös heikko-osaisimmilla.

Vasemmiston tulkinnalla suhteellisesta eroperiaatteesta saadaan palveluihin ja tulonsiirtoihin suurempi osa pienemmästä kakusta ja oikeiston tulkinnalla absoluuttisesta eroperiaatteesta saadaan pienempi osa suuremmasta kakusta. Tämä voi kuitenkin lopulta olla määrältään suhteellista osuutta suurempi. Toinen näkökulma mielestäni antaa tyydyttävän ja loogisen ratkaisun tähän kiistaan. Tarkastellaan

eroperiaatteen muotoilua:

”Kaikki yhteiskunnalliset arvot – vapaus ja mahdollisuudet, tulot ja varallisuus sekä itsekunnioituksen perustat – on jaettava tasan, ellei ole kaikille eduksi jakaa epätasaisesti niistä jotakin tai niitä kaikkia.” (Rawls 1988, 47)

Jos eroperiaatteella tarkoitettaisiin sellaisia järjestelyitä, joissa kaikkein heikommassa asemassa olevien asema paranisi suhteellisesti eniten, tekisi se eroperiaatteesta loogisen paradoksin. Heikko-osaisimpien suhteellinen asema kun paranee täydellisesti kun kaikki jaetaan lopulta tasan, eli eroja ei ole. Tämä tekisi koko eroperiaatteesta mielettömän: sallitaan sellaiset erot, joiden lopputuloksena ei ole eroja (!).

Kansantaloustieteessä käytetään nk. Lafferin käyrää, jossa on havaintoaineistosta koostettu verotulojen kertymä veroasteen noustessa. Sen perusteella voidaan todeta, että verotuloille on yleensä löydettävissä optimaalinen veroaste, jonka jälkeen verojen kiristäminen ryhtyy itse asiassa laskemaan verotuloja. Tämä johtuu lisätyön muuttumisesta kannattamattomaksi ja työllistymisen vaikeutumisesta, koska esimerkiksi työntekijälle maksettavan bruttopalkan pitää olla jo huomattavan suuri, jotta siitä jää verojen jälkeen tarpeeksi käteen. Tällöin työllistämisen kustannukset kasvavat kannattamattomiksi.

Kaiken edellä mainitun perusteella näyttää ilmeiseltä, että Rawlsin eroperiaatteen onkin tarkoitettava sellaisia järjestelyitä, joissa kaikkein heikoimmassa asemassa olevien, eli jaossa pienimmälle osalle jäävien absoluuttinen hyvinvointi on suurin. Tämä edellyttää lopputuloksen tuloeroja edellä mainittujen Kymlickan motivaatioita koskevan huomautuksen sekä Lafferin käyrän selittävän tekijän perusteella.

Lopputulosten tasa-arvo, eli täydellinen tasajako näyttäisi siis johtavan kurjuuden tasa-arvoon, jossa suhteellisessa hyvinvoinnissa ei ole eroja (mutta kaikilla on suhteellisen kurjaa!).

5.2 Robert Nozick ja libertarianismi

Robert Nozickin (1938-2002) yhteiskuntafilosofinen teos *Anarchy, State and Utopia* (1974) syntyi vastineena Rawlsin *Oikeudenmukaisuusteorialle*. Nämä kaksi 1900-luvun poliittisen filosofian klassikkoa ja niiden välinen jännite on hallinnut analyyttistä yhteiskuntafilosofista keskustelua julkaisemisistaan lähtien. (Feser, 2005)

Oikeudenmukaisuusteoria sekä *Anarchy, State and Utopia* nähdään monesti liberaalissa poliittisessa filosofiassa toistensa vastakohtina. Näiden eron voisi jaotella seuraavasti: *Oikeudenmukaisuusteorian* sosiaaliliberaali vapausajattelu keskittyy jokaisen ihmisen oikeuksiin ja vapauteen, kun taas *Anarchy, State and Utopia* ja libertarismi keskittyvät tietyn yksittäisen yksilön oikeuksiin ja vapauteen.

Huolimatta näennäisestä vastakkainasettelusta on mielenkiintoista huomata, että nämä filosofit ovat laajemmassa katsantokannassa lähellä toisiaan. Molempien perusajatus lähtee utilitaristisen oikeudenmukaisuusajattelun hylkäämisestä. Molemmat ovat rinnakkain ja samoin perustein syytettyinä myöhemmin syntyneen kommunitaristisen yhteiskuntafilosofian näkökulmasta. (Sandel 1982, 66-67 ja MacIntyre 2004, 292-3)

Käyn tässä läpi Nozickin yhteiskuntafilosofian perusajatuksia, vapauskäsitystä, sekä siihen kohdistettua kritiikkiä. Arvioin myös itse Nozickin ajatuksia sen pohjalta.

5.2.1 Robert Nozickin libertaristinen teoria oikeudenmukaisuudesta

Nozickin edustama libertarismi kannattaa aatteena minimaalista, eli yövartijavaltiota. Siinä valtion tehtävänä on ainoastaan huolehtia turvallisuudesta sekä sopimusten noudattamisesta. Hyvinvointivaltiossa valtion kustantamat palvelut: koulutus, terveystalvelut ja sosiaalivakuutus, olisi libertaristien ihannevaltiossa jokaisen kustannettava itse – tai jätävä niitä ilman. (Nordin, 1999, 478)

Libertaristit uskovat, että hyväntekeväisyysjärjestöt ja kansalaisyhteiskunta huolehtivat heikoista, koska ihmisillä on tällaisessa vaihtoehdossa paljon enemmän resursseja käytössään. Hyvinvointivaltio ei ole libertaristien mielestä moraalinen ja lähimmäisistä välittämisen tae, vasta vapaaehtoinen huolenpito ja välittäminen ovat aitoa. Toisaalta työtä pitäisi teoriassa olla tarjolla kaikille, palkat vain vaihtelisivat suuresti riippuen kunkin työmarkkinoille tarjoamista yksilöllisistä kyvyistä ja osaamisesta. Monet libertaristit argumentoivat, että taloudellinen ja yhteiskunnallinen suunnittelu byrokraattien toimesta johtaa kyvyttömyyteen palvella yksittäisten ihmisten tarpeita sekä tehottomuuteen. Näin tuhlataan yksilöiltä kerättyjä resursseja. Vapaat markkinat taas palvelevat täydellisesti yksilöllisiä tarpeita. (Harisalo-Miettinen, 1997, 197)

Kilpailu markkinoilla johtaa aina tehokkaaseen resurssien käyttöön sekä parempaan hyvinvointiin. Libertaristit käyttävät esimerkkinä, että vaikka kuinka suuri valtion osuus on ollut taloudesta, niin köyhyyttä ei ole onnistuttu poistamaan missään. Päinvastoin, suunnitelmatalouksissa lopulta lähes

kaikki elävät köyhydessä. Samalla tavalla myöskään vaikkapa ympäristöongelmia ei ole pystytty esittämään valtioiden toimesta.

Nozick toki yhtyy näihin argumentteihin. Nozickin ensisijainen perustelu libertarismille on kuitenkin moraalinen; vain libertaristinen yhteiskunta voi täydellisesti kunnioittaa yksilönvapautta. (Feser, 2005)

We go to the dentist to avoid worse suffering later; we do some unpleasant work for its results; some persons diet to improve their health or looks; some save money to support themselves when they are older. In each case, some cost is borne for the sake of the greater overall good. Why not, similarly, hold that some persons have to bear some costs that benefit other persons more, for the sake of the overall social good? But there is no social entity with a good that undergoes some sacrifice for its own good. There are only individual people, with their own individual lives. Using one of these people for the benefit of the others uses him and benefits the others. Nothing more. (Nozick, 1974, 32-33)

5.2.2 Nozickin vapauskäsitelmä

Nozickin vapauskäsitelmä perustuu John Locken, Adam Smithin ja Immanuel Kantin käsitelmiin vapaudesta ja ihmisestä – vietyinä kuitenkin äärimmilleen. Nozick pohjaa vapauskäsitteessään Locken ajatteluun luonnontilasta (state of nature). Lockenhan mukaan ihmiset järjestävät asiansa automaattisesti rationaalisesti luonnontilassa. Yhteiskuntasopimuksen piiriin pitää jättää vain ne asiat, jotka tuovat käytännössä lisävapautta yhteisellä sopimuksella verrattuna säännöistä vapaaseen luonnontilaan. Nozick tunnustaa näiksi ainoastaan sisäisen ja ulkoisen turvallisuuden sekä sopimuksien täyttämistä huolehtivan oikeuslaitoksen. (Nordin, 1999, 478)

Positiiviset vapaudet ja huolenpito muista kuuluvat taas moraalien ja vapaaehtoisen auttamisen piiriin. (Nozick, 1974, 9-10) Nozickin ajattelussa täysin vapaista markkinoista, joiden avulla ihmisten tarpeet on tyydytettävissä parhaiten, on pohjalla Smithin ajattelu markkinoiden *näkymättömästä kädestä*. (Nozick, 1974, 18-19)

Kuten aiemmin todettiin, Nozickin perimmäinen vapauskäsitelmä on kuitenkin moraalinen ja nojaa vahvasti Kantin ajatteluun ihmisestä kaiken toiminnan päämääränä, ei välineinä. Nozick kuvaa tätä käsitelmää moraalisesta yksilön vapaudesta verraten sitä seuraavasti Kantin kategorisen imperatiivin toiseen muotoiluun:

Had Kant held this view, he would have given the second formula of the categorical imperative as "So act as to minimize the use of humanity simply as means", rather than the one he actually used: "act in such way that you always treat humanity, whether in your own person or in the person of any other, never simply as means, but always at the same time as an end." (Nozick, 1974, 32)

Nozick siis näkee Kantin tavoin, että ihmiset ovat itsetietoisia ja vapaan tahdon omaavia rationaalisia toimijoita, jotka pystyvät suunnittelemaan omaa elämäänsä. Tämän määritelmän perusteella ei siis ole oikein kohdella ihmistä objektina tai välineenä.

5.2.3 Nozick ja ihmisen oikeus itseensä

Nozickin Lockelta lainaamansa määritelmän mukaan ihmisen *oikeus itseensä* (self-ownership) tarkoittaa, että yksilöt omistavat itsensä: ruumiinsa, kykynsä, taitonsa ja työnsä. Tästä Nozick Locken tavoin johtaa, että kaikki yksilön työn tulokset ovat myös ihmisen itsensä omistuksessa täysivaltaisesti. Jonkin omistaminen tarkoittaa kuitenkin, että on joukko oikeuksia: esimerkiksi oikeus omistamansa käyttöön ja päättää omistamansa tulevaisuudesta. Omistaminen koostuu näistä oikeuksista. (Nozick, 1974, 174)

Ketään ei voi myöskään pakottaa työskentelemään toisen ihmisen tai tämän tarkoitusten eteen, ei vaikka tarkoitukset olisivat hyviä. Nozick toteaaakin, että ansioiden verotus on verrattavissa pakkotyöhön. (Nozick, 1974, 169) Aina kun valtio pakottaa ihmisen maksamaan osan työnsä tuloksista veroina, voi tilannetta verrata siihen, että verojen ansaitsemiseksi käytetty työaika on samaa kuin orjuutus.

Nozick näkee sosiaaliliberaalin ajatuksen siitä, että ihmisillä olisi yleinen oikeus toistensa lahjoihin ja työn tuloksiin, vääräksi. Silloin nimittäin muut ihmiset omistaisivat osin sinut, joka olisi vastoin oikeuden itsensä vastainen ajattelutapa.

Seizing the results of someone's labour is equivalent to seizing hours from him and directing him to carry various activities. If people force you to do certain work, or unrewarded work, for a certain period of time, they decide what you are to do and what purposes your work is to serve apart your decisions. This process whereby they take this decision from you makes them a part-owner of you; it gives them a property right in you. (Nozick, 1974, 172)

Tämän vuoksi Nozick siis tuomitsee liberaalin hyvinvointivaltion. Ei pelkästään siksi, että se on yleensä ottaen järjestetty tehottomasti tai johdettu osaamattomasti, vaan koska sillä ei ole moraalista oikeutusta. Se rikkoo yksilön jakamattomia oikeuksia.

5.2.4 Nozickin oikeudenmukaisuuskäsitys

Nozick suosii sellaista oikeudenmukaisuuskäsitystä, jonka perusteella liberaalit hyvinvointivaltion kannattajat perustelevat verojen keräystä, tulonsiirtoja ja palveluiden tuotantoa. (Nozick, 1974, 164) Nozick ei voi hyväksyä koko perusajatusta, että olisi jokin keskitetty auktoriteetti, joka jakaisi kuviteltua tyhjää ilmestyvää yhteistä hyvinvoinnin kakkua. Eihän tuollaista tyhjää ilmestyvää yhteistä hyvää olekaan, on vain yksittäisten ihmisten työnteosta, ponnistelusta, kykyjensä käytöstä sekä vaihdon kautta syntyvää yksityistä vaurautta. Ja nämä yksilön teot, jotka luovat vaurauden tai yhteiseen sopimukseen perustuvat omistusoikeuden vaihdot, eli kauppa, ovat ainoat tavat saada moraalinen oikeutus varallisuuteen.

Pelkkä varallisuuden jakamisesta puhuminenkin jo vie keskustelun väärään suuntaan, hyväksymään liberaalin tasa-arvokäsitteen tai jopa sosialismin. (Nozick, 1974, 149-150) Nozickin mukaan vain hänen oikeutusteoriaansa perusteella voidaan saada käsitys moraalisesti oikeudenmukaisesta varallisuuden jakautumisesta.

5.2.5 Oikeutusteoria

Nozickin oikeutusteoria (entitlement theory) sisältää kolme periaatetta, joista omistuksen oikeudenmukaisuus koostuu. Ensimmäinen on alkuperäinen omistuksen haltuun saannin oikeutus. Toinen periaate koskee omistusten vaihtoa henkilöltä toiselle. Se määrittää mitkä ovat oikeudenmukaisen haltuun saannin perusteet. Kolmas periaate kertoo, että kukaan ei ole oikeutettu omistuksiin, jotka on saatu epäoikeudenmukaisin keinoin, eli muutoin kuin ensimmäisen tai toisen periaatteen mukaan. (Nozick, 1974, 150-151)

Periaatteita on tarkasteltava historiallisesta näkökulmasta. Sellainen omistus, joka on oikeutetusti jonkun, on myös hänen vaihdettavissaan. Silloin myös sellainen omistus, joka on tullut tällaisen vaihdon tuloksena, on oikeudenmukainen. Jos jokin omistus on tullut muiden kuin näiden periaatteiden mukaisesti jonkun haltuun, on se epäoikeudenmukainen ja siksi korjattava. Siten omistuksen oikeudenmukaisuus paljastuu vasta historiallisessa vaihtojen ja alkuperäisen haltuun saannin tarkastelussa. (No-

zick, 1974, 151)

Tässä on myös yksi Nozickin teorian suurimpia heikkouksia, johon mm. Will Kymlicka kiinnittää huomiota. Varsinkin luonnonvarojen tai maan alkuperäiseen omistukseen liittyy teoriassa paljon avoimia kysymyksiä. Nozick nojaa alkuperäisen haltuun saannin kysymyksessä Locken ajatteluun, jossa luonnonvaran voi saada omistukseensa, jos kenelläkään muulla ei ole siihen aiempaa omistusoikeutta ja ihminen lisää siihen omalla työpanoksellaan jotakin lisäarvoa. (Nozick, 1974, 174)

Tämä teoria herättää paljon kysymyksiä. Jos minä vaikka sekoitan ilmakehään hieman keltaista pölyä ja ilmoitan, että se kuuluu nyt minulle, niin olenko oikeutettu keräämään maksua kaikilta ilmaa hengittäviltä? Entä valtameret? Entä omistamansa maa-alueen käyttö, saako sen ympäristön tuhota lopullisesti? Olisiko sittenkin niin, että isoon osaan luonnonvaroja pätee yhteisen omistuksen periaate, tai ainakin tiettyyn osaan sen käytön oikeuksista, kuten vaikkapa yhteinen ilmakehämme tai ympäristölainsäädäntö?

Nozick käyttää omasta omistuksen vaihdon vapauden (jota kenelläkään ei ole siis oikeutta verottaa) periaatteesta kuuluisaa koripalloilija Wilt Chamberlainin esimerkkiä. Siinä voit kuvitella minkä tahansa omaisuuden alkujaon, joka on mielestäsi oikeudenmukainen, jota kutsutaan nimellä D1. Seuraavaksi ihminen haluaa mennä katsomaan koripallo-ottelua, jossa kuuluisa Wilt Chamberlain pelaa ja maksaa siitä pääsylipun. Chamberlainin sopimuksessa on kuitenkin kohta, jonka mukaan pieni osa jokaisen lipun hinnasta ohjataan hänelle. Tapahtuu siis oikeudenmukaisen alkujaon jälkeen vapaaehtoinen vaihto, jossa Katsoja haluaa maksaa omista rahoistaan hieman enemmän Wilt Chamberlainille, jotta näkee tämän pelaavan. Eli Chamberlain käyttää omistamiaan kykyjä vaihdossa, niin eikö tämä uusi omaisuuden jako D2, ole myös juuri näin oikeudenmukainen ilman että kukaan siihen puuttuu? (Nozick, 1974, 160-162)

Jos siis pitää tätä ”yhteisestä sopimuksesta” syntynyttä vaihtoa oikeudenmukaisena, niin silloin kaikki muut omaisuuden jakoon tai jakamiseen liittyvät teoriat ovat epäoikeudenmukaisia, koska niissä puututaan tähän kahden vapaan sopijaosapuolen vaihtoon ulkopuolelta. Ainoa oikeutettu tulonjaonkäsite on Nozickin mukaan siis sellainen, jossa ei ole uudelleenjaon ajatusta sisällä. Ja vain minimaalinen valtio pystyy tämän oikeudenmukaisuuden takaamaan.

5.2.6 Nozickin kritiikki Rawlsia kohtaan

Monesti Nozick ja Rawls nähdään eräänlaisina liberaalin yhteiskuntafilosofian sisäisinä arkkivihollisina. Nozickin kirjoituksesta paistaa kuitenkin läpi, että hän kunnioittaa suuresti John Rawlsia yhteiskunnallisena ajattelijana ja hänen teorioitaan, vaikka käykin omalla yhteiskuntateoriallaan tiukasti tämän ajatusten kimppuun.

A Theory of Justice is a powerful, deep, subtle, wide-ranging, systematic work in political and moral philosophy which has not seen its like since the writings of John Stuart Mill, if then. It is a fountain of illuminating ideas, integrated together into a lovely whole. Political philosophers now must either work within Rawls' theory or explain why not. (Nozick, 1974, 183)

Nozick keskittyykin teoksessaan *Anarchy, State and Utopia* kertomaan mistä on eri mieltä Rawlsin kanssa, koska jokainen lukija voi hänen mukaansa lukemalla Rawlsin *oikeudenmukaisuusteorian* havaita itse sen lukuisat hyveet. Esitän tässä muutamia Nozickin kritiikin kärjistä.

Nozick käsittelee ensin Rawlsin ajatusta siitä, että sosiaalisen yhteistoiminnan avulla ihmiset saavuttavat enemmän kuin erikseen toimiessaan. Nozick myöntää tämän. Mutta tämän ei tarvitse - eikä pidä - johtaa siihen, että tätä sosiaalisen yhteistoiminnan satoa tulisi jakaa jollakin muulla tavalla kuin yksittäisten ihmisten antaman työpanoksen ja keskinäisten yhteistoiminnan suorittamiseksi tehtyjen sopimusten mukaan. (Nozick, 1974, 184-186) Itse asiassa Nozick sanoo Rawlsin reiluna markkinoiman eroperiaatteen olevan erityisen epäreilu. Lahjakkaammat eivät saa sen perusteella mitään hyötyä sosiaalisesta yhteistoiminnasta vaan ovat ainoastaan maksumiehen roolissa. (Nozick, 1974, 192-193)

Nozick arvostelee Rawlsia myös siitä, että tietämättömyyden verhon takana ihmiset muka automaattisesti valitsisivat eroperiaatteen yhteiskunnallisen hyvän jakamiseksi. Nozick ei pidä lainkaan selvänä, että ihmiset valitsisivat niin varman päälle pelaavan teorian, jossa erot varallisuuden jakautumisessa olisivat oikeutettuja ainoastaan, kun asetelma hyödyttäisi parhaiten myös heikoimmassa asemassa olevia. (Nozick, 1974, 190-193)

Koko kuvitelma siitä, että ihmiset voisivat miettiä oikeudenmukaista yhteiskuntaa tietämättömyyden verhon takaa, ilman tietoa omista ominaisuuksistaan tai asemastaan yhteiskunnassa, on Nozickin mukaan epäilyttävä. Lisäksi Nozick uskoo Rawlsista poiketen ihmisen olevan enemmän riskiä ottavaa tyyppiä ja uskovan omiin mahdollisuuksiinsa työllään vaikuttaa pärjäämiseensä.

Nozickin mukaan eroperiaatteen mukainen jako ei motivoisi ihmisiä yrittämään parastaan. Siten jaet-

tava kokonaiskaku jäisi pienemmäksi. Miten osat pienemmästä kakusta olisi vähäosaisille eduksi? (Nozick, 1974, 198)

5.2.7 Kritiikki Nozickin teoriaa kohtaan

Rawls ei tunnu arvostavan Nozickin ajatuksia lähellekään yhtä paljon kuin Nozick häntä. Myöhemässä kirjassaan *Political Liberalism* Rawls käyttää 373 sivustaan vain kolme vastatakseen Nozickin esittämään haasteeseen. Sielläkin Nozickin nimi mainitaan ainoastaan yhdessä alaviitteessä. Kirjan henkilö- ja asiahakemistossa Nozickia ei edes mainita. Tämä on mielestäni huomionarvoinen havainto, varsinkin kun otetaan huomioon, että muut kommentoijat ja tutkijat ovat pitäneet näitä kahta 1900-luvun merkittävimpinä yhteiskuntafilosoifeina.

Rawls vertaa libertaristisen minimivaltion periaatteita ihmisten muodostamaan yhdistykseen tai turvallisuuspalveluita myyvään yhtiöön. Rawls huomauttaa, että silloin kuka tahansa voisi milloin tahansa erota yhdistyksestä tai lopettaa asiakkuutensa. Mutta tällöin Nozickin teorialla ei ole Rawlsin mukaan mitään tekemistä yhteiskuntasopimuksen kanssa. (Rawls, 1993, 262-265)

Yhteiskuntasopimuksella tarkoitetaan Rawlsin käsityksen mukaan yhteisen julkisen lain perustamista, joka määrittelee ja säätelee poliittista auktoriteettia, joka koskee jokaista kansalaisena. Suhtautumalla yhteiskuntasopimukseen yksityisen yhdistyksen muotona libertaristinen teoria hylkää yhteiskuntasopimuksen periaatteet. Siksi sillä ei ole mitään tekemistä oikeudenmukaisuusteorian yhteiskunnan perusrakenteessa. (Rawls, 1993, 262-265)

Mielestäni Rawls suhtautuu Nozickin vahvaan haasteeseen liian kevyesti. Keksimällä libertaristisen teorian perusrakenteisiin liittyvän syyn, hän väistää antautumisen mukaan siihen huolelliseen kriittiseen argumentointiin, jota Nozick osoittaa Rawlsin teoriaa kohtaan. Reiluutta korostavana filosofina Rawls ei tässä suhteessa näyttäydy kovinkaan reiluna itse.

Oma tulkintani tästä Nozickin argumenttien ohittamisesta on, että ne osuivat liian hyvin maaliinsa. Nozick lähtee sellaisesta näkökulmasta, että Rawls ei välttämättä pystyisi puolustamaan niillä ehdoin omaa teoriaansa Nozickin argumentaatiota vastaan. Siksi Rawls ikään kuin ohittaa koko kritiikin, kuin Nozick puhuisi aivan eri asiasta. Miksi muka ei voitaisi tehdä yhteiskuntasopimusta, jossa on sovittu vain Nozickin määrittelemistä asioista?

Alasdair MacIntyren virtuisi tarjoaa mielenkiintoisen kriittisen näkökulman Nozickin teorian. Oike-

astaa MacIntyre ottaa Nozickin ja Rawlsin teorit yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden perusteista vain esimerkiksi siitä, miten nykyaikainen moraalikeskustelu on harhautunut sivupolulle aikaa siten.

MacIntyre huomioi, että rawsilainen tai nozickilainen argumentointi yhteiskunnan oikeudenmukaisista toimintasuhteista ei voi olla yhteismitallista keskenään. Molemmat muotoilevat vaatimuksensa keskustelussa sellaisen käsitteen avulla, joka on tyystin erilainen kuin toisella. Nozickilainen ajattelu väittää, että jokin resurssi kuuluu yhdelle henkilölle yksiselitteisesti, koska hän omistaa sen. Rawsilainen ajattelu taas voi väittää ainakin osan siitä kuuluvan toiselle, joka objektiivisten mittareiden mukaan tarvitsee sitä huomattavasti enemmän.

Pluralistisella kulttuurillamme ei kuitenkaan ole minkäänlaista rationaalista kriteeriä, jonka avulla voitaisiin punnita oikeutettuun omistukseen ja tarpeisiin perustuvia vaatimuksia. (MacIntyre, 2004, 288)

MacIntyren mielestä molempien teorioiden argumentointi on vahvaa ja kyseiset periaatteet voidaan johtaa esitetyistä premisseistä. Mutta siihen jäädäänkin. MacIntyren mukaan sekä Rawlsin ja Nozickin teorioiden premissejä ei kuitenkaan voi perustella muulla kuin mieltymyksillä tai satunnaisella valinnalla ilman sen kestävämpää moraalista pohjaa.

MacIntyren näkemyksen mukaan Rawls perustaa väitteensä nykyhetkeen ja tarpeisiin, kun taas Nozick historiaan ja oikeuksiin. MacIntyre pistää merkille, että kumpikaan ei puhu siitä, mitä joku *ansaitsisi*, vaikka ihmisyhteisössä heidän väitteittensä mukaiset vaatimukset perustuvat monesti siihen, onko joku ansainnut omistuksensa tai ei-ansainnut kohtalooan. (MacIntyre, 2004, 292)

Erityisesti Nozickia MacIntyre kritisoi myös historiallisen omistusoikeuden käsitteestä. MacIntyre osoittaa muutamalla esimerkillä eri maista, miten väärillä perusteilla historialliset omistussuhteet ovat muotoutuneet ja siten ne ovat Nozickin periaatteiden vastaisia. (MacIntyre, 2004, 294) Tarkastelen tätä argumenttia tarkemmin Will Kymlickan kritiikin yhteydessä.

MacIntyre myös väittää, että sekä Rawlsin ja Nozickin teorioiden individualistinen pohjavire ja yhteiskuntasopimuksen vaatimus eivät vastaa todellisuutta. Tosiasiassa yhteiskunnat ja valtiot ovat kehittyneet ihmisyhteisöistä ja ihmiset eivät ole luonnostaan ainoastaan yksilöitä, vaan perheiden ja muiden yhteisöjen jäseniä. Näillä yhteisöillä on oma moraalinen koodinsa, joka on otettava huomioon yhteiskuntaa rakentaessamme. Tämän aristoteelisen perinteen hyveistä ja hyvästä elämästä olemme unohta-

neet. Siksi moraalikeskustelumme on niin hajanaista ja yhteismitatonta.

MacIntyre ja muut kommunitaristit tuntuvat samaistava yhteisön ja yhteiskunnan. He eivät tunnu huomioivan, että ihminen on yhtä aikaa yhteiskunnan kansalainen sekä erilaisten yhteisöjen jäsen. Yhteiskuntasopimuksella ja laeilla määritellään ihmisen oikeudet ja velvollisuudet kansalaisena, kun taas vapaasti muodostuvissa ja perheyhteisöissä toimii omat moraalikoodit, joissa ihminen toimii moraalisena toimijana muita kohtaan.

Kun kommunitaristit moittivat siitä, etteivät yhteiskuntasopimukset ota huomioon näitä luonnollisia yhteisöjä, he implisiittisesti vaativat, että yhteiskuntasopimus tulisi tehdä näiden yhteisöjen normien perusteella. Kaikki siis mikä olisi moraalisesti väärin, olisi tehtävä laittomaksi. Näin yhteisöt ”valtiolistettaisiin”. Mutta minkä yhteisön normien mukaan lait tehtäisiin; uskonnollisen, patriarkaalisen yhteisön vai harrastusjärjestön arvojen ja ihanteiden?

Will Kymlicka käsittelee Nozickin yhteiskunnallisia ajatuksia kirjassaan *Contemporary Political Philosophy* (1990). Kymlicka löytää Nozickin teoriasta muutamia perustavaa laatua olevia ongelmia. Kymlickan mielestä Nozick vetää liian nopeasti yhtäläisyysmerkit itsemääräämisoikeuden, eli oikeuden itseensä (self-ownership) sekä omistusoikeuden (property-rights, property-ownership) välille. (Kymlicka, 1980, 106) Itsemääräämisoikeus on yhtämittainen monien erilaisten omistusoikeuskäsitysten kanssa, myös Rawlsin teorian mukaisen, eikä siitä automaattisesti seuraa rajatonta omistusoikeutta. Kymlicka käyttää tässä esimerkkiä:

Market exchanges involve more than the exercise of self-owned powers. They also involve legal rights over things, over external goods, and these things are not just created out of nothing by our self-owned powers. If I own some land, I may have improved that land, through the use of my self-owned powers. But I did not create the land, and so my title to the land (and hence my right to use the land in market exchanges) cannot be grounded solely in the exercise of my self-owned powers. (Kymlicka, 1990, 107)

Pelkän jokaisen itsemääräämisoikeuden turvaaminen ei Kymlickan mukaan myöskään vielä riitä takaamaan sitä, että ihmisiä kohdeltaisiin tasa-arvoisesti. Kymlickan mukaan tämän voi jo ymmärtää, kun ulottaa ainoastaan itsemääräämisoikeuteen perustuvan järjestelmän taloudellisiin suhteisiin. Jo silloin voi helposti todeta, ettei se pelkästään riitä turvaamaan liberaalia oikeudenmukaisuuskäsitystä.

Toinen Nozickin teorian heikkous Kymlickan mukaan on jo aiemmin mainittu oikeutetun omistusoikeuden

keuden määritelmä historiallisesta näkökulmasta. Jotta minulla olisi omistusoikeus vaikkapa maahan, jonka olen saanut ostamalla sen joltakin toiselta, voisi omistusoikeuteni olla oikeutettu vain jos se, keneltä olen maan ostanut, on saanut sen itselleen oikeudenmukaisen vaihdon seurauksena, ja niin edelleen. (Kymlicka 1990, 109)

Ajatellaanpa vaikka Yhdysvaltoja. Oliko intiaaneilla omistusoikeus ikiajat asuttamaansa ja hyödyntämänsä maahan? Nozickin teorian mukaan oli. Jokainen historiaa tunteva voinee todeta, etteivät eurooppalaiset tuota historiallista omistusoikeutta kunnioittaneet eikä maan omistuksen siirtyminen siten ollut Nozickin teorian mukaista. Osaan intiaanien alkuperäisoikeuksista on Yhdysvalloissakin puututtu, mutta ei tietenkään läheskään tyydyttävällä tavalla. Samalla tavalla lähes kaikki maailman maalaisuus on jaettu Nozickin oikeutusteorian ensimmäisen periaatteen näkökulmasta väärin perustein jo alun perin. Käytännön maailmassa on siis suuria ongelmia jo Nozickin teorian omien sääntöjen mukaan.

Siksi teoriaa ei voisi lähteä omien sääntöjensä mukaan toteuttamaan ilman radikaalia omaisuuden uudelleenjakoa ihmisten ja ihmiskunnan kesken. Senkin toteuttaminen olisi mahdotonta oikeudenmukaisesti, koska historialliset omaisuudet ja pääomat ovat kehittyneet useiden sukupolvien aikana ja niitä on kasvatettu työllä ja inhimillisellä pääomalla sekä kaupattu kutakuinkin Nozickin periaatteiden hyväksymällä tavalla. Radikaali uudelleenjakoa loukkaisi siis myös Nozickin oikeutusteorian toista periaatetta.

Kolmas huomattava kritiikki koskee oikeutusteorian vaihtoperiaatetta. Kuten muistamme, Nozick yritti esittää Wilt Chamberlainin esimerkillään, että meillä ei olisi hyväksymämme alkujaon jälkeen perusteita puuttua sen jaon mukaisten resurssien vaihtoihin, koska muutenhan emme hyväksyisikään alkuperäistä jakoa oikeudenmukaiseksi.

Kymlicka ruttaa tämän esimerkin. Hän huomauttaa, että valitsemaamme alkujaon periaatteisiin voi kuulua pysyvä tulonjakoa tasoittava verotus, jolloin myös tulevat vaihdot ovat verotettavissa tuloerojen tasaamiseksi. (Kymlicka 1990, 101-102) Eihän kovin monella ole mahdollisuuksia koskaan tehdä Wilt Chamberlainin tavoin, koska hän on saanut ylivertaiset synnynnäiset kyvyt, joita hyödyntämällä hänen tulonsa ovat moninkertaiset johonkin yhtä paljon työtä tekevään verrattuna.

5.3 Yhteenveto Rawlsista, Nozickista ja nykykeskustelusta

Mitä herroista Rawls ja Nozick pitäisi sitten olla mieltä? Miten heidän keskustelunsa jännite vaikuttaa

tänäkin päivänä liberalismiin sisällä käytävissä keskustelussa? Entä miten he ovat vaikuttaneet käytännön maailmaan ja politiikkaan ja mitä heidän teorianensa käytännössä edes tarkoittaisivat? Näihin kysymyksiin voi hakea vastauksia miettimällä mitä he todella teorioillaan tarkoittivat sekä tarkastelemalla käytännön esimerkkejä.

Robert Nozickin teoria syntyi puolustamaan yksilöä ja sen rajoittamatonta vapautta itseensä ja työnsä tuloksiin. Nozickin yksilöllä ei tarkoiteta satunnaista tietämättömyyden verhon takana olevaa yksilöä, joka voisi tarvita yhteiskunnan tukea tasoittamaan synnynnäisistä syistä johtuvia heikkouksiaan verrattuna muihin. Nozick puolustaa sitä yksilöä, jonka oikeutettua omaa oltaisiin pakkovallan toimesta ottamassa epämääräisen yleisen hyvän nimissä. Jos kenenkään oikeuksia työllään tai kyvyillään hankkimaan näin loukataan, on yhteiskunta utilitarisen yhteiskunnan tavalla valmis polkemaan yhden oikeuksia muiden hyväksi.

Edellä on nähty osuvaa kritiikkiä Nozickin teoriaan. Nozickin – ja muiden libertaristien – yhteiskunta onkin utopia, kuten Nozick jo kirjansa nimessä toteaa. Mistään ei löydy puolueetonta mittaria tekemään edes Nozickin oikeutusteorian uutta alkujakoa, ilman että poljettaisiin jotakin toista oikeutusteorian periaatetta.

Tämä ei missään nimessä tarkoita, että Nozickin teoria olisi käyttökeltoton – päinvastoin. Nozickin libertarismi on käyttökelpoinen teoria arvioimaan ja puolustamaan negatiivisten vapauksien roolia mahdollisimman hyvän yhteiskunnan rakentamisessa. Nozick herättää myös ajattelemaan laajemmin yhteiskunnan roolia.

Mitä Rawlsin eroperiaate sitten tarkoittaisi käytännön elämässä? Eroperiaatetta ja Kymlickan siihen osoittamaa kritiikkiä voisi tarkastella käytännöllisten esimerkkien avulla suomalaisen kaltaisessa hyvinvointiyhteiskunnassa taloudellisesta näkökulmasta.

Eroperiaatteen mukaan taloudellinen eriarvoisuus on hyväksyttävissä vain jos se hyödyttää kaikkia yhteiskunnassa, myös kaikkein vähäosaisimpia. Eroperiaatteen toteutumista voidaan tarkastella esimerkiksi a) osallistumisella yhteiskunnan ja tulonsiirtojen rahoittamiseen b) mahdollisuuksien tasavertaisuuden ja tulonjaon kannalta tarpeellisten rakenteiden toteuttamistavoilla c) motivaatiolla työntekoon ja ansaitsemiseen verorasituksen kasvaessa ansaitessa enemmän tai tulonsiirtojen tuodessa lähes saman kuin mitä työntekoa saisi

Yhteiskunnan rahoituksesta ja eroperiaatteesta voisi todeta seuraavaa: Jo esimerkiksi tasaverolla, eli

suoraan suhteessa tuloihin verotettaessa enemmän tienaava maksaa myös määrällisesti enemmän veroja. Sitä kautta enemmän tienaava rahoittaa enemmän myös yhteiskunnan rakenteita, joilla luodaan mahdollisuuksien tasa-arvoa sekä rahoitetaan tulonsiirtoja kaikkein heikoimmassa asemassa oleville. Progressiivinen verotus tekee tästä rahoitusosuuden kasvusta eksponentiaalisen tulojen kasvaessa.

Rawlsin eroperiaatteesta näyttäisi helposti johtuvan, että verotuksella käytännössä tehdään kannattamattomaksi olla ahkera ja käyttää lahjojaan täysimääräisesti, koska verotus vie kuitenkin kaiken tästä ylimääräisestä ahkeruudesta koituvan hyödyn. Voikin kysyä, ollaanko Suomessa tällaisessa tilanteessa, jos verot vievät hyvätuloisten lisäansioista lähes 60 prosenttia? Tulisiko verotuloja tulonsiirtoja varten mahdollisesti määrällisesti enemmän jos marginaaliveroprosentti olisi pienempi ja kannustaisi useampaa tekemään enemmän?

Viittasin jo aiemmin Lafferin käyrään, jonka avulla verotuloille on yleensä löydettävissä optimaalinen veroaste. Yhteiskunnan rahoituksen ja kaikkia yhteiskunnassa hyödyttävien erojen näkökulmasta kriittistä on siis, missä vaiheessa progressiivinen verotus kiristyy niin tiukaksi, että se passivoi tekijänsä johtuen lisätystä vietävien tulojen jäädessä verojen jälkeen liian pieneksi. Rawls käsittääkseni tarkoitti eroperiaatteellaan optimaalisen veroasteen löytämistä, jolla ihmiset keskimäärin motivoituvat lisätyn tekemisestä ja yhteiskunta kerää veroja mahdollisimman paljon.

Kymlicka tarttuu juuri tähän ja kaipaa ongelmaan korjausta, tai vähintäänkin tarkennusta, jotta oikeudenmukaisuusteoria kertoisi mikä on oikeutettu jako käytännön maailmassa tasa-arvoisten mahdollisuuksien asemasta tehdyille tuloille.

Yhteiskunnan varojen käytöllä on ehkä vielä tulojakin suurempi merkitys eroperiaatteen käytännön toteutuksessa. Tarkoitan tällä mahdollisuuksien tasa-arvoa luovien rakenteiden sekä pienituloisille suunnattujen tulonsiirtojen käytännön toteutusta. Mitkään veroina kerätyt tulot eivät nimittäin auta toteuttamaan Rawlsin teoriaa, jos mahdollisuuksia ja tuloja tasaavat yhteiskunnan rakenteet eivät toimi aidosti eroperiaatteen kohdan ”b” mukaisesti.

Yhteiskunnassa mahdollisuuksien tasa-arvoa keskeisimmin luovat rakenteet erityisesti julkiset palvelut, jotka tasaavat Rawlsin mainitsemista luonnollisista hyvistä sekä elämän sattumanvaraisuuksia johtuvia epätasa-arvoisuuksia. Näitä ovat esimerkiksi kaikille avoin ja sosiaalisista lähtökohdista riippumaton tasa-arvoinen koulutusjärjestelmä sekä elämän sattumanvaraisuuksia tasaava kaikkien käytettävissä oleva laadukas terveydenhuoltojärjestelmä. Rawlsin vapaus näyttäisi olevan satunnaisesti valitun yhteiskunnan jäsenen mahdollisimman suurta sekä positiivista että negatiivista vapautta.

Rawlsin eroperiaatteen taloudellisen turvaverkon rakenteita vastaavat laadukkaat sosiaalipalvelut kaikkein heikoimmassa asemassa oleville, tarpeeksi hyvä minimitoimeentulo jokaiselle yhteiskunnan jäsenelle sekä kohdennetut tulonsiirrot pienituloisille. Näiden järjestämisessä on arvioitava, mikä on tuo tarpeeksi hyvä minimitoimeentulon taso suhteessa keskimääräiseen tuloon sekä mahdollisuuteen rahoittaa se.

Toinen huolellisesti arvioitava seikka on tulonsiirtojen vaikutus motivaatioon tehdä työtä; motivaatio-ongelma on jopa suurempi kuin korkealla tulotasolla, koska tulonsiirrot luonnollisesti vähenevät lähe-
tessä keskimääräisiä tuloja. Jos lisäansiot jäävät samalle tai vain hieman korkeammalle tasolle kuin poistuvat tulonsiirrot, niin lisätyöstä käteen jäävä osuus pieni osuus ei ehkä motivoi lisätyöhön ja omasta toimeentulostaan huolehtimiseen työnteon avulla.

Toisin kuin Rawlsin valtio, niin Nozickin valtio vaikuttaisi jopa mahdottomalta toteuttaa käytännössä. Mutta Nozickin teorian suurin vahvuus onkin sen moraalinen perusta yksilön loukkaamattomuudesta oikeuksista. Nozickin ajatuksia voi käyttää Rawlsin ajatusten tavoin yhteiskunnallisessa ajattelussa kriittisenä työkaluna etsittäessä tasapainoa, milloin erilaisten hyvien asioiden toteuttaminen yhteiskunnan toimesta ja sen kustantaminen sen jäseniltä pakolla verottamalla, astuu sen verran vähempiarvoisiin sinänsä hyviin asioihin, joiden toteuttaminen pakolla loukkaa jo liikaa omaisuuden suojaa ja omistusoikeutta omalla työllä saavutettuun palkkaan tai tuloon.

Nozickin poliittinen filosofia herätti henkiin puhtasoppisinta klassisen liberalismiin perinnettä puolustavan libertaristisen suuntauksen ja toi sen poliittiseen keskusteluun. Siitä ovat saaneet välillisesti käyttövoimaansa muun muassa 1980-luvun vaikutusvaltaisimpien poliitikkojen, Margaret Thatcherin ja Ronald Reaganin, politiikka. Myös monet uusliberaaleiksi tai markkinaliberaaleiksi kutsutut poliitikot ja poliittiset liikkeet käyttävät näkemystensä moraalina perusteluina ajatuksia, joita Nozick on teoksessaan esittänyt.

Molempien ajatukset ovat aivan varmuudella vaikuttaneet myös käytännön maailmaan ja liberaalien yhteiskuntien kehittämiseen. Tässä tarkastellun perusteella ei toisen vapauskäsitteistä pysty kuitenkaan toista kumoamaan teoreettisella tasolla. Johtuisiko se lopulta MacIntyren kuvailemasta nykyaikaisen moraalikeskustelun yhteismitattomuudesta? Kummallakin on kuitenkin selvää merkitystä ja arvoa käsitteellisessä keskustelussa vapaudesta. Mutta miten nämä vapauden lajit voi suhteuttaa toisiinsa? Tarkastellaan sitä seuraavassa osiossa.

III Vapauden käsitteiden jaottelu

Miksi vapautta kaivataan? Ja mikä tekee vapaudesta niin erityislaatuista. Kuten tutkielman alussa sanoin, tämä liittyy mielestäni humanismin ytimeen. Humanisti näkee, että ihminen on moraalinen olento. Vapaus on ainoa mahdollisuus moraalille valinnoille. Jos olen pakotettu tekemään oikein, niin silloin en valitse oikein tekemistä, enkä siis toimi moraalisesti.

Vapaus on selvästikin meille ihmisille tärkeää, mutta mistä siinä on kyse? Vapauden käsitteitä ja vapauden määrittelyjä on lukuisia. Ymmärtääkseen tutkimuksen tai politiikan kieltä on tiedettävä mitä sanoilla tarkoitetaan. Olennaista on siis ymmärtää mistä vapaudesta kukakin yhteiskuntafilosofiassa tai politiikassa puhuu. Siitä selviää usein myös puhujan tai kirjoittajan tavoitteet. Miten sitten käsitellä ja jaotella eri vapauskäsitteitä?

Käsittelemme tässä tutkielmani kolmannessa osassa erilaisia vapauskäsitteiden määrittelyjä ja jaotteluja. Aloitan palaamalla Isaiah Berlinin mullistavaan kiteytykseen positiivisesta ja negatiivisesta vapaudesta. Sen jälkeen tarkastelemme tasavaltaista vapauskäsitteistä Quentin Skinnerin ja Philip Pettitin jo kaukaa esittelemien ajatusten kautta. Sen jälkeen katsomme olisiko suomalaisen Eerik Lagerspetzin jaottelusta eri vapauskäsitteisiin jotakin hyötyä tarkastelumme kannalta vai pitäisikö hahmotella omaa jaottelua.

6 Vielä Berlinistä

Isaiah Berlinin tunnetuin saavutus yhteiskuntafilosofian alalla oli siis se, että hän määritteli negatiivisen ja positiivisen vapauden käsitteet uudella tavalla. Berlinin jälkeen on tullut parempiakin tapoja ne määrittää, mutta Berlin tekee muutamia niiden luonteeseen kuuluvia huomioita, jotka ovat tehneet tästä erottelusta mielekkään ja mahdollistaneet jatkopäätelmien tekemisen muille. Oman näkemykseni mukaan liberaalin demokratian poliittinen diskurssi onkin näiden kahden vapauden, vapautta jostakin ja vapautta johonkin, välistä tasapainottelua sekä niiden oikean suhteen hakemista.

Vapauskäsitteet voi yksinkertaistaa poliittisten katsantokantojen ja suhtautumisen ihmisen ja yhteiskunnan välisiin taloudellisiin suhteisiin. Sosialisti kannattaa yhteiskuntaa, jossa positiiviset vapaudet korostuvat, muttei ole niin huolissaan negatiivisista vapauksista, on jopa valmis loukkaamaan erittäin pitkälle omaisuuden suoja. Kommunisti näkee negatiiviset vapaudet yksiselitteisesti uhkana.

Moderni liberaali tai sosiaaliliberaali haluaa sekä negatiivisten että positiivisten vapauksien toteutuvan yhteiskunnan toimesta mahdollisimman hyvällä ja tasapainoisella tavalla. Libertaristi taas kannattaa vain negatiivisia vapauksia turvaavaa yhteiskuntaa ja pitää positiivisten vapauksien alaan kuuluvia yksityisasiaina, jotka yksityiset ihmiset voivat järjestää tai sopia haluamallaan tavalla.

Äärimmillään yksinkertaistettuna vapauksien erottelu tarkoittaa esimerkiksi sitä, että vaikka jokaisella suomalaisella on negatiivinen vapaus matkustaa hiihtolomalla Malediiveille, niin monelta puuttuu silti se tosiasiallisena vapautena – yleensä taloudellisista syistä. Jos sitten koetaan, että Malediiveille pääsy hiihtolomalla on niin tärkeää, että siitä tulee luoda positiivinen vapaus yhteiskuntaamme, niin joudumme keräämään valtavasti enemmän veroja, jotta voimme jokaiselle tuollaisen matkan kustantaa. Näin positiivisen vapauden (Malediiveille meno) ja negatiivisen vapauden (omistusoikeus) välille syntyy jännite.

Käytännössä tämän positiivisen vapauden luomisesta seuraisi todennäköisesti ainakin se, että tosiasiallisesti Malediiveille ei kuitenkaan voi viittä miljoonaa suomalaista lennättää hiihtolomalla. Toisaalta tulontasauksen jälkeen voi myös ilmetä, että kenelläkään ei ole varaa lentää Malediiveille - ainakin jos kysynnän kasvaessa hinnat nousevat pilviin. Voi lisäksi ilmetä, ettei niin moni sinne lopulta halunnutkaan ja positiivisen vapauden luominen meni hukkaan.

Voisiko siis olla parasta, että löydetään jokin tasapaino, jossa kaikille on teoriassa mahdollista mennä Malediiveille lomaksi, joillekin se on taloudellisestikin helposti mahdollista, toiset taas saavat rahat kasaan, jos luopuvat jostakin muusta ja tekevät siis elämänvalintoja. Kaikille on myös käytännössä tarjottu mahdollisuudet käyttää ja kehittää kykyjään, työskennellä ja hankkia tarpeeksi rahaa Malediiveille matkustamiseksi – jos lopulta tarpeeksi haluaa. Näin siis luodaan tasapaino negatiivisen ja positiivisen vapauden välille. Tästähän Rawlskin selvästi puhuu.

Negatiiviset vapaudet ovat olleet liberalismien historiassa korostuneempia. Tähän on yksinkertaisena selityksenä se, että erityisesti juuri nämä vapaudet olivat historiallisesti tukahdutettuja eri yhteiskunnissa. Vähittäinen vapautuminen alkoi valistuksen ajasta. Ei ole yhtään selvää että nämä vapaudet toteutudu vielä läheskään kaikkialla maailmassa – ja näiden vapauksien puolesta taisteleminen on pysyvä prosessi.

Näiden negatiivisten vapauksien korostaminen liitetään yleensä sellaisiin ajattelijoihin kuin Hobbes, Locken ja Mill. Negatiivisia vapauksia ovat esimerkiksi vapaus henkeä ja terveyttä uhkaavalta mieli-

vallalta, omaisuuden suoja sekä mielipiteen- ja sananvapaus. Tosiasiallisesti tämä on hyvin suppea näkemys näiden filosofien työstä. Suhteessa elinaikansa ongelmiin, nämä filosofit käyttivät paljon aikaa ja argumentaatiota hahmotellakseen myös positiivisten vapauksien piiriin kuuluvia asioita.

Erityisesti Mill veti rajaa siihen, mitkä olivat ihmisten yksityisiä asioita ja mihin yhteiskunnan - ei vain sopinut – vaan tuli puuttua. Se oli pätevä jaottelu negatiivisten ja positiivisten vapauksien alasta. Itse käytän mielelläni positiivisten vapauksien yhteydessä täsmällisempiä määritteitä *tosiasiallisten mahdollisuuksien luomisesta ja oikeuksista*.

Modernin- tai sosiaaliliberalismin syntyyn ja vahvistumiseen vaikutti käytännössä myös negatiivisia vapauksia korostaneiden kapitalististen teollisten yhteiskuntien ongelmat ja lieveilmiöt. Monet liberaalit ajattelijat tulivat johtopäätökseen, että pelkät negatiiviset vapaudet tuovat tuskin muuta kuin teoreettisen vapauden ihmisille. Taloudellisen vallan kasautuminen, köyhyys ja eriarvoisuus eivät poistuneet negatiivisten vapauksien myötä. Mitäpä ihminen tekee teoreettisella vapaudellaan, jos hänen syntyperänsä, sosiaalinen asemansa ja köyhyys estää häntä kouluttautumasta, perustamasta yritystä tai muuten käyttämästä lahjojaan?

Kuten sanottua, vaikka Locke tai Mill olivatkin listanneet jo edellisillä vuosisadoilla vapauksiensa listaan oikeutta esimerkiksi koulutukseen, työhön ja kunnollisiin työoloihin sekä sosiaaliturvaan vammautumisen ja vanhuuden varalle, niin näiden korostaminen nousi vasta 1800- ja erityisesti 1900-luvun puolella. Nämä Isaiah Berlinin jaottelussa kuuluvat positiivisiin vapauksiin.

On tärkeä tietää tieteellisessä ja poliittisessä mielessä mitä vapauden käsitteellä tarkoitetaan missäkin yhteydessä. Siksi meidän on mielekästä tehdä jaotteluita ja käsitteenmäärytyksiä Berlinin tavoin. Katsoaan mitä muut ovat asiasta sanoneet. Lopuksi yritän hahmotella omasta mielestäni mielekkään tavan erotella eri vapauskäsitteitä.

7 Tasavaltainen vapauskäsite

Historioitsija Quentin Skinner tarjoaa monella tapaa mielenkiintoisen näkökulman keskusteluun vapauden lajeista. Skinner piti Isaiah Berlinin muistoluennon vuonna 2001 otsikolla 'Kolmas vapauden käsite' (Third Concept of Liberty). Skinner tarjoaa siinä relevantin vaihtoehtoisen negatiivisen vapauden käsitteen. Toinen Skinnerin luennon merkittävä opetus on se, että historian tapahtumilla, tulkinnalla ja ymmärtämisellä on suuri merkitys ajatteluumme ja sivistyksemme traditioon.

Skinner lähtee ajattelussaan Isaiah Berlinin negatiivisen ja positiivisen vapauden erottelusta. Skinner nostaa Berlinin luennon ja siitä julkaistun esseen 'Kaksi vapauden käsitettä' kaikkein vaikutusvaltaisimmaksi yksittäiseksi esseeksi nykyaikaisessa poliittisessa filosofiassa. Skinnerin mukaan Berlin onnistui kiistattomasti osoittamaan kahden vapauskäsitteen perusteellisen eroavaisuuden. (Skinner, 2003, 12)

Negatiivisen vapauden tulkitseminen vapaudeksi ulkopuolisten voimien häirinnältä toteuttaa halumansa ei ole Berlinin tulkinnassa erityisen omaperäinen. Se on perinteinen klassisen liberalismiin mukainen tulkinta, jonka sisällöstä sinänsä ei ole suurta erimielisyyttä tänäkään päivänä. Sen sijaan positiivisen vapauden määritelmää Berlin perustelee monella eri tavalla, joista osa on onnistuneempia kuin toiset. Parhaiten Berlin Skinnerin mielestä onnistuu, kun hän kuvaa positiivista vaputta kykynä olla oman itsensä herra, kuinka ihmisillä on mahdollisuus parhaiten tulla omaksi itsekseen. (Skinner, 2003, 13)

Skinner tulkitsee Berlinin argumenttia vielä pidemmälle. Hänen mielestään positiivisen vapauden teorian takana piilee uskomus, että ihmisellä on todella jokin olemus, jota toteuttaessaan hän on todella vapaa. Tämä ajatus voidaan nähdä esimerkiksi kristillisen käsityksen takana, että ihminen on todella vapaa vain kun pyhittää elämänsä Jumalalle. Samoin esimerkiksi Hannah Arndt tai Charles Taylor kuvaavat inhimillistä vapautta toiminnaksi yhteisön viitekehyksessä tai jopa kontrollissa. (Skinner, 2003, 13)

Skinner kuitenkin huomauttaa, että Berlin oli osin aikakautensa vanki tuodessaan esille enimmäkseen positiivisen vapauskäsitteen autoritaariset muodot, vaikka positiiviseen vapauteen liittyvät mahdollisuudet, oikeudet tai toimintakyvyt on vietävä äärimmäisyyksiin, ennen kuin autoritaariset muodot täytävä ehto toteutuu. Berlin kuitenkin halusi asettaa negatiivisen ja positiivisen vapauden kärjistetyksi toistensa vastakohtiksi. (Skinner, 2003, 19)

7.1 Skinnerin vapauden kolmas käsite

Skinnerin kolmas vapauskäsitteys liittyy negatiivisen vapauden alaan. Kuten sanottua, Berlinille negatiivinen vapaus oli vapautta ulkopuolisen toimijan aktiivisesta estämisestä. Berlin sanoi Skinnerin mukaan tarkalleen, että ihminen ei ole vapaa, ”jos muut estävät minua tekemästä sellaista, mitä voisin muuten tehdä”. Tämä Berlinin muotoilu vaatii siis toisten ihmisten tahallista estämistä. (Skinner, 2003,

20) Tässä muotoilussaan Berlin nojaa, kuten todettua, Hobbesiin, Benthamiin ja klassisen vapauskäsitteen traditioon.

Tässä traditiossa erotellaan negatiivisesta vapaudesta tilanteet, joissa tekemisen mahdottomuus johtuu tarvittavien kykyjen puutteesta. Skinner haluaa kuitenkin tehdä erotuksen formaalin ja efektiivisen negatiivisen vapauden välille. Berlinin esimerkkinä vapauden puutteen ja kyvyn puutteen erotuksesta on sokea mies. Hänen kohdallaan lukemisen teon suhteen ei ole Berlinin mukaan ole sokealla miehellä kyse vapauden puuttumisesta lukea, koska miehellä ei ole kykyä lukea. Skinnerin mukaan mies on kuitenkin formaalisti vapaa lukemaan, jos häntä ei kukaan varsinaisesti estäisi, mutta ei efektiivisesti vapaa. (Skinner, 2003, 21)

Skinnerin mukaan toinen, Berlinin aktiivista estämistä vaativasta käsitteestä poikkeava, negatiivisen vapauden käsite löytyy historiasta samasta ajasta, mihin Berlinin viittaa omassa negatiivisen vapauden käsitteessä, nimittäin 1600-luvulle ja Hobbesin aikaisiin keskusteluihin vapaudesta. Skinnerin mukaan Hobbesin yksiselitteinen linjaus siitä, että vapaudella tarkoitetaan ainoastaan ulkoisten esteiden poissaoloa, oli vastaus kilpailevaan teoriaan vapauden luonteesta. (Skinner, 2003, 23) Itse asiassa, klassisen liberalismiin tunnettu negatiivinen vapaus määritellään näin tiukasti ensimmäistä kertaa juuri Hobbesin 'Leviathanissa'.

1600-luvun Englannin kiistoissa kuninkaan vallan ja parlamentin vallan korostajien välillä Hobbes oli tiukka rojalisti. Hobbesin uskoi, että vapaus saavutetaan parhaiten yksityisomaisuutta ja ajattelunvapautta puolustavassa yhteiskunnassa, joka on kuitenkin suvereenin monarkin hallitsema. Kuninkaan valtaoikeuksien kriitikot kuitenkin väittivät, että konkreettisten esteiden puuttuminen ei taannut heille vapautta, jos he tosiasiallisesti olivat kykenemättömiä vastustamaan - kuninkaan niin halutessa - viessä heidän maansa ja vangitessaan heidät. Jos siis heidän oli sen hetkisten oikeuksiensa ja vapauksiensa suhteen vain luotettava kuninkaan hyvään tahtoon, olisivat he silti vain orjia. (Skinner, 2003, 24)

He väittävät, että pelkkä tietoisuus mielivallan alla elämisestä – vallan joka kykenee puuttumaan toimintaamme ilman, että ottaa huomioon etujamme – rajoittaa itsessään vapauttamme. Tietoisuus siitä, että voimme toimia tai olla toimimatta ainoastaan siksi, että joku muu on päättänyt olla pysäyttämättä meitä, alentaa meidät orjuuteen. (Skinner, 2003, 24)

Skinner jäljittää tämän erilaisen negatiivisen vapauden tulkinnan keskiaikaisiin *common law* kirjoituksiin, joissa vapautta ei tulkita olevan, jos on jonkun toisen hallinnassa. Tämä tulkinta ei siis tarkoita,

että tarvitsisi olla estetty fyysisesti tekemästä mitään erityistä. Näissä teksteissä sinänsä analysoidaan orjuutta instituutiona, mutta niistä oli helppo vetää analogia 1600-luvun Englantiin. Tavallaan kansalaiset olivat teoriassa kuninkaan orjia, koska ei ollut mitään laillisia pidäkkeitä kuninkaan harjoittamalle mielivallalle alamaisten omaisuuden, vapauden tai jopa hengen suhteen. Tämä ajattelu juontaa juurensa jo vanhasta roomalaisesta lainsäädännöstä. (Skinner, 2003, 25)

Itse asiassa tämä sama, klassisesta liberalismista poikkeava, vapauskäsitelmä on löydettävissä kaikista vanhoista roomalaisten historioitsijoiden kirjoituksista: Tacitukselta, Liviukselta ja Sallustiukselta. Esimerkiksi Liviuksella toistuu ajatus, että vapaus on riippumattomuutta kenenkään toisen vallasta tai että todellinen vapaus on mahdollisuus pärjätä yksin, vaalia itseään riippumatta muiden tahdosta ja mieliteoista. (Skinner, 2003, 25-6)

Sallustius ja Tacitus ovat myös huolissaan tällaisen välillisen vapauden rajoittamisen pitkäaikaisista vaikutuksista. Kun kansaa ja kansalaisia estetään harjoittamasta korkeimpia lahjojaan, vajoavat nämä vähitellen tylsyyteen ja apatiaan. Sallustius Kirjoittikin 'Bellum Catilinaessaan', että jos aiomme tehdä mahdolliseksi, että jokainen mies arvioi oma arvoaan ja täyttää päänsä ylevin suunnitelmin, meidän on varmasti perustettava ja säilytettävä vapaa valtio, hallinto josta on kitketty kaikki oma- tai mielivaltainen vallankäyttö. (Skinner, 2003, 37-8) Tätä Sallustiuksen katkelmaa 1600-luvun englantilaiset tasavaltalaiset siteerasivat ahkerasti.

Tämä käsitys mielivallasta nousi esille konkreettisesti kun kuningas määräisi kohdistettuja lisäveroja ilman parlamentin hyväksyntää. Tasavaltalainen valtiopäiväedustaja Thomas Wentworth arvosteli valtiopäivillä 1610 tätä valtaoikeutta viedä omaisuutta ilman mitään yhteistä hyväksyntää vertaamalla sitä orjaksi myymiseen. Hän totesi myös, että "jos hyväksymme valtaoikeuden panna verolle jopa maamme ja omaisuutemme, seuraus tulee olemaan, että jäämme kuninkaan armoille". (Skinner, 2003, 29) Vuonna 1628 parlamenttikeskustelussa Henry Sherfield totesi, että "Jos kuningas voi vangita vapaan miehen ilman syytä, silloin tämä on maaorjaa huonommassa asemassa". Maaorja nauttii sentään henkilökohtaisesta vapaudesta. (Skinner, 2003, 28)

Skinner nostaa viimeaikaisesta tutkimuksesta kunniaan erityisesti Philip Pettitin. Pettit on elvyttänyt aktiivisesti tätä Skinnerin kolmanneksi vapauden käsitteeksi nimeämäänsä vapautta teoksissaan 'Republicanism' (1997) sekä 'A Theory of Freedom' (2001). Skinner ei kuitenkaan jaa yhtä kriittistä asennetta Berliniä kohtaan, joka Pettitin 'mukaan on "peittänyt näkymän" teoriaan, jossa negatiivinen vapaus koostuu ylivallan eikä estämisen poissaolosta. (Skinner, 2003, 34)

Skinnerin mukaan Berlin oli varmasti tietoinen tästä negatiivisen vapauden muodosta ja esittää siihen puolinaisia viittauksiakin. Berlin esimerkiksi esseensä loppupuolella kysyy, ”eikö olisi luonnollista, tai toivottavaa kutsua tunnustuksen ja arvostuksen vaatimusta vaatimukseksi vapaudesta jossakin kolmannessa merkityksessä”. Berlin myös torjuu tämän ilmaan heittäjänsä kysymyksen ”kolmannesta vapaudesta”, todeten että puhuminen sosiaalisesta tai poliittisesta riippuvuudesta vapauden puutteena sekoittaa vapauden muihin käsitteisiin harhaanjohtavalla ja sekavalla tavalla. (Skinner, 2003, 34-5)

Skinnerin mielestä on kuitenkin erotettava nämä kaksi eri negatiivista vapautta käsitteellisesti. Kun ne selvästi viittaavat eri asioihin, ovat ne eri käsitteitä. Berlinin jaottelu on pätevä, mutta Skinnerin mukaan sen negatiivisen vapauden piiriin kuuluu kaksi yhteismitatonta vapauden käsitettä. (Skinner, 2003, 42) Skinner painottaa, ettei hän puhu ainoastaan perustuslaillisesta järjestyksestä, jossa aktiivinen estäminen estetään myös tulevaisuudesta.

Hän puhuu sellaisten ihmisten tilasta, jotka tiedostavat olevansa toisten tahdolle alistettuja, vaikka vain välillisesti tai ehdollisesti - tietäen että heidän näennäisen vapaa valintansa voidaan kumota jälkikäteen. Skinnerin mukaan historia osoittaa, että jo tällaisessa tilassa eläminen vaikuttaa vapauden rajoihin ja ihmisen toiminta on erilaista kuin riippumattomana, vaikka välittömät esteet tai niiden puuttuminen olisivat yhtäläiset. (Skinner, 2003, 42)

Ne, jotka uskovat, ettei vapaus ole mitään muuta kuin esteiden poissaoloa, ovat sitoutuneita käsitykseen, että tahto on autonominen niin kauan kuin sitä ei ole uhattu tai pakotettu. Ne, jotka hyväksyvät uusroomalaisen argumentin, sitä vastoin kieltävät, että tahto voisi olla autonominen ellei se ole myös riippumaton kaikkien muiden tahdoista. (Skinner, 2003. 44)

Berlinin vapauskäsitteiden jaosta ja käsittelystä Skinner toteaa, että 1950-luvun geopolitiittiset ja ideologiset vastakkainasettelut leimasivat niitä. Skinner huomaa, että Berlinin käsitys positiivisen vapauden muodoista on hyvin autoritäärinen johtuen nationalistien, kommunistien ja muiden totalitaristien sen varjolla harjoittamasta terrorista. Siksi negatiivinen vapaus on Berlinin mukaan lähempänä sitä, jota ihminen vapauden kaipuudessaan hakee. (Skinner, 2003, 45)

7.2 Philip Pettitin republikanismi

Philip Pettit on kehittänyt tasavaltaisuuteen perustuvaa ’republikanismiaan’ useissa kirjoissaan ja artik-

keleissaan. Hänen perusajatuksensa on hyvin samankaltainen Skinnerin vapauden kolmannen käsitteen kanssa. Pettit määrittää tasavaltaisen tradition antiikin roomalaiseen valtio-oppiin sekä Niccolo Machiavellin italialaisten kaupunkitasavaltojen hallintomallien pohjalta muotoilemaan teoriaan. Sitä kautta traditio tulee Skinnerin kuvaamien englantilaisten tasavaltalaisten kautta Locken ja Montesquieu'n kautta nykypäivään. (Pettit, 1997, 112)

Tasavaltaisen perinteen synty oli Machiavellin mukaan lähes sattumaa. Antiikin Rooman synnyn aikaan tunnettiin kolme valtiomuotoa: yksinvalta, harvainvalta ja kansanvalta. Kun Romuluksesta lähtenyt kuningasvalta Roomassa sortui, jakautui valta kahden kuninkaan toimeenpanevia valtaoikeuksia pitävän konsulin sekä ylimystöstä koostuvan senaatin välille. Kansan noustua myöhemmin häikäilemättömästi ylimystöä vastaan, ei tapahtunutkaan totaalista vallankumousta, vaan senaatti ja konsulit luovuttivat osan vallasta kansantribunaalille. Näin osittain sattumien kautta syntynyt kaikki kolme eri vanhaa hallintomuotoa yhdistänyt tasavalta näytti tulevina vuosisatoina vahvuutensa. (Macchiavelli, 1998, 24)

Pettitin mukaan tähän traditioon kuuluu käsitys valtiosta ja laista vapauden perustana. Perustuslaki takaa vapauden periaatteessa, mutta vapaus vaatii kansalaisilta aktiivisen kansalaisuuden harjoittamista. Muuten toimeenpaneva virkavalta kaappaa vähitellen vallan ja vapauden. (Pettit, 1997, 112) Pettitin mielestä tämän tasavaltaisen vapauskäsitteen tutkiminen antaa paljon eväitä sekä nykyajan politiikkaan että vapauden filosofiseen käsitteenmäärittelyyn, kuten esimerkiksi Quentin Skinnerin näkemykset osoittavat. (Pettit, 1997, 113)

Pettit antaa nykyaikaisen tasavaltaisen vapauskäsitteen ”löytämistä” kiitoksen Benjamin Constantille, joka kuuluisassa luennoissaan modernista ja vanhasta vapaudesta 1800-luvun alussa eritteli modernin negatiivisen vapauden puuttumattomuutena sekä vanhan vapauskäsitteen, joka tarkoitti osallistumista itsehallintoiseen demokratiaan. (Pettit, 1997, 113)

I am free in this sense, not through being uncontrolled by others, but through sharing with others the power to control all. (Pettit, 1997, 113-14)

Pettit kuvaa modernia negatiivista vapautta puuttumattomuuden vapaudeksi. Samalla myös tasavaltainen vapauskäsitte korostaa puuttumattomuutta, mutta nimenomaan myös mielivaltaista puuttumista vastaan tulevaisuudessa. Pettit kutsuu tätä myös tulevan mielivaltaisen puuttumattomuuden takaavaa tilaa riippumattomuudeksi. (Pettit, 1997, 115)

Näitä eri vapauden lajeja voi tarkastella Pettitin mukaan lainkäytön näkökulmasta. Puuttumattomuuden

vapaudessa laki todella on, kuten Hobbes ja Bentham näkevät, vapautta rajoittava tekijä. Laki estää yhteiskunnan jäsentä toteuttamasta vapauttaan – vaikkakin yleensä suojellakseen toisten vapautta. Lait on kuitenkin säätänyt joku muu, sama taho joka käyttää pakkovaltaa. Tasavaltaisessa lainsäädännön kohteeksi joutuminen ei tarkoita välttämättä vapauden rajoittumista. Onhan tasavaltaisessa järjestelmässä itse kaltaistensa kanssa lakia säätämässä ja pakkovallan keinoja takaamassa. Näin lainkäyttö liittyy vain reiluun laillisuusperiaatteeseen. Tällöin lainkäyttö tasavaltaisessa yhteiskunnassa on rinnasteinen luonnolliselle esteelle hobbesilaisessa vapauskäsitelyssä. Kukaan ei aktiivisesti estä sinua, joten samalla tavoin kuin luonnollinen este, niin ei myöskään tasavaltaisesti säädetty laki ole rajoite riippumattomalle vapaudellesi. (Pettit, 1997, 116-17)

Pettit muistuttaa, että Quentin Skinnerin esitettyä ja määriteltyä tasavaltaisen vapauskäsitelyksen, James Harrington asettui tukemaan häntä. Harringtonin mukaan jo John Locke oli yleisestä käsitelmästä poiketen tasavaltaisen vapauskäsitelyksen kannattaja. Lockehan kuvasi vapautta nimenomaan vapautena absoluuttisesta ja mielivaltaisesta vallasta. Myös William Blackstone on argumentoinut, että lait, jotka ovat tarkoitettu suojelemaan vapautta, eivät voi rajoittaa vapautta määritelmänsä mukaan, ja että jo Locke itse on todennut, että ”missä ei ole lakia, ei voi olla vapauttakaan” (Pettit, 1997, 117)

Tämä vapaus ylivoimainen argumentti oli keskeinen myös Amerikan itsenäistymisvaikuttelussa. Amerikkalaiset saivat hyvin vapaasti järjestää asiansa Britanniankin alaisuudessa. Parlamentti ei puuttunut juuri mihinkään valtameren takaisiin asioihin. Siltikin, vaikka amerikkalaiset nauttivat hobbesilaisesta vapaudesta, oli heillä kova vapauden kaipuu. Vaikka Britannia keräsi vain pientä veroa ja tarjosi tietenkin vastineeksi turvaa sotavoimiensa avulla, niin amerikkalaisten epävapaaan tunteen sai aikaan se, että he eivät voineet vaikuttaa tuohon veroon. Sen päätti parlamentti Britanniassa. Puuttumattomuus ei riittänyt kun amerikkalaiset eivät kokeneet riippumatonta vapautta. (Pettit, 1997, 117)

Pettit tarjoaa myös kiinnostavan näköalan näiden kahden eri negatiivisen vapauskäsitelyksen suhteesta tulonjakoon ja palveluihin yhteiskunnassa. Pettit argumentoi, että hobbesilaisen ja benthamilaisen puuttumattomuuden vapauskäsitelyksen mukaan tulonjako ja verotus ovat aina vapauden riistämistä, vaikka joskus tarpeellista sinänsä. Riippumattoman vapauskäsitelyksen mukaan asia näyttää toiselta. Se sisältää oletuksen, että kansalaisten on oltava kykeneviä ja halukkaita osallistumaan yhteiseen päätöksentekoon. Siksi toimintakykyjen tarjoaminen erilaisten palveluiden ja tulonsiirtojen avulla kansalaisten eli poliittisen yhteisön jäsenille on luonnollisempaa. (Pettit, 1997, 125-28)

7.3 Näkemyksiä tasavaltaisesta vapauskäsituksesta

Oma käsitykseni poikkeaa hieman sekä Pettitin, Skinnerin että seuraavaksi esittelemäni Lagerspetzin käsityksistä. Ei Berlin ollut mielestäni millään tavalla epätietoinen erilaisten vapauden käsitteiden mahdollisesta suuremmasta määrästä kuin hänen esittämänsä kaksi. Hän vain näki mielekkään tehdä selkeän filosofisen erottelun negatiivisten ja positiivisten vapauskäsitteiden välillä, koska näissä ero oli suurin. Berlin itse toteaa esseessään, että hän tuntee filosofian historiasta toistasataa erilaista tapaa määritellä vapaus. Eikä hän mielestäni tässä tarkoittanut, että ne kaikki puhuisivat tiukasti ottaen vain kahdesta eri vapaudesta. Kyse on kuitenkin miten hienojakoisesti erilaiset lähestymistavat on mielekästä kategorisoida. Berlin esittää kahta ja Skinner sekä Pettit kolmea eri kategoriaa.

Toisaalta Berlinin käsitys positiivisesta vapaudesta on mielestäni yltiöoptimistinen, joskin ymmärrettävä historialliseen aikaansa sidottuna. (kts. Skinner yllä) Enemmän on kyse siitä, että kumman tahansa – positiivisen tai negatiivisen – vapauden dogmaattinen ja toisensa poissulkeva noudattaminen näyttäisi aiheuttavan lopputuloksen, jossa vapaus on valtaosalle ihmisistä lähinnä teoreettista. On siis löydettävä tasapaino ja arvojärjestys näiden vapauksien toteutumisen välillä, mutta palaan siihen myöhemmin.

Joka tapauksessa, Skinnerin ja Pettitin esittämä negatiivinen vapauskäsite riippumattomuutena kenenkään mielivallasta on mielestäni relevantti. Erityisen mielenkiintoisena näen Pettitin näkemyksen, että tasavaltainen negatiivinen vapauskäsitelmä suorastaan vaatii joitakin positiivisiin vapauksiin kuuluvia toimintakykyjä kaikille kansalaisille, jotta riippumaton vapaus voisi olla täydellinen.

Se sopii hyvin omaan käsitykseeni siitä, että vapaus ei ole benthamilaista nollasummapeleä positiivisten ja negatiivisten vapauksien välillä, vaan niiden tasapainona on löydettävissä mahdollisimman suuri vapaus kansalaisille. Itse vain näen tähän vain tarvittavan vielä neljännekin relevantin kategorian keskustelussa poliittisista vapauksista. Ennen siihen paneutumista, tutustutaan kuitenkin Eerik Lagerspetzin esitykseen seitsemästä eri vapauskäsituksesta.

8 Lagerspetz ja vapauden seitsemän käsitettä

Suomalainen Turun yliopiston käytännöllisen filosofian professori Eerik Lagerspetz esittää oman näkemyksensä vapauskäsitteen jaottelusta tuoreessa artikkelissaan 'Poliittinen vapaus' Juha Räikän toimittamassa kirjassa 'Yhteiskuntaufofilofia'. Lagerspetz tunnistaa yhteensä seitsemän erilaista omakseen tunnistettavaa vapauskäsitettä. Lagerspetz pitää erityisen tärkeänä tätä käsitteellistä keskustelua, koska

vapaudella on suuri merkitys käytännön poliittisessa keskustelussa. Jotta keskustelu olisi mielekästä, meidän on siis tiedettävä mitä vapaudella missäkin yhteydessä tarkoitetaan. (Lagerspetz, 2010, 78)

Lagerspetz pitää Isaiah Berlinin jaottelua positiiviseen ja negatiiviseen vapauteen hyvänä yleistyksenä, mutta riittämättömänä tunnistamaan erilaisia merkityksiä vapauden käsitteelle. Lagerspetz pyrkiikin tutkimaan erilaisia positiivisen ja negatiivisen vapauden käsitteitä, joita länsimaaisessa poliittisessä teoriassa on esitetty. Perusajatus Lagerspetzillä on sama kuin Skinnerilläkin: Berlinin jaottelu on pätevä, mutta Berlinin jaottelujen sisällä olevien käsitteiden sisällä on vähintäänkin yhtä paljon eroja kuin niiden välillä. Lagerspetz kuitenkin puolustaa Berliniä, ja toteaa että ei ole mitenkään itsestään selvää, että ”oikeaa” poliittisen vapauden käsitettä on määriteltävissä. (Lagerspetz, 2010, 78)

8.1 Seitsemän vapautta

Ensimmäinen Lagerspetzin esittämistä vapauskäsitteistä on meille tutuin, nimittäin klassisen liberalismin negatiivinen vapauskäsitte, vapaus ulkoisten esteiden puuttumisena. Hobbesin vapauskäsitteeseen mukaan esteen ei tarvitse siis olla tahallaan laitettu tai edes toisten ihmisten syytä. (Lagerspetz, 2010, 80) Hobbesin mukaan lait ja rangaistukset eivät ole vapauden esteitä. Pikemminkin lait ja rangaistukset kuuluvat yhteiskuntaan, joka tuo aidon vapauden ihmisille. Hobbesin vapauskäsitteeseen kumpuaa, kuten sanottua, naturalistisesta ajattelusta. (Lagerspetz, 2010, 81)

Toinen Lagerspetzin esittämistä vapauskäsitteistä juontaa juurensa utilitaristi Jeremy Benthamiin. Bentham muotoili käsitteensä seuraavasti:

Sekä käskyjen että kieltojen tapauksessa henkilön, jonka teosta on kyse, voidaan sanoa olevan pakotettu: pakon alainen. Käskyn tapauksessa hänen voidaan sanoa olevan rajoitettu: rajoituksen alainen. Kiellon tapauksessa hänen voidaan sanoa olevan estetty: estämisen alainen. Pakko voidaan näin erotella rajoittamiseen ja estämiseen. (...) Kun henkilöä ei rajoiteta eikä estetä suhteessa tekoon, ei rajoiteta tekemään eikä estetä tekemästä sitä, hänen voidaan sanoa suhteessa tuohon tekoon olevan vapaa, olevan vapaudessa. (Lagerspetz, 2010, 81)

Lagerspetzin mukaan tämä Benthamin negatiivinen vapauskäsitte on se, jota Berlin puolusti omassa vapauksien jaottelussaan. Tämä eroaa Hobbesin näkemyksestä siten, että vapauden esteitä ovat nimenomaan lait säännöt ja niiden rikkomiseen liittyvä rangaistuksen uhka. Bentham siis näkee vapauden

nollasummapelinä: kun toisen vapautta turvataan lain avulla, rajoitetaan vastaavasti jonkun toisen vapautta. (Lagerspetz, 2010, 81) Lagerspetzin mukaan Benthamin käsitys laista on, että sen tarkoituksena ei ole taata vapautta, vaan turvallisuus.

Kolmas Lagerspetzin esittämä vapauskäsitelmä on äskeisessä kappaleessa käsittelemäni Quentin Skinnerin tasavaltainen vapauskäsitelmä. Skinnerin ratkaisu hänen peräänkuuluttamansa vapauden, joka ymmärretään riippumattomuutena toisen tahdosta, turvaamiseksi on tasavaltainen vapauskäsitelmä. Skinnerin ajatuksena on varmistaa vapaus tasavaltaisen demokratian kautta, jossa vapaat ihmiset suostuvat tähän yhteisölliseen velvollisuuden noudattamiseen turvatakseen riippumattomuutensa kenestäkään muusta. Tähän tasavaltaiseen vapauskäsitelmään liittyvät demokraattiset vallan instituutiot sekä kansalaisten aktiivinen osallistuminen vapautensa puolustamiseen kansalaishyveitä noudattamalla. (Lagerspetz, 2010, 84)

Lagerspetz siis päätyy kolmeen negatiivisen vapauden tyyppiin: hobbesilaiseen fyysisten esteiden puuttumisen vapauteen, benthamilaiseen fyysisten ja lainsäädännöllisten esteiden puuttumiseen sekä Skinnerin näkemykseen, jossa vapaus on riippumattomuutta tasavaltaisessa yhteiskunnassa.

Neljäs Lagerspetzin esittelemä vapaus on rationaalisen tahdon noudattamista. Lagerspetz tunnistaa tämän vapauden määrittelyn tyyppin erityisesti Immanuel Kantilla, mutta myös John Lockella. Tämän ajattelutavan mukaan vain rationaalisesti valitut teot ovat vapaita. Näin esimerkiksi pakkomielteen tai huumeiden vaikutuksen alaisena tehdyt teot eivät koskaan ole vapaita. Locken mukaan vapaus ei ole mielivaltaa, vaan mahdollisuutta noudattaa järjellistä moraalilakia. (Lagerspetz, 2010, 84) Näin epärationaaliset teot ja esteet, jotka ovat rationaalisen moraalilain mukaisen toiminnan tiellä, ovat vapautta rajoittavia tekijöitä.

Kant näkee asian samalla tavalla. Kantin väitti vahvasti, että täydellinen moraalilaki on jokaisen järjen tavoitettavissa. Kantilla kaikkein tärkein moraalilaki oli kategorinen imperatiivi, jonka mukaan tuli toimia vain sellaisen maksimin mukaisesti, jonka voit samalla tahtoa tulevan yleispäteväksi laiksi, tai toisessa muotoilussaan, että ihmisiä on aina kohdeltava myös päämäärinä, eikä koskaan ainoastaan välineinä. Näin omat vapauden rajat tulevat vastaan siellä, missä muiden vastaavat vapaudet alkavat. Tällaisten moraalilakien mukaan rakennettu tai näin toimimisen salliva laki takaa vapauden. Lagerspetz kuitenkin huomauttaa, että tästä näkemyksestä ei seuraa välttämättä oikeus poliittiseen itsemääräämiseen. (Vaikka esimerkiksi Locke pitikin demokratiaa käytännöllisistä syistä todennäköisesti parhaimpana hallintomallina vapauden turvaamiseksi.) Siksi tämä vapauskäsitelmä eroaa esimerkiksi tasavaltalaisesta vapauskäsitelmästä. (Lagerspetz, 2010, 85)

Viides Lagerspetzin vapauskäsitys on rousseaulainen vapauskäsitys. Siinä, kuten muistamme, vapaus toteutuu yhteiskuntasopimuksen tehneessä valtiossa, jossa kansan yleistaho määrää kaikesta. Yleistahoon jokaisen täytyi alistua, eikä tämä sotinut vapautta vastaan: olihan jokaisella yhteiskunnan jäsenellä oma osansa yleistahdosta, eikä voisi kuvitella että kukaan käyttäisi valtaa itseänsä vastaan. Vain yhteiskunnassa on Rousseauin mukaan mahdollista saavuttaa kansalaisvapaus ja omistusoikeus. Luonnollisesta vapaudesta luopuminen on pieni hinta tästä kaikesta, koska vapaus tosiasiallisesti kasvaa.

Tämä peruserottelu luonnollisen vapauden ja kansalaisvapauden välillä oli Lagerspetzin mukaan tyyppillistä 1700-luvun vapausajattelulle. Poliittisesti relevantti ja tavoittelemisen arvoinen vapaus saattoi toteutua ainoastaan järjestäytyneessä yhteiskunnassa. (Lagerspetz, 2010, 86) Vapaus on siis osallistumista autonomisen yhteisön päätöksentekoon tasaveroisena päättäjänä. Rousseauilla oli hyvin idealistinen kuva tästä demokraattisesta päätöksenteosta, eikä hänelle tuntunut tulevan mieleen esimerkiksi enemmistön mielivalta tai jo Platonin kritisoimat ongelmat suorassa demokratiassa ilman perustuslaillista vähemmistöjen suojaa ja tasavaltalaista instituutioiden välistä vallanjakoa ja tasapainoa.

Rousseauin vapauskäsitys on siis positiivista, kyky vaikuttaa omiin (ja muiden) asioihin päätöksiä tekevässä yhteisössä. Lagerstetz käyttää eri vapauskäsitteitä havainnollistamaan esimerkiksi Robinson Crusoea (johon vielä palaan). Robinson Crusoe voi rauhassa nauttia hobbesilaisesta tai benthamilaisesta vapaudesta yksi saarellaan, mutta rousseaulainen vapaus kykyä toimia voi toteutua vain yhteisössä. (Lagerspetz, 2010, 86)

Kuudes Lagerspetzin vapaus on vapaus mahdollisuutena realisoida täysimääräisesti omia kykyjään. Tämän ajattelun mukaan vapauden määrää voidaan arvioida ainoastaan yhteiskunnan tarjoamina mahdollisuuksina jokaisen sen jäsenen toteuttaa luonnollisia kykyjään ja kiinnostuksen kohteitaan riippumatta ennakoasetelmien luomista rajoitteista. Lagerspetz kuvaa tätä vapauden kasvun arviointia yhteiskunnassa T.H. Greenin sanoin:

Me arvioimme sitä suhteessa niiden kykyjen lisääntyvään kehittymiseen ja käyttöön, jotka mahdollistavat osallistumisen siihen yhteiskunnalliseen hyvään, johon uskomme kaikkien yhteiskunnan jäsenten olevan oikeutettuja, lyhyesti sanoen, suhteessa kansalaisten kykyyn tehdä yhtenä joukkona itsestään ja elämästään parhaita mahdollisia. (Lagerspetz, 2010, 87)

Tämä vapauskäsitys on Hegelin ja Marxin yhteiskunnallisten teorioiden ideaalina, lopullisena ihanteena

na. Se on myös toteuttamismuodoltaan lähellä Rousseauin enemmistön diktatuuria. Erona on lähinnä se, että Rousseau ei nähnyt taustalla tällaista idealistista tavoitetta ja sen vaatimia keinoja esimerkiksi radikaalista tulonjaosta tai pakkosivistyksestä, vaan uskoi hallintomallinsa vahvistavan omistusoikeutta ja vapautta uskoa mihin haluaa. Marxin ja Engelsin kommunistisessa yhteisössä sitä vastoin on tarkoitus antaa jokaiselle välineet kehittää lahjojaan kaikkiin suuntiin. (Lagerspetz, 2010, 87)

Marxin ajatus edellyttää perfektionistista ihmiskuvaa, jossa vapaus taloudellisista rajoitteista vapauttaisi ihmiset automaattisesti tavoittelemaan parastaan ja käyttämään lahjojaan yhteiseksi hyväksi. Se ei siis ota huomioon, että iso osa ihmisistä vain laiskottelisi, jos perustarpeet tyydytettäisiin ilman heidän laittamatta tikkua ristiin asian hyväksi. Jos lopputuloksen kannalta ihmiselle ei ole merkitystä tekikö hän jotakin, eikö tehnyt ja miten paljon teki, se ei arkiajattelun (eikä sosialististen ihmiskokeiden) mukaan johda siihen että kaikki tekisivät parhaansa. Miten perustarpeet jatkossa tyydytettäisiin jos tuotannon pohja murenisi vähitellen pois? Kun sitten ihmiset pakotettaisiin tekemään jotakin, oltaisiin jo kaukana alkuperäisestä ideasta.

Mutta perfektionistinen ihmiskäsitys ei välttämättä vaadi Marxin tai muiden kaltaistensa käsitystä vapaudesta. Wilhelm von Humboldtin mukaan ihmisen päämäärä on kehittää kykyjään kohti täydellisyyttä. Valtiolla ei tässä ole silti mitään muuta roolia kuin tarjota yksilöille häiriötön vapaus tähän ja enintään poistaa tämän kehityksen esteitä. (Lagerspetz, 2010, 88) Moderni sosiaaliliberalismi taas pyrkii tuottamaan tasavertaiset mahdollisuudet saavuttaa oma potentiaalinsa riippumatta sosiaalisesta taustasta, syntyperästä tai muista seikoista. Silti hyväksytään taloudellisessa mielessä eroavat lopputulokset riippuen ihmisten toimeliaisuudesta markkinoilla ja kykyjensä käyttämisestä. Tämä nähdään suorastaan edellytyksenä sille, että ihmisiä kannustetaan parhaimpaansa. Ihmiskuvien ja vapauskäsitysten välillä ei ole siten osoitettavissa mitään yksi-yhteen vastaavuutta (Lagerspetz, 2010, 88).

Seitsemäs vapauden muoto Lagerspetzin jaottelussa onkin lähellä sosiaaliliberaalin vapauden ihanteen positiivisen puolen mukaista ajatusta. Vapaus nähdään siinä toimintamahdollisuutena. Köyhä ihminen ei ole todellisuudessa vapaa matkustamaan minne haluaa, koska hänellä ei ole siihen varaa. Vapaus toteutuu siis vain niiltä osin kuin ihmisellä on todellisia vaihtoehtoja valittavanaan. (Lagerspetz, 2010, 89) Poliittisesti relevantteja vapauden rajoituksia ovat kuitenkin vain ne esteet, jotka ovat jonkun toisen poistettavissa. Tämä toimintamahdollisuuksia korostava vapauskäsitys ei siis kuitenkaan ole se sama, jota Marx, Hegel tai Rousseau kannattivat.

Lagerspetz huomauttaa, että tämän positiivisen vapauden tyyppin voidaan nähdä paradoksaalisesti olevan lähellä Hebbesin negatiivisen vapauden käsitettä. Kun hobbesin fyysisiin toiminnan esteisiin lisä-

tään resurssien puute, niin ollaan lähellä tätä vapauskäsitystä, joka kuitenkin on ehdottoman positiivinen. (Lagerspetz, 2010, 88)

Mielestäni tämä vapaus toimintamahdollisuuksien kautta käsitettynä avaa mielenkiintoisia vaihtoehtoja. Nähdäänkö toimintamahdollisuudet rawlsilaisena mahdollisuuksien tasa-arvona, dworkinilaisena resurssien tasa-arvona vai Amartya Senin ja Martha Nussbaumin todellisina toimintakykyinä? Ääri-esimerkkinä toimintamahdollisuuksien puutteesta voidaan nähdä vaikkapa pyörätuolin avulla liikkuva vammaisen ihminen. Mitä on tehtävä, jotta turvataan tasavertaiset toimintamahdollisuudet? Konkreettisimmillaan tämä tarkoittaa yhteiskuntasuunnittelussa esteetöntä kulkua kaikkialle. Vapauskäsitteen ytimessä se taas tarkoittaa toimintamahdollisuuksia tasoittavia resursseja. Resurssien sisällölläkin on merkitystä.

Voidaanhan vammaiselle kohdentaa yhteiskunnan toimesta vaikkapa vain rahaa, jolla tämä pystyy hankkimaan tarvittavat apuvälineet ja palkkaamaan avustajan. Mutta mitä jos vammaisen päättää käyttää nämä rahat aivan muuhun? Olisiko kuitenkin toimintamahdollisuuksien näkökulmasta enemmän oikein yhteiskunnan toimesta palkata avustaja? Molemmat maksavat yhteiskunnan muut jäsenet. Silti vaikka pelkän rahan avulla resurssien tasoittaminen vapautta on näennäisesti enemmän, kohdistuu sen väärin. Tuottamalla vammaisuutta aidosti kompensoivan resurssin päästään oikeudenmukaisempaan lopputulokseen ja vapaudet ovat yhteismittaisempia.

8.2 Lagerspetzin jaottelusta

Lagerspetzin jaottelu on hyvä tapa esittää eroja erilaisissa vapauskäsitteissä. Mutta kuten hän itse toteaa, nämä ovat vain hänen valitsemansa vapauskäsitteet, joku muu voisi jaotella ne toisin. Näinhän asia todella on. Isaiah Berlin totesi, että hän tuntee toista sataa erilaista vapauden määrittä filosofiaan historiasta. Miksi hän sitten valitsi kaksi? Siksi, että se oli tutkimuksen ja sen hetkisen poliittisen keskustelun kannalta olennainen jakolinja. On selvää, että jaottelu negatiiviseen ja positiiviseen vapauteen, vapauteen jostakin ja johonkin, on oleellisin jakolinja vapauskäsitteissä. Mutta yhtä itsestään selvää on, että kumpikaan yksin ja äärimmilleen vietyä ei tuo valtaosalle ihmisistä sitä tunnetta, jonka he intuitiivisesti vapaudeksi tunnistavat. Vapauden etsiminen on siis aina jonkinlaista tasapainottelua näiden kahden välillä.

Lagerspetz myös mielestäni sekoittaa hieman asioita keskittymällä välillä vapauksiensa määrittelyssä eri filosofien kohdalla tavoitteisiin ja välillä välineisiin. Eli vapaus käsitteellisenä kysymyksenä sekoit-

tuu välillä sen toteuttamiseksi vaadittaviin instituutioihin. Hän huomaa sen osittain todetessaan että ihmiskäsitysten ja vapauskäsitysten välillä ei ole loogista yhteyttä. Mutta ei ole myöskään vapauskäsitysten ja valtiomuotokäsitysten.

Esimerkiksi voi perustellusti olla sitä mieltä, että ei hobbesilaisen ja tasavaltalaisen vapauskäsityksen välillä ole eroa itse vapauden käsitteessä siinä mielessä kuin Lagerspetz esittää. Hobbes ei vain kiinnitä huomiota siihen miten käytännössä vapaus säilyisi, vaan häntä kiinnostaa toteutuuko se jollakin hetkellä. Hobbesin valtiomuotovalinta on vain vahva kannanotto vallitsevaan poliittiseen tilanteeseen.

En usko, että voi väittää hänen olevan vapaudesta käsitteenä eri mieltä hänen aikalaistensa tasavaltalaisten kanssa. Tasavaltalaiset vain halusivat huolehtia että Hobbesin yksilöiden vapaus esteistä toimia säilyisi myös tulevaisuudesta. Varmuus tästä vapauden säilymisestä tulevaisuudessa takaisi myös henkisesti vapauden tunteen ja estäisi siten itesesensuurin toiminnassa tai puheissa. He näkivät tasavaltalaisen valtion parhaaksi keinoksi tämän toteuttamiseen.

Jos siis vapauskäsityksiä voi erotella eri kirjoittajien teoreettisten sanamuotojen ja tai käytännön toteuttamistapojen kautta loputtomiin, on vapauden lajien erottelu tehtävä tarkoituksenmukaisuuden näkökulmasta. Yhteiskuntafilosofiassa luonnollisen tarkoituksenmukaisuuden mittari lienee niiden käyttökelpoisuus poliittisen keskustelun kannalta. Vapautta mistä ja vapautta mihin ja mistä näkökulmista? Esitän seuraavassa esimerkinomaisena oman ehdotukseni.

9 Vapauden neljä luokkaa

9.1 Mitä vapauden luokittelusta voi ajatella?

Kuten sanottua, vapauskäsitteitä voi erotella loputtomiin, mutta lopulta on päätettävä mikä on tarkoituksenmukaista. Jos keskustelemme vapaudesta yhteiskuntafilosofian viitekehyksessä, on luonnollinen tarkoituksenmukaisuuden mittari se, mitä käyttökelpoisuutta eri vapauskäsitteiden luokittelulla on yhteiskunnallisen keskustelun tai politiikan tutkimuksen kannalta. Voimme toki tutkia sanan vapaus erilaisia hienojakoisia käyttömuotoja historiassa. Muussa silloin sorsurumme analyttisen kielifilosofian tielle ja aiheen tutkiminen yhteiskuntafilosofian näkökulmasta on melko hyödytöntä.

Mitä tahansa yhteiskuntafilosofian kannalta vapauden eri muodoista sanommekaan, emme voi ohittaa Berlinin negatiivisen ja positiivisen vapauden käsitteiden eroa. Siinä kulkeekin olennaisin ero eri va-

pauskäsitteitä luokiteltaessa. Positiivinen ja negatiivinen vapaus on selvästi tunnistettavissa eri vapauksiksi määritelmiensä mukaan. Sen on jo useampi tässä tutkielmassa siteeraamani filosofi todistanut. (kts. yllä esim. Berlin, Skinner) Negatiivinen vapaus on vapaus jostakin ja positiivinen vapaus vapautta johonkin. Mutta riittääkö tämä? Negatiivinen vapaus koskettaa inhimillisen toiminnan alaa joka on vapaa rajoituksista tai esteistä.

9.2 Kaksi negatiivista ja kaksi positiivista vapautta

Tasavaltainen vapauskäsitelmä näyttää selvästikin olevan sisällöltään erilainen kuin pelkkä fyysisistä tai välittömistä esteistä vapaa toimintamahdollisuus. Kuten Skinner, laajentaisin sen kuitenkin käsitteellisesti koskemaan muitakin välillisiä esteitä kuin mielivaltaista vallankäyttöä. Kaikki sellainen vapauden välillinen aktiivinen tai passiivinen rajoittaminen, joka voi tosiasiallisesti vaikkapa itesesensuurin tai työn hedelmistä nauttimisen riskeeraamisen vuoksi rajoittaa muuten vapaita valintoja tai päämäärien tavoittelua. Kutsutaan tätä vapautta välillisistä rajoitteista teoreettiseksi negatiiviseksi vapaudeksi.

Itse en näe Lagerspetzin erottelemien hobbesilaisen tai benthamilaisen vapauskäsitelmän välillä niin suurta eroa, että niiden erotteleminen eri kategorioiksi olisi mielekäästä. Molemmat kuuluvat mielestäni samaan negatiivisen vapauden lajiin, joka liittyy välittömiin fyysisiin tai lainsäädännöllisiin esteisiin. Kutsuttakoon tätä käytännölliseksi negatiiviseksi vapaudeksi.

Positiivisen vapauden alaan kuuluvat siis vapaudet johonkin, mutta riittääkö pelkkä Berlinin jaottelu yhteen positiivisen vapauden käsitteeseen? Berlinin ongelmana tuntui olevan hänen aikakautensa ja kokemansa ideologiset ja geopolitiittiset vastakkainasettelut, jotka leimaavat hänen positiivisen vapauden käsitettään, kuten esimerkiksi Skinner huomauttaa. Jos positiivinen vapaus viedään äärimmilleen, unohtaen negatiivinen vapaus kokonaan, johtaa tuo tie lähes väistämättä totalitarismiin Berlinin ja Hayekin kuvaamilla tavoilla. Positiivinen vapaus on kuitenkin oikeassa tasapainossa negatiivisen vapauden kanssa sellaista, jota ihminen tavoittelee intuitiivisen vapauskäsitteen myötä.

Positiivinen ”vapaus johonkin” on näkemykseni mukaan mielekäästä jakaa oikeuksiin ja mahdollisuuksiin. Kutsutaan oikeuksia teoreettiseksi positiiviseksi vapaudeksi, valittavien vaihtoehtojen luomista ihmisille. Kutsutaan mahdollisuuksia taas käytännölliseksi positiiviseksi vapaudeksi, tosiasialliseksi toimintakyvyksi.

Näitä erottaa esimerkiksi se, että teoreettinen positiivinen vapaus voisi olla vaikkapa oikeus ilmaiseen

terveydenhuoltoon. Tämä voidaan taata kaikille laissa ja kylällä voi olla myös terveystakeskus. Käytännöllinen positiivinen vapaus tarkoittaa tässä yhteydessä toimintakykyä ja mahdollisuutta: osaako vaikkapa maahanmuuttaja esimerkiksi käyttää oikeuttaan? Tai pääseekö liikuntarajoitteinen mummo ilman apua kylälle terveystakeskukseen. Tämä oli hieman karkea esimerkki.

Toinen esimerkki voisi olla vaikkapa Kansaneläkelaitoksen tarjoamat etuudet Suomessa. Tutkimustulokset osoittavat, että läheskään kaikki eivät hae heille kuuluvia etuuksia, eli oikeuksiaan Kelalta. Suurin syy tähän on tiedon puute tai hakemisen vaikeus byrokraatioineen. Tässä on havaittavissa selvästi kaksi eri positiivista vapautta. Toinen liittyy ihmisen oikeuteen johonkin, toinen taas tosiasialliseen mahdollisuuteen tai toimintakykyyn käyttää oikeuttaan. Teoreettinen positiivinen vapaus näyttäisi olevan lähellä niitä oikeuksia, joista esimerkiksi John Rawls puhuu. Käytännöllinen positiivinen vapaus taas niitä toimintakykyjä, joista esimerkiksi Amartya Sen, Thomas Pogge tai Peter Singer puhuvat.

Miten nämä vapaudet ovat sitten suhteessa toisiinsa käytännössä? Koetetaan hahmottaa tätä lainaamalla Eerik Lagerspetziltä hänen Robinson Crusoea esimerkiksemme. Lagerspetzin käyttämä Robinson Crusoe on oikeastaan järjetön esimerkki vapaudesta, koska vapaus on yhteiskunnallista: vapautta suhteessa toisiin ihmisiin tai yhteisen vallan. Toisaalta juuri siksi Lagerspetzin Robinson Crusoe on havainnollinen esimerkki: sen avulla toimija voidaan todella eristää muista vaikutussuhteista.

Ajatellaan siis näitä neljää juuri määrittelemääni eri vapauden luokkaa sellaisen tilanteen kautta, jossa Robinson Crusoe haluaisi mennä elokuviin saarellaan.

Teoreettinen negatiivinen vapaus on esimerkiksi se, että Robinson voi luottaa, ettei joudu myöhemmin vaikeuksiin mentyään elokuviin. Se voi olla myös sitä, että elokuvissa on yleisesti ottaen turvallista käydä – ettei siellä ole vaikkapa suurempaa riskiä tulla mielivaltaisesti ryöstetyksi tai pidätetyksi.

Käytännöllinen negatiivinen vapaus on taas sitä, että saaren lait tai järjestyssääntö ei kiellä Robinsonia käymästä elokuvissa. Käytännöllisen negatiivisen vapauden piiriin kuuluu myös se, että ovimikko päästää Robinsonin sisään elokuvateatteriin.

Teoreettinen positiivinen vapaus on sitä, että joku on rakentanut saarelle elokuvateatterin. Oikeus syntyy siis valinnanmahdollisuudesta mennä elokuviin. Teoreettisen vapauden sisältöön ei vaikuta se, onko elokuvateatterin rakentanut kansainvälinen elokuvakonserni, naapurisaaren pienyrittäjä vai onko saaren hallitus päättänyt sen julkisin varoin sinne rakentaa. Tarvitaan elokuvateatteri, jotta positiivinen teoreettinen mahdollisuus käydä elokuvissa syntyy.

Käytännöllinen positiivinen vapaus on vastaavasti sitä, että Robinsonilla on toimintakyky ja/tai aito mahdollisuus mennä elokuviin. Jos Robinson on viettänyt saarellaan kovin kauan aikaa, hän ei ehkä ole kuullutkaan elokuvista. Hänet pitää siis opettaa niihin sosiaalsiin käytäntöihin, joita elokuvissa käynti vaatii, kehittää hänelle toimintakyky. Toisaalta varsinkin jos elokuvateatterin on rakentanut yksityinen taho, niin näytöksessä käynti todennäköisesti maksaa. Robinson tarvitsee siis myös rahaa, jotta käynti olisi aito mahdollisuus. Muuten matka tyssää taas portsariin.

On hyvä huomata, että itse portsarin estäminen ei välttämättä kerro vielä minkä vapauden puutteesta Robinson kärsii. Jos syy on, että portsaria ei Robinsonin naama miellytä, on kyse käytännöllisen negatiivisen vapauden puutteesta, hobbesilaisesta vapauskäsitteestä. Jos taas portsari ei päästä Robinsonia sisään siksi, että hänellä ei ole rahaa maksaa lippua, niin vapauden puute on käytännöllisen positiivisen vapauden puutteesta. Mielestäni Lagerspetz osin sekoaa tämänkaltaisiin muotoseikkoihin omissa eroteluisaan.

9.3 Mitä vapauden luokilla tehdään?

Mitä näillä eri vapauksien käsitteiden jaotteluilla sitten tehdään ja miksi juuri nämä? Kuten tarkka luki- ja huomasi, oli näidenkin käsitteiden sisällä mahdollisuus löytää vivahde-eroja. Mutta käsitteiden tämän tarkempi erottelu vie tutkimuksen analyyttisen kielifilosofian suuntaan, pois tarkoituksestaan. Nämä neljä vapauden käsitettä ovat mielestäni riittävän - mutta ei häiritsevän – monta erottelemaan yhteiskuntafilosofian ja politiikan tutkimuksen kannalta olennaisia painotuseroja.

Kirjoitin esimerkiksi John Rawlsia tutkiessani, että Rawls pyrki löytämään tasapainon negatiivisten vapauksien ja positiivisten oikeuksien välillä. Positiivisten oikeuksien laajentaminen yhteiskunnan toimesta vaatii yleensä verovaroja, joita pitää kerätä niiltä joilla on veronmaksukykyä. Tämä taas rajoittaa heidän negatiivista vapauttaan. Rawls pyrkiikin etsimään näiden vapauksien rationaalista ja oikeudenmukaista tasapainoa, jonka ihmiset yhdessä voisivat sopia, kun eivät tiedä ”tietämättömyyden verhon” takan miten se vaikuttaisi heidän omaan asemaansa. Tietämättömyyden verho on käsitteellisesti korvattavissa hieman helpommin käsitettävällä satunnaisesti valitulla yhteiskunnan jäsenellä.

Jos käsitettään tuon vapauksien tasapainon ääripäiksi esimerkiksi anarkokapitalismi negatiivisten vapauksien puolella ja totalitaristinen kommunismi positiivisten vapauksien puolella, niin voidaan varmasti todeta, että se ei tuo satunnaisesti valitulle yksilölle todennäköisesti kovin suurta vapautta. On

siis ymmärrettävää, että Rawls näkee jossakin näiden välimaastossa olevan rationaalisesti löydettävissä olevan pisteen, jossa vapaus sen kaikissa neljässä muodossa toteutuu mahdollisimman suurena satunnaisesti valitulle yhteiskunnan jäsenelle.

Uskallankin väittää, että poliittista diskurssia on hedelmällistä tutkia tämän positiivisten ja negatiivisten vapauksien tasapainon näkökulmasta. Perinteinen vasemmisto painottaa enemmän positiivisia vapauksia ja perinteinen oikeisto negatiivisia vapauksia. Tai suomalaista poliittista diskurssia havainnoissa esitetty lopputulos, eli tasapaino näiden vapauksien välillä ei välttämättä eroa juuri toisistaan, mutta sitä lähdetään arvioimaan positiivisten tai negatiivisten vapauksien turvaamisen näkökulmasta – ainakin retorisesti.

Uskon myös että nimenomaan esittämäni neljän vapauden käsitteen kautta pystytään hahmottamaan politiikkaa yhteiskuntafilosofian keinoin uudella tavalla. Mutta siihen minulla ei ole mahdollisuutta rajoitetun tilan vuoksi ryhtyä kuvaamaan enempää tämän pro gradu tutkielmani puitteissa. Ehkäpä näiden eri vapauksien tarkempaan luokitteluun ja niistä johdettuun tutkimukseen minulla on mahdollista palata vielä myöhemmin.

10 Lopuksi

Mitä siis tämän kaiken perusteella saimme selville vapaudesta ja mitä muita ajatuksia se kirjoittajassa herätti? Vapaus on selvästikin jotakin intuitiivista, jonka jokainen meistä voi epämääräisenä käsitteenä tunnistaa, mutta sen tarkka määrittelyminen on jo huomattavasti vaikeampaa. Vaikka intuitiivinen tulkinta helposti osoittaa vapautteen joistakin esteistä tai pidäkkeistä, niin selvästikään negatiivisen vapauden äärimmäiset muodot eivät ole sitä mitä tavoitellaan. Vapaus josta puhumme, nimittäin ei tarkoita sitä Robinson Crusoen vapautta, vaan vapaus on jotakin yhteiskunnallista.

Vapauden kaikki filosofiset tulkinnat vaativat jonkinlaista järjestäytyneitä yhteiskuntaa, joten vähintäänkin jonkin osan vapaudesta pitää olla positiivista, vapautta johonkin. Länsimainen liberaali vapauskäsitelmä juonsi juurensa Thomas Hobbesiin. Hobbeskin rakentaa yhteiskuntansa vapaiden ja oikeuksien omaavien yksilöiden yhteiskuntasopimuksena. Hobbes tavallaan huomauttaakin Johannes Virolaista mukaillen ”mitä aiotte vapaudellanne tehdä?” Tällä tarkoitan, että Hobbesin kuvaamassa teoreettisessa luonnontilassa myös vapaus olisi lähinnä teoreettista, koska ilman pelisääntöjä ja niistä huolehtivaa väkivallan monopolia ei juuri kukaan voi vapauttaaan toteuttaa. Akuutisti vallitsee vahvimman oikeus ja kroonisesti luottamuspulla. Tällöin vahvinkaan ei voi olla turvassa: muut voivat aina liittoutua

häntä vastaan murtaakseen hänen hetkellisen valta-asemansa.

Moni on jälkikäteen huomauttanut, että Hobbesin ihmiskuva on aika tyyli: ihminen nähdään moraalisesti heikoksi sekä suoraviivaisesti omaa etuaan ajavana toimijana. Tämä on kuitenkin vain osaltaan totta. Ei ihminen Hobbesin ajattelussa varmasti pohjimmiltaan ja kokonaisvaltaisesti ole näiden kommentoijien maalaaman kuvan mukainen. Mutta vähempikin riittää: ei tarvita kuin hieman itsekkäitä toimia pelisäännöttömässä tilassa, joskus jopa yksi muiden hyväksikäyttäjää riittää, niin tilanne luisuu Hobbesin kuvailemaksi kaikkien sodaksi kaikkia vastaan.

Vastaväite onkin, että yhteiskuntaa ei pidä rakentaa keskimääräisen ihmisen mukaan, vaan tarvitaan yhteiskuntaa, jonka pelisäännöt ovat varautuneet kaikkein ikävimmän vaihtoehdon varalle. Kun yhdessä estetään tunnetuilla pelisäännöillä yksittäisten ihmisten mielivaltainen toiminta sekä ihmisten yksittäisistä hairahduksista ja virheistä rankaistaan, syntyy pysyvää luottamusta. Jos yhteiskunta on suunniteltu ihmisen ihannekuvan varaan, tai se ei ota huomioon joidenkin mahdollisuutta toimia välillä tai jatkuvasti moraalittomasti, ei sellaiseen yhteiskuntaan lopulta luoteta.

Hobbesin suurin oivallus onkin, että yhteiset pelisäännöt sekä varmuus niiden valvomiseen ja noudattamiseen synnyttävät tarpeeksi luottamusta, jotta ihmiset voivat käyttäytyä toisiaan kohtaan vilpittömästi, luottaa tehtyihin sopimuksiin ja olla myös altruistisia. Nykyisin tällaista ennakoitavuutta sekä luottamusta yhteiskuntaan ja sen muihin jäseniin kuvaillaan termillä *sosiaalinen pääoma*.

Tämä sosiaalinen pääoma mahdollistaa vaurauden ja hyvinvoinnin syntymisen. Ihmisillä on motiivi tehdä pitkäaikaisia taloudellisia hankkeita ja suunnitelmia, kun he voivat olla varmoja, että he itse saavat nauttia niiden hedelmistä ilman pelkoa niiden mielivaltaisesta pois ottamisesta. Tästä hyötyvät lopulta kaikki esimerkiksi uusina työpaikkoina ja hyvinvoinnin kasvuna.

Vapautemme on siis lopulta suurempi, jos luovutamme osasta siitä kaikkien yhteisellä sopimuksellamme yhteiskunnan päätösvaltaan. Tämähän on koko modernin liberaalin yhteiskuntafilosofian ajatus. Mutta miltä osin ja mihin saakka vapauden luovuttaminen lisää vapautta? Tuskin kukaan ajattelee, että suurinta vapautta on kun luovumme kaikista vapauksistamme ja yhteiskunta päättää kaikesta meidän puolestamme.

Tämä on jatkuvan filosofisen ja poliittisen keskustelun keskiössä nykypäivänäkin. John Rawls, Robert Nozick ja kommunitaristit pyrkivät vastaamaan tähän kysymykseen viime vuosisadan lopulla, mutta tyydyttävää vastausta siihen ei ole saatu. Mikä on loogisesti johdettu moraaliperuste siksi rajaksi, jossa

normiston lisääntymisen mukanaan tuoma vapauden lisääntyminen vaihtuu lopulta vapauden supistamiseksi, kun vapauttamme siirretään kollektiivisesti yhteiskunnalle vaikkapa eri asioita kieltävän lain-säädännön keinoin tai kiristyvän veroasteen myötä?

Toisaalta John Locke puhuttelee edelleen ajankohtaisesti vapautteen keskeisesti liittyvissä omistusoikeuteen, omaisuuteen ja antamiseen liittyvissä kysymyksissä. Locken ajatusten valossa myös maailman luonnonvarojen omistus ja hallinta ovat toinen mielenkiintoinen kysymys. Locken periaatteet toimivat puhtaasti vain sellaisissa tilanteissa, joissa on teoriassa loputtomasti luonnonvaroja. Kun valtaosa maailman luonnonvaroista on jaettu omistusoikeuksiin, muuttuu tilanne huomattavasti hankalammaksi. Maaomaisuus esimerkiksi on jo käytännössä loppunut. Vapaasti hyödynnettävää ja työllään lisäarvoa tuottavaa maata ei enää juuri ole. Jo pelkän hallinnan ostaminen vaatii pääomia.

Tästä tullaan myös myöhempien Locken perillisten teorioissa oleviin ongelmiin. Esimerkiksi Robert Nozickin vie libertarismissaan Locken omistusoikeuden periaatteita pidemmälle ja pitää niitä käytännössä ainoina yhteiskunnan sääntöinä. Ongelmana on kuitenkin nykyinen omaisuuksien omistusrakenne. Suurta osaa niistä ei ole historiallisesti saatu haltuun Locken tai myöhemmin Nozickin esittämien periaatteiden perusteella.

Tarvitaanko siis Locken teoriaan sisäisesti kuuluva vallankumous, jossa omaisuus ja omistusoikeudet jaetaan uudelleen oikeudenmukaisesti? Tarvitaanko Locken oikeudenmukaisen yhteiskunnan luomiseksi marxilaista teoriaa muistuttava vallankumous, jossa omistus kuitenkin jaettaisiin kansankapitalismin periaatteiden mukaisesti uudestaan siten, että vain todistetusti Locken esittämän omistusoikeuden synnyn mukaiset omaisuudet saisi pitää?

Entäpä kenen omaisuutta ja kenen vastuulla ovat ilmakehä ja valtameret? Nämä lienevät luonnonvaroista lähimpinä Locken esittämää ihmisten yhteisomistusta. Mutta johtuuko osin juuri tuosta yhteisomistuksesta, että juuri ne ovat pilaantumassa kaikkein nopeimmin hyödyntämisen tai pilaamisen myötä? Kenellä on oikeus kalastaa meristä, mitä ja miten? Kuka saa päästää saasteita ja kasvihuonepäästöjä ilmakehään ja paljonko?

Teoriassa meillä on lähes rajaton luonnonvarojen määrä jäljellä koko aurinkokunnassamme ja niiden hyödyntäminen on teknisesti mahdollista. Kustannukset ovat vain ainakin vielä sananmukaisesti niin tähtitieteelliset, että se on toistaiseksi käytännössä mahdotonta.

Pätevätkö Locken teorian omistusoikeuden periaatteet parhaiten maapallomme ulkopuolisten luonnon-

varojen hyödyntämisessä, esimerkiksi kuun jäätyneen veden? Ehkäpä. Kuka tai mikä taho olisi muutoin ihmiskunnan nimissä oikeutettu niistä päättämään ja niitä hallinnoimaan? Ehkä Locken periaatteet ovat se tarvittava kannustin teknologisiin edistysaskeleihin ja investointeihin. John Locke saattaa olla lähitulevaisuudessa ajankohtaisempi kuin pariin sataan vuoteen.

Missä muutenkin menee yksittäisen ihmisen omaisuuden määrän raja? Lockehan määritteli katoksen, mitä yksi ihminen voi omaisuuden pilaantumatta hyödyntää. Mutta jos kulta ei pilaannu, saako joku ihminen haalia vaikka kaiken kullan maailmasta? Eihän kultaa voi syödä, eikä se ole ihmisen perustoimeentulon kannalta millään tavalla arvokas.

Locke painottaakin, että omalla työllään tehty lisäarvo ei ole keneltäkään pois, vaan kartuttaa ihmiskunnan yhteistä omaisuutta. Tuoko taitava omistaminen, oikeisiin asioihin sijoittaminen ja hyvä johtaminen tuota kaikille lopulta valuvaa hyvinvointia niin, että on moraalisesti oikein omistaa vaikka 50 miljardia dollaria, kuten maailman rikkaimpiin ihmisiin kuuluva Warren Buffet? Onko hallintarekistereissä olevalla virtuaaliomaisuudella Locken teesien mukaan ylärajaa? Lockelta ei näihin kysymyksiin saa lopullista vastausta, mutta enimmäkseen hänen ajatustensa tulkinta vaikuttaisi olevan myöntävä.

Omistaminen ei tarkoita, etteikö omaisuuttaan voisi antaa myös yhteiseen hyvään. Buffet ilmoitti vuonna 2010 aikovansa lahjoittaa omaisuudestaan 99 prosenttia hyväntekeväisyyteen. Vanhuuden turvaksi ja perillisille jäävä prosenttikin toki on vielä noin 500 miljoonaa dollaria. Kai sillä jotenkuten toimeen tulee, mutta mikä on liikaa? Esitin tutkielman alkupuolella, että vain vapaa ihminen voi olla moraalinen toimija. Oikein toimiminen vaatii aitoja valinnanmahdollisuuksia. Ja Buffetin omaisuuden lahjoittaminen jos jokin on moraalinen ja solidaarinen teko.

Poliittinen vasemmisto puhuu ihmisten solidaarisuudesta, velvollisuudesta auttaa heikompiin. Mutta eikö tuo solidaarisuuden velvollisuus kuulu jokaiselle ihmiselle moraalisen vastuuna? Onko moraalinen vastuu valtion asia vai jokaisen meistä kanssaihmissiämme kohtaan? Moraaliseen toimintaan kun kuuluu ihmisen oma valinta. Jos yhteiskunta pakottaa ”toimimaan moraalisesti”, eivät teot ole moraalisia määritelmänsä mukaan. Vapaus ja moraalinen teko ovat siten riippuvaisia toisistaan.

Tuleekin mieleen, väistämmekö omaa moraalista vastuutamme naapuristamme maksamalla veroja ja tekemällä kaverin perään katsomisesta viranomais toimintaa? Kun vasemmisto puhuu taloudellisesta solidaarisuudesta kanssaihmissiä kohtaan, tarkoitetaan sillä, että otetaan moraalisiin perusteisiin toiselta pois antaaksemme kolmannelle – ja ehkä vähän itsellekin. Eikö solidaarisuuden määritelmä nimenomaan ole, että antaa *omastaan* toisen hyväksi?

Suomalaisessakin yhteiskunnassa tuntuu jatkuvasti jokaiseen yhteiskunnalliseen ongelmaan olevan ensimmäinen kysymys: mitä yhteiskunta aikoo asialle tehdä? Kollektiivinen hyvinvointivaltio on ottanut niin paljon vastuuta ihmisille, että luonnollinen ensimmäinen reaktio ei monellakaan tunnu olevan: mitä minä voisin asialle tehdä? Liberaalin yhteiskunnan kasvattamien suurten resurssien avulla ajatellaan helposti kollektiivisen suunnitellun ratkaisun olevan tehokkain ratkaisu kaikkiin ongelmiin.

Vapaus on mielenkiintoinen käsite. Sen määritelmiä on Berlinin mukaan toista sataa. Esitin tässä tutkielmassa erilaisia näkemyksiä ja käsityksiä vapauden luonteesta historiasta nykypäivään ja takaisin. Monet niistä ovat erittäin ajankohtaisia tapoja hahmottaa yhteiskuntaa ja käytävää keskustelua.

Yritin myös näyttää, miten eri tavoin vapauskäsitteitä voi luokitella. Itse esitin vapauskäsitteiden jaottelua kaiken tässä tutkimani perusteella neljään eri kategoriaan. Tämä voisi olla yhteiskuntafilosofisen keskustelun kannalta hedelmällinen jako. Ainakin sillä voisi olla arvoa politiikan tutkimuksen kannalta. Sillä kaiken tämän sanottuani olen päätenyt johtopäätökseen: vapauden määritelmä ei ole lopulta käsitteellinen tai yhteiskuntafilosofinen kysymys - se on poliittinen kysymys. Vapauden käsitteen merkityksen määrittely saattaakin olla liberaaleissa demokratioissa lopulta se ainoa relevantti kysymys.

Lähdeluettelo

Berlin, Isaiah: ”Kaksi vapauden käsitettä”, suom. Timo Soukola, teoksessa: Vapaus, ihmisyyys ja historia, Helsinki 2001, (Two Concepts of Liberty, 1959)

Berlin, Isaiah: ”Two Concepts of Liberty”, Oxford 1959

Brink, David: ”Mill's Moral and Political Philosophy”, (2007), Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/mill-moral-political/#MilLib> (6.7.2010)

Delaney, James J: ”Jean-Jacques Rousseau”, Internet Encyclopedia of Philosophy, 2005, <http://www.iep.utm.edu/rousseau/> (14.8.2010)

Dworkin, Ronald: ”Taking Rights Seriously”, 1977 (London)

Feser, Edward: ”Robert Nozick”, Internet Encyclopedia of Philosophers, 2005 <http://www.iep.utm.edu/n/nozick.htm>, (12.5. 2009)

Freeman, Samuel: ”Rawls”, 2007, The Cromwell Press

Harisalo, Risto – Miettinen, Ensio: ”Klassinen liberalismi”, Vammala 1997

Hayek, Friedrich A.: ”Tie Orjuuteen”, suom. Jyrki Iivonen, Tampere 1995, (The Road to Serfdom, 1944), (viite: Hayek 1995)

Hayek, Friedrich A.: Esipuhe vuoden 1956 painokseen kirjasta ”Tie Orjuuteen”, suom. Jyrki Iivonen, Tampere 1995, (The Road to Serfdom, 1944), (viite: Hayek 1995 II)

Herne, Kaisa: ”Sosiaalinen oikeudenmukaisuus”, teoksessa ”Yhteiskuntafilosofia” (toim. Juha Räikkä), UNIPress 2010

Heydt, Colin: ”John Stuart Mill”, Internet Encyclopedia of Philosophy, 2006, <http://www.iep.utm.edu/milljs/> (6.7.2010)

Hobbes, Thomas: ”Leviathan”, 1651 (suom. Tuomo Aho, 1999 Juva)

Iivonen, Jyrki: ”Hayek 1900-luvun liberalismien edustajana”, teoksessa ”Tie orjuuteen”, Tampere 1995

- Kaila, Toivo T.:** ”Adam Smithin elämä”, teoksessa ”Kansojen varallisuus”, Porvoo 1933
- Kymlicka, Will:** ”Contemporary Political Philosophy”, New York 1990
- Lagerspetz, Eerik:** ”Poliittinen vapaus”, teoksessa ”Yhteiskuntafilosofia” (toim. Juha Räikkä), UNI-Press 2010
- Locke, John:** ”Tutkielma hallitusvallasta”, suom. Mikko Yrjönsuuri, Tampere 1995, (Second Treatise of Government, 1690)
- Macchiavelli, Niccolo:** ”Valtiollisia mietelmiä”, suom. Kaarlo af Heurlin, Juva 1998, (Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, 1513-1517)
- MacIntyre Alasdair:** ”Hyveiden jäljillä”, suom. Niko Noponen, Gaudeamus, Tampere 2004, (After Virtue, 1981)
- Mill, John Stuart:** ”On Liberty” (1859), Broadview press, 1999
- Mill, John Stuart:** ”Vapaudesta” (On Liberty, 1859), suom. Reima T.A. Luoto, 1982, Librium
- Mill, John Stuart:** ”Utilitarismi” (Utilitarianism, 1861), suom. Saastamoinen, Sajama ja Järvenpää, Tammer-Paino 2000
- Nordin, Svante:** ”Filosofian historia” (Filosofins historia, 1995), suom. Jukka Heiskanen, Jyväskylä 1999
- Nozick Robert:** ”Anarchy, state and utopia”, Basic books inc. USA, 1974
- Pettit, Philip:** ”Republican Political Theory”, teoksessa, ”Political Theory: Tradition, Diversity and Ideology”, ss. 112-32, toim. **Andrew Vincent**, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rawls, John:** ”Oikeudenmukaisuusteoria”, suom. Terho Pursiainen, Juva 1988 (A Theory of Justice, 1971)
- Rawls, John:** ”Political Liberalism”, New York 1993
- Rousseau Jean-Jacques** ”Yhteiskuntasopimuksesta”, suom. J.V. Lehtonen, 1918, (Du contrat social ou principes du droit politique, 1762), Hämeenlinna, 1997
- Russell, Bertrand:** ”Länsimaisen filosofian historia 2” suom. J.A. Hollo, (History of Western Phi-

losophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day, 1946), Juva 2001

Saarinen Esa: ”Länsimaisen filosofian historia huipulta huipulle Sokrateesta Marxiin”, 2007 Juva

Saastamoinen, Kari: ”Eurooppalainen liberalismi” Juva 1998

Sandel, Michael: “Liberalism and the limits of justice”, Cambridge 1982

Sihvola, Juha: ”Vapauden ja moniarvoisuuden filosofi”, teoksessa: Vapaus, ihmisyyys ja historia, Helsinki 2001

Skinner, Quentin: ”Kolmas vapauden käsite”, suom. Sami Syrjämäki (Third Concept of Liberty), Tampere 2003

Smith, Adam: ”Kansojen varallisuus”, suom. Toivo T. Kaila, (The Wealth of Nations, 1762), Porvoo 1933

Taylor, Charles: “Philosophical papers. 2, Philosophy and the human sciences”, Cambridge University Press, 1985.

Tuck, Richard: “Hobbes”, 1989 (Oxford)

Weinstein, Jack Russell: “Adam Smith”, Internet Encyclopedia of Philosophers, 2008, <http://www.iep.utm.edu/smith/> (24.8.2010)

Wilson, Fred: “John Stuart Mill”, (2007), Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/mill/> (6.7.2010)

Internet Encyclopedia of Philosophy: “John Locke”, <http://www.iep.utm.edu/locke/> 25.6.2010 (IEP, John Locke)