

## Omaisuu den turmelevasta vaikutuksesta

– tutkielma omaisuuskäsitteen asemasta, luonteesta ja merkityksestä

Jean-Jacques Rousseau n varhaistuotannossa

MISHA LINDVALL

Tampereen yliopisto

Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikkö

Filosofian pro gradu -tutkielma

Huhtikuu 2012

# TIIVISTELMÄ

**Tampereen yliopisto**

**Historiatieteen ja filosofian laitos**

**Filosofia**

**Lindvall, Misha: Omaisuu den turmelevasta vaikutuksesta**

**Pro gradu -tutkielma, 111 sivua, 2 liitettä**

**Huhtikuu 2012**

---

Pro gradu -työ käsittelee omaisuuskäsitteen asemaa, luonnetta ja merkitystä Jean-Jacques Rousseau n (1712-1778) varhaisfilosofiassa. Tutkimuksen kohteena ovat Rousseau n 1. ja 2. kilpakirjoitus, sekä näiden välissä käyty kirjeenvaihto. Rousseau n ajatuksia tarkastellaan niin luonnonoikeuden, romantiikan, valistuksen kuin antiikin perinteitä vasten.

Työssä osoitetaan kuinka Rousseau n filosofia rakentuu modernin luonnonoikeusperinteen luomaa taustaa vasten ja kuinka hänen varhaisfilosofiansa on jatkuvaa argumentaatiota, keskustelua ja vastaväittelyä, niin edeltävän kuin vallitsevan tradition kanssa. Samalla käy myös selväksi Rousseau n asema toisaalta valistusfilosofina ja toisaalta jo lähestyvän romantiikan aikakauden airueena. Lokeroimisen ja määrittelyjen sijaan tutkimuksessa pyritään havainnollistamaan Rousseau n asemaa edellä mainittujen traditioiden välillä.

Tutkielmassa havainnollistetaan omaisuuden käsitteen asema Rousseau n 1. kilpakirjoituksessa ja käsitteen kehittyminen ja muokkautuminen osaksi Rousseau n filosofisen ajattelun ydintä hänen 2. kilpakirjoituksessaan. Työssä pyritään osoittamaan, kuinka Rousseau hyödyntää omaisuuden käsitettä mitä moninaisimmilla tavoilla haastaessaan modernien luonnonoikeusteoreetikkojen näkemyksiä yhteiskuntasopimuksesta. Erityisen mielenkiinnon kohteena on Rousseau n tapa haastaa John Locken näkemys omaisuudesta ihmiselle kuuluvana luonnollisena oikeutena. Tutkielmassa analysoidaan ja havainnollistetaan konkreettisesti se, mitä Rousseau tarkoitti määritellessään omaisuuden moraaliseksi käsitteeksi. Samalla käy selväksi, mikä on Rousseau n näkemys omaisuuden luonteesta ihmisten välisissä suhteissa sekä yksilön psyyken kehityksessä.

Tutkimuksen johtopäätöksenä todetaan Rousseau n filosofian olevan monimuotoista, kehittyvää ja alati filosofiseen perinteeseen nojautuvaa. Rousseau hyödyntää taitavasti antiikin ja luonnonoikeuden perinteitä haastaessaan oman aikansa valistuksen eetosta. Tämän lisäksi Rousseau n varhaisfilosofiasta esitetään tulkinta, jonka mukaan se olisi jatkuvassa muutoksen tilassa. Tutkimuksessa ei löydetä tukea näkemyksille, joiden mukaan Rousseau n filosofiasta voitaisiin muodostaa yksi, ristiriidaton ja harmoninen kokonaiskuva. Sen sijaan, työssä pyritään osoittamaan, kuinka Rousseau n filosofian johdonmukaisuus on ennen muuta yksilön sisäistä johdonmukaisuutta, hänen muodostaessaan omaa henkilökohtaista maailmankatsomustaan.

**Asiasanat: luonnonoikeusperinne, luonnonlaki, valistus, romantiikka, Rousseau, Locke, omaisuus**

# Sisällysluettelo

<b>I ALKUSANAT</b> .....	<b>5</b>
<b>II ROUSSEAU HISTORIAN VIRASSA</b> .....	<b>9</b>
1. ALUKSI .....	9
2. MODERNIA EDELTÄNYT LUONNONOIKEUSPERINNE .....	10
3. MODERNI LUONNONOIKEUSPERINNE .....	14
3.1. <i>Grotius ja Hobbes</i> .....	15
3.2. <i>Pufendorf ja Locke</i> .....	18
3.3. <i>Luonnonoikeusperinne ja Rousseau</i> .....	21
4. ROUSSEAU – ROMANTIKKO VAI VALISTUSFILOSOFI?.....	22
4.1. <i>Valistus ja Rousseau</i> .....	23
4.2. <i>Romantiikka ja Rousseau</i> .....	30
<b>III ROUSSEAU OMAISUUSKÄSITTEEN MUODOSTUMINEN</b> .....	<b>36</b>
1. ROUSSEAU KÄÄNNEKOHDASSA .....	36
2. KILPAKIRJOITUS .....	38
2.1. <i>Historiallinen induktio</i> .....	38
2.2. <i>Tieteiden ja taiteiden analyysi</i> .....	40
3. OMAISUUSKÄSITTEEN OIVALTAMINEN .....	42
3.1. <i>Aikalaiskritiikki</i> .....	42
3.2. <i>Omaisuuksien – institutionalisoitunut vääritys</i> .....	51
<b>IV TUTKIELMA ERIARVOISUUDESTA JA OMAISUUDEN MORAALINEN LUONNE</b> .....	<b>54</b>
1. KOHTI LUONNONTILAA .....	54
2. KADOTETTU PARATIISI JA PAHAN TIEDON PUU.....	57
3. ROUSSEAU ILMISKÄSITYS .....	63
3.1. <i>Ihminen – järjellinen olento?</i> .....	63
3.2. <i>Vapaus ja täydellistymiskyky</i> .....	66
3.3. <i>Villi – ihminen omalla paikallaan</i> .....	71
4. OMAISUUDEN OIKEUTTAMINEN – LOCKEA HAASTAMASSA .....	75
5. IHMISLAJIN KULTA-AIKA – EI KONVENTIOTA, EI OMAISUUTTA .....	77
6. JAETTU MAA OMAISUUDEN PERUSTANA .....	82
7. YKSILÖLLISEN KEHITYKSEN JA OMAISUUDEN VÄLINEN SUHDE.....	85
7.1. <i>Negatiivinen omaisuus</i> .....	85
7.2. <i>Omaisuuksien ja persoonien rajat</i> .....	87
7.3. <i>Vertailu ja turmeltuminen – modernin yksilön synty</i> .....	93
8. OMAISUUS YKSILÖIDEN VÄLISENÄ SUHTEENA.....	99
8.1. <i>Lähtökohtien epätasa-arvo</i> .....	99
8.2. <i>Omaisuuksien suhteellisuus</i> .....	101
8.3. <i>Omaisuuksien moraalinen luonne</i> .....	103
9. JOHTOPÄÄTÖKSIÄ – TAVOITTEISTA JA PYRKIMYKSISTÄ .....	105
10. JÄLKINÄYTÖS: REFORMOITU REFORMAATTORI .....	108
<b>V LOPPUSANAT – FILOSOFI OMAN AIKANSÄ ULKOPUOLELLA</b> .....	<b>113</b>
<b>KIRJALLISUUSLUETTELO</b> .....	<b>116</b>
<b>LIITTEET</b> .....	<b>126</b>

## ILMOITUS

### *Joka koskee käännöksiä*

Tämä työ perustuu englanninkielisille käännöksille. Työni lähteitä ovat olleet Jean-Jacques Rousseau'n teokset *Tutkielma tieteistä ja taiteista* sekä *Tutkielma ihmisten välisen eriarvoisuuden alkuperästä ja perusteista*. Keskeisiä lähteitä ovat olleet myös modernin luonnonoikeusperinteen edustajien teokset, joista työni kannalta tärkeimpänä mainittakoon John Locken *Tutkielma hallitusvallasta*. Kaikki edellä mainitut teokset ovat saatavilla laadukkaina englanninkielisinä käännöksinä, mutta vain osa näistä on suomennettu. Työni käännöstyön kannalta tämä on tarkoittanut haasteellisia aikoja. Osa työstäni löytyvistä sitaateista perustuu suomenkieliselle laitoksille, osan olen suomentanut itse. Tilanteessa, jossa suomenkielistä laitosta ei ole saatavilla tai se ei sisällä kyseistä tekstikohtaa olen merkinnyt oman suomennokseni nimikirjaimin. II ja III luvun sitaattien käännöstyössä olen saanut korvaamattomia neuvoja emerituslehtori Lauri Mehtoselta. Kiitän häntä tästä. Kiitän myös Susanna Lindbergiä IV luvun sitaattien tarkastamisesta, sekä lempeästä ohjauksesta ja kannustuksesta työni viime metreillä. Virheet – kuten tavataan sanoa – ovat omiani.

## I Alkusanat

Mikä merkitys varallisuudella on yksilön vapauksien kannalta? Mikä on omaisuuden rooli ihmisten välisissä valtasuhteissa? Kuinka omaisuus vaikuttaa ihmisten konkreettisiin toimintamahdollisuuksiin? Ja ennen kaikkea, mikä vaikutus omaisuudella on yksilön sielunmaisemaan? Nämä ovat kysymyksiä, joihin tämä työ pyrkii löytämään vastauksia.

Tarkastelen työssäni omaisuuden käsitteen asemaa, luonnetta ja merkitystä Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) varhaisfilosofiassa. Keskityn Rousseau kahteen ensimmäiseen kilpakirjoitukseen ja omaisuuden asemaan osana hänen filosofista teoriaansa.

Omaisuuden käsite ja siihen liittyvä omistusoikeus ovat perinteisesti kuuluneet yhteiskuntafilosofian kovimpaan ytimeen, onhan omistusoikeuden merkitys huomattava sekä yhteiskunnan valtajärjestelmän että talouden kannalta. Rousseaulle omaisuuden käsite on kuitenkin vieläkin enemmän. Eräänlaisena vapauden käsitteen vastaparina omaisuuden käsite kuuluu Rousseau filosofisen teorian keskiöön. Hänelle omaisuuden käsite ei ole vain väline, jolla tarkastella yhteiskunnallisia lainalaisuuksia, vaan keino jolla voimme ymmärtää paremmin niin ihmislajin kehitystä, kuin yhteiskunnan syntyä ylipäänsä. Ts. kun Rousseau silmäilee, tarkastelee ja analysoi omaisuuden käsitettä, hän tekee samalla myös paljon enemmän. Hän tulee kertoneeksi tarinan, jossa omaisuus kietoutuu mitä moninaisimmilla tavoilla, niin ihmismielen kehitykseen, kuin ihmisten välisiin valtasuhteisiin. Tutkiessaan omaisuuden käsitettä, Rousseau tutkii ennen muuta ihmistä.

Aihe on rajattu tarkoin. Se kattaa viisi vuotta filosofin elämästä (1750-1755), hänen kirjoittamansa kaksi tutkielmaa sekä käsitteen, joka on Rousseau mukaan eräs keskeisimmistä koko yhteiskunnan sekä yksilön kannalta. Tekemääni rajausta ei voi pitää myöskään täysin sattumanvaraisena; olen tarkoituksellisesti halunnut suunnata huomioni nimenomaan Rousseau kahteen ensimmäiseen tutkielmaan. Toinen syistä liittyy puhtaasti tutkimuksen tekemisen lainalaisuuksiin ja siihen tosiseikkaan, että aiheen rajaaminen tarjoaa – ainakin periaatteessa – mahdollisuuden tutkittavan kohteen täsmälliselle tarkastelulle. Toinen on puolestaan arvovalinta. Olen tietoisesti halunnut suunnata huomion nimenomaan Rousseau varhaistuotantoon. Koen, että Rousseau ja hänen filosofiastaan ajan saatossa piirrettyä kuvaa vinouttaa hänen ns. pääteoksiensa mukanaan tuoma painolasti. Vuonna 1762 julkaistuja teoksia, *Émile* ja *Yhteiskuntasopimuksesta* pidetään – perustellusti tai ei – Rousseau pääteoksina. Nämä Rousseau tuotannon keskivaiheille sijoittuvat

teokset ovat oman näkemykseni mukaan muokanneet niitä tapoja, joilla Rousseau'n filosofiaa on yleisesti tulkittu. Kyseiset teokset ovat muodostaneet eräänlaisen lähtökohdan tai kiintopisteen koko Rousseau'n filosofian ymmärtämiselle. Seurauksena on toisinaan ollut oppikirjamaisia tulkintoja, joissa Rousseau'n filosofiasta on pyritty piirtämään yksi yhteneväinen, harmoninen ja ristiriidaton kokonaiskuva. Selittämisen, lokeroimisen ja luokittelun sijaan, painopisteen tulisi mielestäni olla asioiden ymmärtämisessä ja sen tosiseikan tunnustamisessa, että jokainen näkökulma rikastaa kokonaiskuvaa omalla panoksellaan.

Tarkasta rajauksesta huolimatta, Rousseau'n tutkiminen kätkee sisälleen omat haasteensa. Kuten filosofien kohdalla ylipäänsä, myös Rousseau'n tapauksessa perinteen tunteminen on välttämätöntä tutkittavan aiheen ymmärtämiselle. Rousseau'n varhaisfilosofia on jatkuvaa argumentaatiota, keskustelua ja vastaväittelyä, niin edeltävän kuin vallitsevankin tradition kanssa. Toisinaan tämä on eskplisiittistä, toisinaan implisiittistä. Vaikuttaa siltä, että perinteen hahmottaminen asettaa Rousseau'n filosofian sen varsinaisiin mittasuhteisiin. Kyse ei ole nähdäkseni vain siitä, että Rousseau'n filosofia rakentuisi vasten edeltävää perinnettä, vaan että tämä kyseinen perinne antaa Rousseau'n filosofialle niin muodon kuin sisällönkin. Rousseau ei milloinkaan lähde liikkeelle täysin puhtaalta pöydältä. Jopa haastaessaan edeltävää perinnettä Rousseau ottaa yhä lailla huomioon, niin esitetyt teoriat, käsitteet, kuin vaikkapa kätkeyt taustaoletuksetkin.

Rousseau-tutkijat ovat perinteisesti korostaneet tradition merkitystä. Vähäiset erot liittyvät lähinnä painotuksiin. Esimerkiksi niin Maurice Cranston, Ronald Grimsley, Nicholas Dent, Robert Wokler, Roger D. Masters kuin Christopher Kellykin tarkastelevat Rousseau'n tuotantoa useampaa traditiota vasten. Useimmiten mainituksi tulevat luonnonoikeusperinne ja siihen liittyvä luonnonlain käsite, jotka muodostavatkin välittömän taustan Rousseau'n ajatuksille. Vastaavasti Rousseau'n asema osana valistuksen projektia ja toisaalta hänen roolinsa jo lähestyvän romantiikan aikakauden airueena käyvät myös tutkimuskirjallisuudesta selviksi. Neljäs taustatekijä liittyy puolestaan kaikkiin edellä mainittuihin. Kyse on antiikin filosofisesta perinteestä, jota Rousseau hyödyntää taitavasti haastaessaan oman aikansa lukkoon lyötyjä näkemyksiä. Toisaalta antiikin ajallinen etäisyys, toisaalta suurien nimien luoma auktoriteetti mahdollistaa sellaisten perustavien, fundamentaalisten kysymyksien esittämisen, kuten kuinka yksilö, sellaisena kuin me hänet tunnemme voi tulla toimeen muiden yksilöiden kanssa? Tai onko omaisuuden instituutio ylipäänsä hyväksi ihmislaajille? Nämä kysymykset liittyvät keskeisesti yhteen työni päätavoitteista. Sen selvittämiseen mikä rooli antiikin traditiolla on Rousseau'n ajattelussa ja kuinka Rousseau

hyödyntää kyseistä traditiota, sekä rikkoessaan luonnollisen ja moraalisen eriarvoisuuden välistä sidosta, että rakentaessaan käsitystään ihmisen luonnollisesta mittapuusta.

Työni etenee yleisestä yksittäiseen, menneestä tulevaan. Lähden liikkeelle Rousseuta edeltäneestä perinteestä. Ensimmäisessä pääkappaleessa, ”Rousseau historian virrassa” otan tarkasteluni kohteeksi luonnonoikeusperinteen. Kappaleessa esitellään antiikin maailmasta alkunsa saaneen luonnonlain historiaa sekä luonnonoikeusperinteen vaiheita aina Tuomas Akvinolaisen ajoista Samuel Pufendorfiin aikoihin asti. Tarkastelun pääpaino on kuitenkin aiheen kannalta oleellisissa eli modernissa luonnonoikeusperinteessä ja sellaisissa ajattelijoissa kuin Hugo Grotius (1583-1645), Thomas Hobbes (1588-1679), Samuel Pufendorf (1632-1694) ja John Locke (1632-1704). Kokonaiskuvan kuvan hahmottamisen ohella, olen pitänyt myös välttämättömänä edellä mainittujen ajattelijoiden taustojen huomioimista. Ts. en ole halunnut repiä kyseisiä filosofeja irti siitä maaperästä, josta katson heidän ajatuksiensa nousevan. Esimerkiksi Hobbesin kohdalla en ole pyrkinyt selittämään hänen moraali- ja yhteiskuntafilosofiaansa kyseisen ajattelijan metafysisen ja tietoteoreettisten näkemyksien pohjalta, vaan sen tosiasiallisen yhteiskunnallisen ja historiallisen taustan kautta, josta kyseiset näkemykset kumpuavat. Teoreettinen asetelma kääntyykin näin pääläelleen. Sen sijaan että selittäisin lihallista ja hedonistista ihmiskäsitystä filosofin mekanistisella materialismilla, olen ottanut lähtökohdaksi ihmisen, ajattelijan, jonka elämänhistoriaa väritti sisällissota ja sen mukanaan tuoma maanpakolaisuus. Olen tulkinnut tilanteen niin, että hedonistinen ja egoistinen ihmiskäsitys ilmentää yksilön kykyä työstää hänen kokemiaan sisäisiä ja ulkoisia ristiriitaisuuksia. Moraalifilosofia on siis tämän työn ensimmäistä filosofiaa. Luonnonoikeusperinteen jälkeen luon silmäyksen valistuksen ja romantiikan perinteisiin. Tarkoitukseni on tarkastella Rousseautu vuoroin valistuksen, vuoroin romantiikan kontekstissa. Oma mielenkiintoni kohdistuu ennen muuta näiden perinteiden väliseen jännitteeseen Rousseau ajattelussa.

Työni toinen pääkappale, ”Rousseauin omaisuus käsitteen muodostuminen” rakentuu Rousseauin 1. kilpakirjoituksen ympärille. *Tutkielma tieteistä ja taiteista* oli Rousseauin filosofisen uran lähtölaukaus, jonka synnyttämä yleinen mielenkiinto vei tutkielman kirjoittajan keskellä yhteiskunnallista keskustelua. Juuri Rousseauin käymä kirjeenvaihto onkin päähuomioni kohteena. Oletan nimittäin, että Rousseauin surullinen ja suuri systeemi – kuten hän tutkimaansa kohdetta nimittää – ei ollut vielä valmis 1. diskurssia kirjoitettaessa. Tämän johdosta, vuosina 1751-1754 käyty kirjeenvaihto tarjoaa mielestäni hedelmällisen lähtökohdan, niin Rousseauin ajattelun kehittämisen, kuin omaisuus käsitteen muodostumisen tarkastelulle.

Kappale, joka kantaa nimeä ”Tutkielma eriarvoisuudesta ja omaisuuden moraalinen luonne” on työni kolmas pääkappale. Tässä työni laajimmassa kappaleessa otan tarkasteluni kohteeksi Rousseun *Tutkielman ihmisten välisestä eriarvoisuudesta*. Pyrin kyseisessä kappaleessa löytämään vastaukset seuraaviin kysymyksiin: (1) kuinka Rousseauin ajatukset nousevat luonnonoikeusperinteen muokkaamasta maaperästä, (2) kuinka Rousseau etsii omalle argumentaatiolleen tukea antiikin maailmasta, ja (3) kuinka kyseisiä perinteitä hyödyntäen Rousseau pyrkii haastamaan valistuksen arvomaailman. Päättävöitteeni on omaisuus käsitteen luonteen, aseman ja roolin analyysissä. Oman tulkintani mukaan kullakin edellä mainituista moderneista luonnonoikeusteoreetikoista on ollut oma roolinsa Rousseauin ajatusten kehittämisessä. Omaisuus käsitteen kohdalla Rousseauin luonnollinen vastapari on kuitenkin selkeästi ja itseoikeutetusti John Locke. Locke, jonka mukaan omaisuus on ihmiselle jo luonnontilassa kuuluva luonnollinen oikeus on juuri se ajattelija, jonka näkemyksiä vastaan Rousseau saattoi hyökätä oikeuttaakseen oman tulkintansa omaisuuden moraalista luonteesta.



## II Rousseau historian virrassa

### 1. Aluksi

Aloitan työni tarkastelemalla 1600- ja 1700-luvun modernia luonnonoikeusperinnettä. Tarkastelutapa keskittyy perinteen keskeisiin edustajiin ja heidän näkemyksiinsä.

Varsinainen mielenkiinto kohdistuu vuosiin 1625-1762, lähtien liikkeelle Hugo Grotiuksen pääteoksesta *Sodan ja rauhan oikeudesta*<sup>1</sup> päätyen Jean-Jacques Rousseauin *Yhteiskuntasopimuksesta*<sup>2</sup> -teokseen. Schneewindin ja Korkmanin tavoin olen myös pyrkinyt ottamaan huomioon teoreettisen perinteen ja yhteiskunnallisen taustan merkityksen kunkin filosofin kohdalla. Näillä kohdin Petter Korkmanin sanoihin on helppo yhtyä:

”(...) valtiota koskevat käsityksemme ja käytäntömme ovat muovautuneet historiallisen tilanteen mukana, vastauksina elämän asettamiin konkreettisiin haasteisiin.” (Korkman 2001, 89.)

On myös paikallaan huomauttaa, että moderni luonnonoikeusperinne on ennen kaikkea eurooppalainen ajattelumalli, joka pyrki vastaamaan niihin haasteisiin, joita valtiollisen ja kirkollisen vallan väliset konfliktit aiheuttivat. Vaikka tarkastelun kohteena on niin ajallisesti, kuin paikallisestikin rajautunut ilmiö, sen merkitystä koko myöhemmän moraalifilosofian kannalta ei sovi vähätellä. Esimerkiksi J.B. Schneewind on maininnut, että luonnonoikeusperinteen kristilliset tulkinnat ovat olleet huomattavasti merkittävimpiä myöhemmän, modernin moraalifilosofian kannalta kuin Platonin ja Aristoteleen laatimat eettiset kirjoitukset (Schneewind 1998, 17).

---

<sup>1</sup> Alkuperäinen nimi *De Jure Belli ac Pacis*

<sup>2</sup> Alkuperäinen nimi *Du contrat social ou principes du droit politique*

## 2. Modernia edeltänyt luonnonoikeusperinne

Aristoteleen klassisen määritelmän mukaan ”ihminen on poliittinen eläin”<sup>3</sup> (Aristoteles 1991, 9). Sen mukaan ihminen eroaa muista sosiaalisista eläimistä nimenomaan poliittisten suhteittensa kautta, jotka kuuluvat ihmislajin luontaisiin ominaisuuksiin. Modernilla ajalla mainitunkaltainen ongelmaton näkemys yhteiskunnan olemassaolosta korvautui yhteiskuntasopimusteoreetikkojen ajatuksella, että yhteiskunnan synnyn taustalta löytyi kansalaisten keskenään tekemä sopimus.

Tuomas Akvinolaista (1225-1274) voidaan pitää eräässä mielessä vedenjakajana mitä tulee luonnonoikeusperinteeseen ja sen kehittymiseen. Historiallisessa jatkumossa Tuomas Akvinolaisen ajatukset muodostavat päätepisteen aikaisemmalla, aina antiikin ajoista peräisin olevalle, luonnon lain perinteelle<sup>4</sup>. Samalla, myöhemmän modernin luonnonoikeusperinteen juuria voidaan löytää Akvinolaisen kirjoituksista. (Haakonssen 1996, 15.) Ennen kuin tarkastelemme modernien 1600-luvun luonnonoikeusteoreetikkojen ajatuksia, on siis syytä tutustua lyhyesti joihinkin Akvinolaisen ajatusten peruspiirteisiin.

Tuomas Akvinolainen uskoi, että pyrkimys hyvään tulee ihmisiltä luonnostaan ja että kukin yksittäinen ihminen pyrkii siihen mitä oman tietonsa perusteella pitää hyvänä. Akvinolaisen ajatuksissa ei vielä asetettu kyseenalaiseksi ihmisen teleologisuutta ja hän jatkoikin omalta osaltaan aristoteelista perinnettä. Tosin sillä merkittävällä erotuksella, että Akvinolainen ei hyväksynyt Aristoteleen näkemystä hyveellisestä agentista moraalimme viimekätisenä oppaana (Schneewind 1998, 20). Toinen Akvinolaisella näkyvä perinne on stoalaisuus. Stoalaiseen elämäntilfilosofiaan liittynyt näkemys ns. luonnollisesta laista on löytänyt tiensä myös hänen ajatusrakennelmaansa. Luonnollisen lain tausta-ajatus oli, että ihminen on osallinen Jumalan universaalista järjestä ja että hän voi näin ollen tutkia sitä, mikä on hänelle hyväksi. Luonnolliseen lakiin liittyen, Korkman ja Rentto ovat omilla tahoillaan kannattaneet näkemystä, jonka mukaan Akvinolaisen moraalilait tulisi nähdä preskriptiivisen sijasta deskriptiivisinä (Korkman 1998, 240; Rentto 2001, 71-72). Rentto päätyykin seuraavaan johtopäätökseen:

---

<sup>3</sup> Tarkasti ottaen vain vapaa mies voi Aristoteleen mukaan olla poliittinen toimija, tämä sulkee niin lapset, naiset kuin vapautensa menettäneet orjat poliittisen kentän ulkopuolelle (vrt. Rentto 2001b, 45-46).

<sup>4</sup> Eräänlainen luonnollisen oikeudenmukaisuuden teema on löydettävissä jo Platonin ja Aristoteleen teoksista, mutta yleisen tulkinnan mukaan kuitenkin vasta stoalaiset (Khrysippoksesta alkaen) esittivät ajatuksen moraalisisista säännöistä, jotka perustuivat luonnolliseen lakiin. Objektiiivisen oikeudenmukaisuuden ajateltiin liittyvän luonnon järjestykseen universaalien lain välityksellä. Vain hyveelliset, järkevät ihmiset sekä jumalat ovat ajatuksen mukaan kykeneviä tunnistamaan universaalien järjen määräämän luonnollisen lain. (Vrt. Sihvola 2001, 66-67.)

”Siksi onkin johdonmukaisesti Tuomaan yhteydessä mieluummin puhuttava ”luonnollisesta laista” kuin ”luonnonoikeudesta”, sillä jälkimmäinen termi vie liian helposti ajatukset positiivisen oikeusjärjestyksen kaltaiseen säännöstöön.” (Rentto 2001, 72.)

Tässä kohdin kyse ei suinkaan ole vain retoriikasta, sillä Akvinolainen ei pyrkinyt luonnonlain yhteydessä korostamaan yksilön autonomiaa, vaan pikemminkin yksilön riippuvuutta. Yksilö ei varsinaisesti, Akvinolaisen ajattelun mukaan, aseta lakeja omalle toiminnalleen (vert. Schneewind 1998, 21). Moraalinen luonnonlaki on riippuvainen ns. ikuisesta laista. Jälkimmäinen on olemassa vain Jumalan mielessä ja se on yksinomaan jumalallisella järjellä saavutettavissa. Ihmistä lukuun ottamatta muut luontokappaleet noudattavat kyseistä lakia ikään kuin automaattisesti. Osallisuus universaalista järjestä ja inhimillinen vapaus tekevät ihmiselle mahdolliseksi omien tietojen päätösten tekemisen; hän voi teoillaan osallistua Jumalan suunnitelman toteuttamiseen. Oma olemustaan ja omia luonnollisia taipumuksiaan tarkastelemalla ihminen voi pohtia minkälaiset asiat ja elintavat ovat hänelle luontaisia. Siitä huolimatta, että ihminen ei voi tarkastella itseään ikuisen lain, vaan ainoastaan luonnollisen lain kautta, sisältää tämä yksinään kaiken sen mikä on ihmiselle yleisellä tasolla hyvää ja edistää hänen omaa parastaan.<sup>5</sup> (Korkman 1998, 240.)

Yhtä selvää kuin oli se, että luonnonlain perusta löytyy jokaisen ihmisen omastatunnosta, oli myös se, että luonnonlain seurausten hahmottaminen ei ollut yhtä mahdollista jokaiselle. Akvinolainen haluaa painottaa, niin perisyntin merkitystä, kuin ihmiskunnan viisauden epätasaista jakautumista (Schneewind 1998, 21). Luonnollisesti ihmiskunnan viisaiden jäsenten tuli auttaa muita näkemään kuinka luonnonlakia oli parasta soveltaa yksittäistapauksiin. Kirkolla, ja Akvinolaisen tapauksessa nimenomaan katolisella kirkolla, oli mitä ilmeisimmin tärkeä rooli kyseisessä tehtävässä. Luonnonlaista tulikin merkittävä osa tomismia, katolisen kirkon virallista oppia. Katolisen kirkon valta-asema ja Euroopassa vallinnut yhtenäiskulttuuri puolestaan osaltaan myötävaikuttivat Akvinolaisen ajatusten leviämiseen. Näin ajatus luonnonlaista oli saanut voimakkaan kristillisen leiman.

Jo osa Akvinolaisen aikalaisista olivat valmiita asettamaan kyseenalaiseksi näkemyksen, jonka mukaan Jumalalla olisi alati mielessään yksi ja sama maailmankuva. Kritiikki Akvinolaisen ajatuksia kohtaan tuli esiin uusien voluntarististen näkemysten myötä, joissa moraalin perustaksi ei

---

<sup>5</sup> Rentto on myös painottanut ihmisen mahdollisuutta ylittää oma luontonsa. Hänen mukaansa ihmiselle on luomisessa annettu yliluonnollinen päämäärä, pyrkimys Jumalan kaltaisuuteen. Ihmisessä on siis implisiittisenä läsnä potentiaalisuus, joka voisi aktualisoituessaan johtaa hänen oman luontonsa ylittämiseen. (Vert. Rentto 2001, 72-73.)

enää vaadittu universaalia järkevyyttä<sup>6</sup> (Korkman 1998, 241). Myöhemmässä protestanttisessa perinteessä tämä tuli merkitsemään inhimillisen luonnollisen lain ja jumalallisen ikuisen lain erottamista toisistaan. Selvä rajanveto ihmisen ja Jumalan välillä teki puolestaan mahdottomaksi tehdä selkoa ihmisen moraalista toiminnasta viittaamalla Jumalaan ja Hänen luonnolliseen lakiinsa. Näin protestantismin on ollut vaikeaa löytää rationaalisia argumentteja moraalille luonnollisen lain kautta. Toisaalta tämä johti yhä voimakkaampaan sitoutumiseen ajatukseen uskosta ja armosta, mutta toisaalta myös sen pohtimiseen, voitaisiinko moraalisia näkökantoja perustella puhtaasti inhimillisestä näkökulmasta käsin. Vaihtoehtoiksi siis jäivät, joko eläminen uskon varassa tai sellaisten palkkio- ja rangaistussäädösten muokkaaminen, jotka olivat puhtaasti maallisia. (Haakonssen 1996, 25.) Moraalin ei tarvinnut perustua välttämättömille periaatteille, sen voitiin myös ajatella pohjautuvan erilaisille kontingenteille säännöksille (Korkman 1998, 241). Siis, jos vielä Akvinolaisen kohdalla moraalit perusteltiin supernaturalistisin äänenpainoin, tuli protestanttisessa perinteen myötä mahdolliseksi puhua moraalista ihmisten keskenään tekeminä sopimuksina.

Protestanttisen moraaliteologian piirissä oman ratkaisunsa ongelmaan tarjosi Martti Luther (1483-1546). Luonnonlailla oli hänen teoriassaan kaksi tehtävää. Ensiksikin luonnonlain tarkoituksena oli yksinkertaisesti pitää häily ihminen kurissa. Lutherin mukaan ihmisen perusluonne on sellainen, että hän etsii rajoituksetta valtaa ja omaisuutta sekä osoittaa raivonsa niille, jotka häntä näissä hänen pyrkimyksissään rajoittavat. Toinen ja tärkeämpi seikka oli ihmisen syntisen luonteen osoittaminen. (Schneewind 1998, 26-27.) Lutherille keskeinen perisyntisen käsite tuo mukanaan myös jumalallisen armon; ihminen voi pelastua yksin Jumalan armosta. Tämä tulee esille maallisten velvollisuuksien täyttämisenä.

Lutherin muotoilema velvollisuusetiikka ei niinkään pitänyt sisällään ajatusta ihmisen kehittymisestä, kuten katolisessa perinteessä oli ollut tapana ajatella, vaan etiikka nähtiin siinä loputtomana velvollisuuksien täyttämisenä. Vaikka protestanttisen ajatustavan mukaan ihminen ei voi omilla teoillaan vaikuttaa Jumalan armoon vaan ainoastaan omalla uskollaan, antaa silti luonnollinen laki jonkinlaisen systemaattisen muodon velvollisuuksien täyttämiseksi. (Haakonssen 1996, 25.) Kristittyjen kohdalla velvollisuuksien täyttämiseen liittyvien tekojen ulkoiset muodot

---

<sup>6</sup> Akvinolaisen edustamalle intellektualismille tuottaa suuria vaikeuksia vastata kysymyksiin, jotka koskevat yksilöllisen valinnan ja syntisen välistä suhdetta. Yhtä lailla ongelmia tuottaa myös sen selittäminen kuinka Jumalan toiminta voi olla ristiriidassa hänen omien lakiensa kanssa. Voluntarismi pyrkii tarjoamaan näihin kysymyksiin omat ratkaisunsa. Sekään ei ole vailla heikkouksia. Esim. Jumalan tahto saattaa voluntaristisissa näkemyksissä vaikuttaa mielivaltaiselta (Schneewind 1998, 25.)

ovat silti toissijaisia tekojen sisäisiin motiiveihin nähden. Velvollisuuksien täyttämistä tulee ohjata oikea tahto, joka puolestaan on saavutettavissa vain armon kautta. Luonnonlaki, jonka periaatteet ovat järjen avulla löydettävissä, antaa siis suuntaviivat vain ulkoiselle toiminnalle. Teon sisäinen luonne ja sen motiivi eivät liity järkeen, vaan Jumalan armoon ja rakkauteen<sup>7</sup>. Kristitty, joka puolestaan toimii rakkaudesta, ei tarvitse luonnonlakia ohjaamaan hänen toimintaansa. Lakeja ei ole tehty vanhurskaita varten. (Schneewind 1998, 26.) Tämän johdosta maan päällä onkin kaksi valtakuntaa, maallinen valtakunta ja sen sisältä löytyvä uskovaisten valtakunta (Schneewind 1998, 29).

Luonnollisen lain noudattamista ei protestanttisessa perinteessä siis ole nähty Jumalan tahdon suoranaisena toteuttamisena. Lopultahan kyse oli yksinomaan uskosta ja armosta. Uskonpuhdistajat, kuten Luther, kielsivätkin sen mahdollisuuden, että ihminen olisi rationaalisesti kykenevä johtamaan Jumalan olemuksen oman moraalikäsitystensä kautta (Haakonssen 1996, 36). Toisin kuten esimerkiksi Akvinolainen omassa skolastiikassaan, Luther ei pyrkinyt löytämään uskon ja järjen välistä yhteyttä. Päinvastoin, hän haluaa nimenomaan painottaa uskon näkemistä mysteerinä. Luther haluaa tehdä selväksi, että vaikka maallisissa kysymyksissä järkeen turvautuminen olisi kuinka paikallaan tahansa, johtaa se uskon kysymyksissä vain turmeltumiseen. (Schneewind 1998, 30.) Laki, jonka Jumala säätää meille on perusluonteeltaan käsittämätön. Lutherin näkemys on voluntaristinen; Jumala jää ihmisten muodostaman moraalisen yhteisön ulkopuolelle. (Schneewind 1998, 31.)

---

<sup>7</sup> Lutherin näkemyksissä inhimillinen ja jumalallinen rakkaus erotetaan jyrkästi toisistaan. Lyhyesti sanottuna, Lutherin mukaan inhimillinen rakkaus saa alkunsa kohteestaan. Esim. kohteen kauneus saattaa synnyttää ihmisessä rakkauden kokemuksen. Vain jumala on kykeneväinen aikaansaamaan rakkautta, jonka lähtökohta on Hänessä itsessään. Evankeliumeissa tällaista rakkautta kuvataan kreikankielisellä Agape -sanalla. Luterilaisuudessa Agaperakkaus selittää myös sen kuinka Jumala kykenevä rakastamaan syntistä ja keskeneräistä ihmistä.

### 3. Moderni luonnonoikeusperinne

Uuden ajan alun yhteiskunnallinen tilanne, levottomuuksineen ja uskonsotineen, ei voinut olla vaikuttamatta kyseisen ajanjakson ajattelijoiden näkemyksiin. Yhteiskunta- ja moraalifilosofiaan levoton yhteiskunnallinen tilanne heijastui ja tuli työstetyksi muuttuneen ihmiskuvan kautta. Varsinkin 1600-luvun teorioissa käsitys ihmisestä on aikaisempaa huomattavasti synkempi ja lihallisempi. Muuttunut käsitys ihmisestä vaikutti myös moraalisten säädösten luonteeseen. Deskriptiiviset moraaliset säädökset saivat sijaa preskriptiivisille, normatiivisille säädöksille. Kyseisiä säädöksiä ei pyritty enää legitimoimaan ikuisella järjellä, vaan ne nähtiin ihmisten tai jumalan (tai molempien) asettamina käskyinä. Kyseiset tekijät muodostivat lähtökohdan 1600-luvun moraalifilosofialle ja sellaisille ajattelijoille kuin Grotiukselle, Hobbesille, Pufendorfile ja Lockelle. (Ks. Korkman 1998, 241.)

Modernien luonnonoikeusperinteiden tarkastelussa otan lähtökohdakseni Korkmanin tavan jakaa 1600-moraalifilosofit kahteen ryhmään, sen mukaan miten he pyrkivät perustelemaan moraalilakia. Ensimmäinen vaihtoehto on vähentää moraalilakiin liittyvät perustavat arvot minimiin. Korkmanin mukaan, Grotius ja Hobbes valitsivat tämän tavan. Toinen vaihtoehto oli hylätä teleologisuus ja tukeutua yhä tiukemmin voluntarismiin, kuten Locke ja Pufendorf näyttävät tehneen. (Korkman 1998, 242-243.) Korkman kuvaa Locken ja Pufendorfin kannattamaa voluntarismia seuraavasti:

”Ihmisten ailahtelevaisilla käsityksillä asioista ja niiden saavuttamisesta ei ole mitään tekemistä sen kanssa, miten heidän pitää moraalilain mukaan toimia: moraalilait edustavat jumalan tutkimatonta tahtoa ja niiden universaali velvoittavuus perustuu Jumalan käskylle – ei ihmisen taipumuksille.” (Korkman 1998, 243.)

Locken ja Pufendorfin voluntarismi on jo varsin kaukana Akvinolaisen ajatuksista, joiden mukaan ihminen voi järkeään käyttäen löytää, ellei aivan jumalallisia tarkoituksia niin ainakin oman tarkoituksensa Jumalan luomassa harmonisessa järjestyksessä. 1600-luvun johtavat ajattelijat, huolimatta monista erimielisyyksistään, hylkäsivätkin yhteistuumin tomismin (Korkman 1998, 243). Moraaliperiaatteet eivät enää liittyneet hyvän elämän ohjeisiin, vaan niistä tuli yksinomaan sosiaalisia normeja (Korkman 1998, 243). 1600-luvulla, uskonsotien aikakaudella, normit palvelivat ennen kaikkea rauhaa, korostaen samalla ihmisten välistä sosiaalisuutta (Korkman 1998, 246).

### 3.1. Grotius ja Hobbes

Thomas Hobbes ja Hugo Grotius lukeutuvat niihin modernin ajan filosofeihin, jotka olivat todistamassa uuden ajan alkua. Kaupunkimainen elämänmuoto ja laajeneva kaupankäynti olivat vähitellen syrjäyttämässä keskiaikaista feodaalista yhteiskuntaa. Samalla keskiajalla vallinnut, pitkälti Tuomas Akvinolaisen muokkaama, aristoteellinen maailmankuva koettiin ongelmallisena, eikä vähiten siitä syystä, että katolinen kirkko käytti sitä oikeuttaakseen asemaansa Jumalan tulkkina. Ylipäänsä keskiaikainen skolastinen maailmankuva näyttäytyi uuden, modernin ajan filosofeille korostetun synkkänä. Pimeäksi luonnehdittu keskiaika tarjosi ikään kuin vaadittavan kontrastin oman ajan kirkkaalle järjen käytölle. Toisaalta taustalta löytyi myös uskonnollisia tekijöitä, kuten protestanttista kritiikkiä katolisismia kohtaan.

Myös aristoteellinen näkemys todellisuudesta järjestäytyneenä kosmoksena<sup>8</sup> sai tehdä tietä maailmankuvalle, jossa hengellinen ja maallinen todellisuus erotettiin toisistaan. Ihminen nähtiin nyt osana luonnonlakien alaista luontoa, mutta samalla myös ”hengen valtakuntaan” kuuluvana. Osana luontoa ihminen oli pitkälti intohimojensa vietävänä, kun taas kurottautuessaan kohti hengellistä valtakuntaa hän saattoi käsittää luonnollisen yhteisön rajallisuuden ja hahmottaa omat todelliset päämääränsä (Tolonen 2001, 111-113). Ihmisen hengellisen ulottuvuuden tehtäväksi tuli siis pitää ihmisen ruumiilliset intohimot kurissa. Hobbesilla ja Grotiuksella tämä tarkoittaa luonnollisen lain (lex naturalis) löytämistä. Uskonsotien keskellä Hobbes myös näki maallisen ja hengellisen vallan erottamisen tärkeyden; yhteiskunnan suvereniteetti tulee olla vain yhdellä taholla, eikä kuninkaan vallan oikeuttamiseksi sopinut vedota hengelliseen ilmoitukseen. Grotius pyrkii puolestaan huolellisesti erottamaan luonnollisen lain uskonnon tarjoamasta laista, eikä hän näin ollen pitänyt uskontoa välttämättömänä luonnollisen lain kannalta (Grotius 2007, 22). Tästä johtuen uskontoa ei myöskään tarvinnut pitää yhteisöä kokoon saattavana voimana (Haakonssen 1996, 29).<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Aristoteellisessa maailmankuvassa yksilö, yhteiskunta ja koko kosmos muodostavat järjestäytyneen kokonaisuuden. Yksilön onnellisuus, yhteiskunnan oikeudenmukaisuus ja metafysiikkaa koskeva viisaus liittyvät Aristoteleella läheisesti toisiinsa. Vain oikeudenmukaisessa valtiossa ihminen voi elää hyveellisesti sekä ihmisenä, että kansalaisena. Lopulta onnellisuus saavutetaan tarkastelemalla olemassaolon välttämätöntä perustaa eli ns. metafysiikan avulla. Universaali ja partikulaari, yhtä lailla kuin teoria ja käytäntö liittyvät näin toinen toisiinsa. (Ks. Uurtimo 1997.)

<sup>9</sup> Protestanttien luonnonoikeusteoreetikkojen suhdetta uskontoon voidaan pitää jännitteisenä. Samalla kun he pyrkivät luomaan uskonnoista vapaata yhteiskunta- ja moraaliteoriaa, on heidän oma uskonnollinen taustansa selvästi havaittavissa heidän ajattelussaan. Itse asiassa ateistinen ajatustapa oli modernin ajan ajattelijoille varsin vieras. (Korkman 2001, 95, 97.)

Grotiuksella luonnonlaki antaa yksilölle mahdollisuuden toimia vapaasti siihen määrään asti, ettei omilla toimillaan tule loukanneeksi toisen ihmisen vastaavaa oikeutta. Tämä on yhteisöllisen elämän ennakkoehto ja näin myös humanisuuden ja moraalielämän edellytys. (Haakonssen 1996, 26-27.) Haakonssen perustelee näkemystä seuraavasti,

”(...) jos oletamme tämän verran moraalista tietoisuutta ja sen mukaista toimintaa, voimme saada yhteiskunnan ja näin ollen moraalisen elämän välttämättömät aineosat, kun taas jos kiellämme tämän ja toimimme tämän kieltomme mukaan, emme voi saada sen paremmin yhteiskuntaa kuin humanisuuttakaan.”<sup>10</sup>

Haakonssen pitää Grotiuksen argumenttia apriorisena, joka saa lisäksi aposteriorista tukea ihmiskunnan historiasta (Haakonssen 1996, 27). Grotius onnistui muotoilemaan uudelleen luonnonlain. Klassinen, Aristoteleelta peräisin oleva, käsitys ihmisestä poliittisena eläimenä ei enää kelpaa Grotiukselle. Hänen mukaansa inhimillisyytemme ei riipu yhteiskunnasta, jota ilmeikään voimme tulla varsin hyvin toimeen. Elämä yhteiskunnassa on silti jotain, mitä me yksinkertaisesti haluamme, jopa riippumatta siitä onko se tarpeellista materiaalisten tarpeiden tyydyttämistä varten. (Schneewind 1998, 72.) Voimme havaita, että ihminen on kaiken kaikkiaan ristiriitainen olento. Toisaalta pyrimme ensisijaisesti omien tarpeidemme tyydyttämiseen, toisaalta haluamme elää sosiaalisessa vuorovaikutuksessa muiden ihmisten kanssa.

Hobbes puolestaan vei Grotiuksen ajatuksen sen loogiseen päätepisteeseen; vaikka minimaalinen luonnonlaki perustuu velvollisuuteen olla loukkaamatta muiden luonnollista oikeutta pyrkiä säilymään hengissä, on kuitenkin kyseenalaista mitä hengissä säilyminen lopulta edellyttää. (Haakonssen 1996, 244.) Teoksessaan *Leviathan*<sup>11</sup> Hobbes kuvaa luonnontilan<sup>12</sup> likimain yhtä ongelmallisena kuin mitä perinteen edustajilla oli ollut tapana. Hobbes esittää luonnontilan kuvailun yhteydessä, että ihmiset vastaavat niin psyykkisiltä kuin fyysisiltäkin kyvyiltään likimain toisiaan (Hobbes 2009, 69). Tätä ennen hän on jo kieltänyt ihmisellä olevan mitään ns. perimmäistä päämäärää ja määritellyt ihmisen onnen tavalla, joka edellyttää jatkuvaa etenemistä yhdestä pyrkimyksestä toiseen (Hobbes 2009, 54-55). Tästä johtuen vallanhalusta tulee ikään kuin salakavalasti ihmisen perustava ominaisuus,

---

<sup>10</sup> ” (...) if we claim this much as moral knowledge and act accordingly, we can have society and thereby the fundamental elements of moral life, whereas if we deny it and act on the basis of such denial, we can have neither society nor humanity.” (Haakonssen 1996, 27; suomennos ML.)

<sup>11</sup> Alkuperäinen nimi *Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill*



”Ja tämän syy ei aina ole se, että ihminen toivoo intensiivisempää mielihyvää kuin hän on jo saavuttanut tai että hän ei voi tyytyä kohtalaiseen valtaan: voi myös olla, että vaikka hänellä nyt on valtaa ja keinoja elää hyvin, hän ei voi turvata niitä hankkimatta lisää.” (Hobbes 2009, 55.)

Yhtäläiset kyvyt ja motiivit luovat pohjan keskinäiselle kilpailulle, joka muodostaa yhtäläisen uhan kullekin ihmislajin edustajalle. Luonnontila on ”kaikkien sota kaikkia vastaan”, jossa ”vallitsee ainainen pelko ja väkivaltaisen kuoleman vaara; ja ihmisen elämä on yksinäinen, kurja, häijy, raaka ja lyhyt” (Hobbes 2009, 70).

Voidaankin sanoa, että Hobbesin teoria on pohjimmiltaan teoria passioista ja haluista. Hobbesin mukaan ihmiset eivät vain luonnostaan halua asioita, jotka ovat hyviä. Paremminkin ihmiset haluavat ensiksi jotakin ja vasta tämän jälkeen luokittelevat haluamansa asiat hyväiksi. Hobbesin mukaan käsitteet kuten ’hyvä’ seuraavat siis käytänteistä. Liikumme jotakin kohti ja liitämme tähän liikkumiseen joitakin käsitteitä. Hänelle elämä koostuu haluista, joista seuraa liikettä. Haluja vaille oleva ihminen on Hobbesin katsannossa kuollut ihminen. Lopulta onnellisuus piilee siinä, että pyrimme etsimään ja haluamaan jatkuvasti uusia asioita. Tästä johtuen, Hobbesin mukaan, ei voi olla olemassa mitään mielen tyyneyttä, koska elämä itsessään on pysyvää liikettä. (Schneewind 1998, 84-85.)

Hobbesin ihmiskäsitys rakentuu pohjimmiltaan hänen muotoilemansa maailmankuvan varaan. Ihminen on osa determinististä ja mekanistista todellisuutta. Kuten ulkoinen todellisuus, myös ihminen toimii mekanististen lakien alaisena. Kausaaliset ketjut ohjaavat ihmisen toimintaa kiinnittämällä ihmisen halut ulkoisiin objekteihin (Schneewind 1998, 85). Schneewindin mukaan ihmisen halut ja pyrkimykset saattavatkin olla Hobbesin teorian kannalta oleellisempi piirre, kuin siihen yleensä liitetty itsekäs ihmiskäsitys (Schneewind 1998, 85). Hobbesin mukaanhan kaikki ihmiset haluavat luonnostaan asioita kuten mainetta ja kunnioitusta, jotka synnyttävät tilanteita joissa ihmisten intressit ovat keskenään vastakkaisia. Vaikuttaakin siltä, että ihmisten luonnolliset halut ovat jo riittävä syy heidän keskinäisen yhteiselonsa vaarantumiselle.

### 3.2. Pufendorf ja Locke

Samuel Pufendorfia on usein pidetty 1600- ja 1700-luvun luonnonoikeusteoreetikoista kaikkein merkittävimpänä. Pufendorfin näkemykset pohjautuvat Hobbesin ja Grotiuksen ideoihin ja toisinaan jopa yhdistävät niitä. Hänen ansiokseen voidaan lukea se, että hän muokkasi ja kehitti luonnonoikeusperinteen sellaiseen muotoon, joka tarjosi virikkeitä ja filosofisia rakennusvälineitä myöhemmille ajattelijoille.

Kuten jo aikaisemmin sivulla 14 esitetystä sitaatista mainittiin, Pufendorf pyrki löytämään moraalille ihmisten taipumuksista ja heidän luonnostaan vapaan perustan. Deontologisessa etiikassaan hän muotoili modernille aikakaudelle tyypillisen näkemyksen luonnosta erillisistä arvoista. Pufendorf ei halunnut kiistää etteivätkö tietyt, yhteiskunnan säilymistä kannalta välttämättömät arvot ole Jumalan asettamia, silti hän väitti arvojen olevan pääsääntöisesti ihmisten itsensä luonnon päälle asettamia. Seurauksena tästä, moraaliset arvot muodostavat omalakisien alueen. (Korkman 1998, 248-249.) Moraalin maailman ja fyysisen maailman voidaan nähdä muodostavan kaksi itseriittoista piiriä. Voidaan siis sanoa, että fyysisestä maailmasta itsestään ei ole löydettävissä moraalisia merkityksiä (Haakonssen 1996, 38). Mikään ei voi olla hyvää absoluuttisessa mielessä (Schneewind 1998, 123).

Luterilaistaustainen Pufendorf ei pyrkinyt jumalallisen ja luonnollisen lain erottamisellaan eroon luonnollisesta laista, vaan hän toimi näin kehittäkseen omaa tiedettään moraalista. Teoriassaan Pufendorf pyrki irtautumaan moraalista teologiasta, ohjaten samalla moraalifilosofiaansa deduktiivisen tieteen suuntaan. Luonnollisen lain tieteellisen puolen painotus, joka oli peruja niin Hobbesin kuin karteesiolaistenkin ajatuksista, herätti samalla myös henkiin Grotiukselta peräisin olevan pyrkimyksen käyttää matematiikkaa luonnonlain johtavana ideana. (Haakonssen 1996, 37, vert. Schneewind 1998, 131.)

Pufendorfin tapa yhdistää luonnonlaki ja oma moraalitieteensä perustuvat hänen näkemyksilleen Jumalan luomistyöstä. Kuten Jumala päätti luoda luonnonlakien alaisen fyysisen maailman, jota voidaan tutkia luonnontieteiden avulla, niin Hän myös päätti luoda moraalisen maailman, jolla on tiettyjä pysyviä piirteitä, jotka perustuvat varsinaisesti ihmisluontoon. Sen paremmin moraalialue kuin ihmisluontoakaan ei tule kuitenkaan lähteä tutkimaan empiirisistä lähtökohdista käsin. Vastaavasti kuten matematiikka, moraalitiede on luonteeltaan apriorista; moraalialue tulee tutkia demonstratiivisin

tai deduktiivisin menetelmin<sup>13</sup>. Tämä on mahdollista, koska ihmisluonto itsessään luo moraalialia. (Haakonssen 1996, 38.) Ihmisluonnon luovuudella Pufendorf tarkoitti sen osallisuutta fundamentaalista luonnonlaista, siis jumalallisen tahdon ilmenemistä ihmisluonnossa. (Vert. Haakonssen 1996, 38.)

”Ilman luonnollisen lain johdatusta ihmisen tahto ja toiminta olisi luonnollinen, ei-moraalinen ilmiö, jollaisena sen havaitsemme muualla eläinkunnassa.”<sup>14</sup>

Ainoastaan ihmisen toiminnassa oli mahdollista havaita vapaa tahto ja järjen käyttö, jotka mahdollistivat luonnonlain löytämisen (Schneewind 1998, 120, 125). Pufendorfin ajattelussa luonnollista lakia ei siis ollut mahdollista sivuuttaa juuri siitä nimenomaisesta syystä, että juuri se erotti ihmisen muusta luomakunnasta, tehden hänestä samalla moraalisen toimijan. Moraalisena toimijana ihminen oli myös kykeneväinen sosiaaliseen käyttäytymiseen sekä yhteistoimintaan muiden ihmisten kanssa (vert. Haakonssen 1996, 38). Pufendorf katsoi että luonnonlain velvoittavuus tulee kahtaalta, niin hobbeslaisen itsesäilytyksen periaatteen kuin Grotiuksen kannattaman ihmisen sosiaalisen luonteen kautta (Haakonssen 1996, 42). Myös Pufendorf näki ihmisen sisäisesti jännitteisenä olentona; toisaalta olemme helposti ärsyyntyviä ja perustavalla tavalla itsekkäitä, toisaalta olemme sosiaalisia ja tarvitsemme muita ihmisiä selviytyäksemme (Schneewind 1998, 127-130). Muita eläimiä heikompana ihmisen on turvauduttava kaltaisiinsa voidakseen selviytyä<sup>15</sup> (Pufendorf 1991, 34). Luonnonlaki, joka on kunkin ihmisen löydettävissä, liittyy juuri sosiaalisuuden painottamiseen. Luonnonlain löydettyään kukin ihminen ymmärtää, että sosiaalisuuden edistäminen on se tehtävä, joka hänelle on määrätty (Schneewind 1998, 130).

”Jokaisen tulisi olla hyödyllinen toiselle, niin pitkälle kuin se vain on vaivatta mahdollista. Jo luonto on luonut eräänlaisen sukulaisuuden ihmisten välille. Se ei vielä yksin riitä ettei vahingoita tai loukkaa toista. Meidän täytyy myös antaa, tai vähintäänkin jakaa, sellaisia asioita, jotka rohkaisevat keskinäiseen avunantoon.”<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> Pufendorf myönsi että moraalifilosofian saralle ei voida saavuttaa tietoa, jota voitaisiin verrata tarkkuudeltaan matemaattiseen tietoon. Toisaalta tämä ei olisi Pufendorfin mukaan tarkoituksenmukaistakaan, sillä moraalikysymykset eivät vaadi samanlaista tarkkuutta kuin esim. tiedonhankinta fyysisestä todellisuudesta. (Schneewind 1998, 126.)

<sup>14</sup> “Without the guidance of natural law, human volition and human action would be natural, non-moral phenomena like those we find in the rest of the animal creation.” (Haakonssen 1996, 38; suomennos ML.)

<sup>15</sup> Pufendorf tekee myös tarkkasilmäisiä havaintoja ihmisten ja eläinten välisistä eroista. Hän toteaa mm. että ihmiset, toisin kuin eläimet, eivät ruokaile vain tyydyttääkseen nälkäänsä tai pukeudu pysicsyäkseen lämpiminä, vaan usein taustalta löytyy inhimillisiä haluja ja intohimoja. (Pufendorf 1991, 34.)

<sup>16</sup> “(...) everyone should be useful to others, so far as he conveniently can. For nature has established a kind of kinship among men. It is not enough not to have harmed, or not to have slighted, others. We must also give, or at least share, such things as will encourage mutual goodwill.” (Pufendorf 1991, 64; suomennos ML.)

Pufendorf ei liiemmin täsmentänyt näkemyksiään siitä, kuinka moraalisen tiedon hankinta tosiasiallisesti onnistuisi hänen esittämänsä teorian mukaan. John Locke pyrkii omassa empiristisessä voluntarismissaan tuomaan sisältöä Pufendorfin moraalitieteeseen. Pufendorfin tavoin, myös Locke ajatteli, että luonnosta sinänsä ei ole löydettävissä mitään moraalisia ideoita. Vastaavasti hän kielsi, että ihmisellä voisi olla synnynnäisiä moraalisia ideoita. Locken kuuluisa käsite ”Tabula Rasa”, (”tyhjä taulu”) viittaa juuri ajatukseen, jonka mukaan ihminen voi saada tietonsa yksin kokemuksesta. Moraalille ei jää mitään sisäistä aspektia (Schneewind 1998, 144).

Locken mukaan se, että Jumala on antanut ihmiselle järjen osoittaa, että mitään synnynnäisiä ideoita ei tarvita. Järjellisenä olentona ihminen on kykeneväinen hankkimaan tietonsa kokemuksen kautta. Moraalinen tieto liittyy puolestaan kompleksisiin ideoihin, jotka eivät sinällään heijasta ulkoista todellisuutta. Kokemuksen kautta voimme saada tietoa vain yksinkertaisista ideoista, joista järkemme avulla rakennamme kompleksisia. Hieman yksinkertaistaen, Locken ajatus oli, että mikäli onnistumme rakentamaan yksinkertaisista ideoista kompleksisia ilman virheitä, olemme onnistuneet hankkimaan tosia moraalisia ideoita. (Schneewind 1998, 145, 147-148.) Locke ymmärsi hyvin moraalisten ideoiden olevan matemaattisia ideoita vaikeammin määriteltävissä. Samaten hän käsitti yksilöllisten pyrkimysten ja puolueiden eturistiriitojen merkityksen moraalikysymyksissä. Locke painottaa silti järkevästi, että tarkoitus ei olekaan tietää kaikkea, vaan ainoastaan sen, mikä koskee käyttäytymistämme. (Schneewind 1998, 149.)

Luonnonoikeusteorioiden kehittyminen Tuomas Akvinolaisen ajoista aina moderniin aikaan asti oli merkinnyt asteittaista luopumista näkemyksestä, jonka mukaan jotkin teot olisivat itsessään hyviä. 1600- ja 1700-luvun deontologisessa perinteessä haluttiin nähdä teoilla moraalinen arvo, joka oli itsessään riippumaton niiden tuottamasta luonnollisesta hyvästä (Korkman 1998, 253). Nähdäkseni eritoten Pufendorfin ja Locken ajatukset pyrkivät luomaan ihmisestä kuvaa moraalisen toimijana, joka on kykeneväinen johtamaan itseään. Ihminen on heidän mukaansa kykeneväinen moraalin saralla myös muuhunkin kuin yksinomaan tottelemaan rangaistuksen uhalla. Lisäksi inhimillinen toiminta voi olla moraalista monella eri tavalla. Rajoittavaksi tekijäksi nousee lopulta muiden ihmisten perusoikeudet, joita ei tule loukata. Pufendorfilla näitä perusoikeuksia ovat yksilölle kuuluvat vapaus alistus-suhteista, moraalinen ja fyysinen vapaus, elämä, toiminta, kunnia ja maine (Haakonssen 1996, 40). Locken perustavat oikeudet kytkeytyvät monitulkintaiseen omaisuuden käsitteeseen, jonka voidaan nähdä tarkoittavan yksilön henkeä, vapautta sekä omistuksia (Locke 1980, 66; ks. Poussa 1997, 31). Palaan tähän aiheeseen kappaleessa IV.7.1.

### 3.3. Luonnonoikeusperinne ja Rousseau

1700-luvulla huomio kiinnittyi yhä enemmän yksilön oikeuksiin; varsinkin republikaanisessa, tasavaltalaisessa perinteessä on ollut tavallista ajatella ihmisten olevan kykeneviä johtamaan itse itseään. Tämä edellyttää kuitenkin tuekseen kykyä muodostaa päteviä moraalisia arvostelmia. Myöhemmin sentimentalit perustivat moraaliarvostelmansa esimerkiksi moraalille aistille tai tunteelle. Ensi mainittua kantaa edusti Lordi Shaftesbury (1671-1713), jälkimmäistä Rousseau. On mielenkiintoista huomata, että antivoluntarismistaan huolimatta, sentimentaaliset näkemykset eivät olleet täysin vastakkaisia Locken ja Pufendorfin voluntaaristen näkemysten kanssa. Yhteys Jumalan tahtoon onnistuttiin säilyttämään liittämällä luonnolliset tunteet, ei vain ihmistä koskeviksi, vaan myös Jumalan tahtoon liittyviksi (Korkman 1998, 258, vert. Swenson 1999, 99-100).

Jean-Jacques Rousseau'n *Yhteiskuntasopimuksesta* julkaistiin vuonna 1762, 137 vuotta Grotiuksen pääteoksen jälkeen. Kuten todettua, kyseisellä aikavälillä Euroopan poliittisessa ja yhteiskunnallisessa sekä henkisessä ilmapiirissä tapahtui monenlaisia muutoksia. Uskonsotien päätyttyä uskonnolliset kysymykset liittyivät poliittisesti valtion sisäisiin vähemmistöuskontoihin. Tällöin sellaiset käsitteet kuin suvaitsevaisuus, vapaus ja tasa-arvo nousivat entistä vahvemmin esille. Samalla teoriat luonnonlaista saivat uuden sävyn 1600-luvun viimeisinä ja 1700-luvun ensimmäisinä vuosikymmeninä. Teorian tehtäväksi ei enää nähty pelkästään valtiollisen vallan perusteleminen ja oikeuttaminen, vaan myös yksilöllisten oikeuksien tunnustaminen. (Ks. Korkman 2001, 99-105.) Luonnollisesti yksilöllisten oikeuksien tunnustaminen merkitsi samalla rajojen asettamista valtiolliselle vallalle. Hieman kärjistäen, 1600-luvulla moraalit palveli politiikkaa, kun taas 1700-luvulla moraalin avulla pyrittiin asettamaan rajoja politiikalle (vert. Korkman 1998, 255).

1700-luku, Rousseau'n oma aikakausi, on jäänyt historiaan eritoten valistuksen vuosisatana. Toisinaan Rousseau luetaan osaksi valistuksen sisäistä kritiikkiä, toisinaan taas romantiikan aikakauden edustajaksi. Kummallekin vaihtoehdolle löydetään perusteluja. Monet Rousseau'n näkemyksistä voidaan nähdä olevan suoranaissessa ristiriidassa valistuksen tavoitteiden kanssa. Vastaavasti tunteiden perustavan roolin korostaminen viittaa jo myöhempään romantiikan aikaan. Rousseautta ei voi kuitenkaan syyttää liiasta yksiselitteisyydestä näissä asioissa; hän ei suinkaan tuomitse valistuksen projektin kaikkia puolia, saati sitten näe järkeä alati tunteiden orjaksi<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> *Uusi Heloise* nimisessä romaanissaan Rousseau kirjoittaa, "(...) sydämemme pettää meidät tuhansin tavoin ja sen toiminnan motiivit ovat aina epäilyttäviä, mutta järki tavoittelee vain sitä mikä on hyvää ja sen säännöt ovat varmoja, selkeitä ja helppoja toteuttaa (...)"(Rousseau 1997, 305; (...) for the heart deceives us in a thousand ways and acts only on a principle that is always suspect; but reason has no end save what is good; its rules are sure, clear, easy in the

Tartunkin seuraavassa kappaleessa haasteeseen ja kysyn oliko Rousseau enemmän valistusfilosofi vai jo hämmöttävän romantiikan aikakauden edustaja? Samalla pyrin tekemään näkyväksi sitä, miten valistuksen ja romantiikan aikakausien ajatustavat vaikuttivat Rousseauin filosofiseen tuotantoon.

#### 4. Rousseau – romantikko vai valistusfilosofi?

Luonnonoikeusteoreetikkojen tavoin myös Rousseaut voidaan tarkastella ikään kuin oman aikansa lapsena. Edeltäviin ajattelijoihin verrattuna Rousseauin asema ei kuitenkaan ole yhtä yksiselitteinen. Tarkastelutavoista ja pyrkimyksistä riippuen Rousseau luetaan toisinaan osaksi valistuksen sisäistä kritiikkiä ja toisinaan taas Romantiikan aikakauden airueksi. Siitä huolimatta, että kummallekin vaihtoehdolle löydetään hyviä perusteluja, on yhden ajattelutavan korostamisella omat vaaransa; Rousseauin filosofia saattaa tällöin tarpeettomasti yksinkertaistua. Voidaankin sanoa, että näkemykset, joiden mukaan Rousseau olisi valistuksen eri puolien kaikkalainen kriitikko ovat yhtä harhaanjohtavia kuin väitteet Rousseauista tunteiden ja mielikuvituksen varauksettoman ihailijana. Rousseauista piirretyt karikatyyrit eivät ylipäänsä kestäkään historiallista tarkastelua. Kaukaa viisaita olivatkin tässä mielessä Rousseauin aikalaisten kuvaukset, joiden mukaan Rousseauilla sanotaan olleen sekä filosofin mieli että runoilijan sielu (ks. esim. Cranston 1983, 136). Tarkastelen seuraavassa lyhyesti Rousseauin asemaa valistuksen ja romantiikan aikakausien ajattelutapoja vasten. Ennen tätä, on paikallaan katsoa kuinka Rousseau itse hahmottaa järjen ja tunteen välisen jännitteen omassa toiminnassaan. Hän kirjoittaa *Tunnustuksissaan* seuraavasti:

”Kaksi melkein aivan vastakkaista ominaisuutta on minussa yhtyneenä, vaikkakin voi käsittää millä tavoin: hyvin tulinen temperamentti, väkevät, rajut intohimot, ja toiselta puolen hitaasti muodostuvat, vaivoin selviävät, aina vasta liian myöhään mieleeni johtuvat ajatukset. Voisi luulla, että sydämeni ja järkeni eivät ole saman yksikön osia. Tunne tulee ja täyttää sieluni nopeampana kuin salama; mutta se ei valaise minua, se polttaa minua ja häikäisee minut. Tunnen kaiken, mutta en näe mitään. Innostun helposti, mutta järkeni ei ole nopsa; minun täytyy olla levollisella mielellä voidakseni ajatella.”<sup>18</sup>

---

conduct of life (...); suomennos ML.) Kun taas *Émile* -teoksessa hän sanoo seuraavaa, ”Liiankin usein järki meidät pettää, ja meillä on täydellinen oikeus olla sen neuvoja seuraamatta. Mutta omatunto ei petä koskaan, se on ihmisen oikea opas; se on sielulle samaa mitä vaisto on ruumiille.” (Rousseau 2009, 449; Too often reason deceives us. We have acquired only too much right to challenge it. But conscience never deceives; it is man’s true guide. It is to the soul what instinct is to the body (...); suomennos 576.)

<sup>18</sup> ”Two almost incompatible things are joined in me without me being able to conceive how: a very ardent temperament, lively impetuous passions, and ideas that are slow to be born, confused, and that never offer themselves until after the event. One would say that my heart and my mind do not belong to the same individual. Feeling comes to

#### 4.1. Valistus ja Rousseau

Valistuksen tarkka määrittelyminen on osoittautunut ajan saatossa yllättävän vaikeaksi. Historiallisessa katsannossa valistuksella viitataan yleensä 1700-luvulla erityisesti Saksassa, Isossa-Britanniassa ja Ranskassa vaikuttaneeseen ajanjaksoon, jossa korostetaan inhimillisen järjen käytön merkitystä ihmistä vapauttavana voimana ja joka pitää sisällään voimakkaan optimistisen ajatuksen ihmiskunnan kehityksestä. Immanuel Kantin kuuluisan näkemyksen mukaan valistus on ihmisen kasvamista ulos hänen itse itsellensä aiheuttamastaan alaikäisyyden tilasta (Kant 1995, 77). Aikaisemmat tiedolliset auktoriteetit, eritoten kirkko ja absolutistinen valtio, jonka tukipilari kirkkokin oli, joutuivat valistuksen aikana vastaamaan autonomisen järjen taholta esitettyyn kritiikkiin (Koivisto 1995, x).

Voidaan sanoa, että valistuksen aikakausi löytää ja rakentaa oman kontrastinsa keski-ajasta. Ajasta, jonka valistuksen aikakauden edustajat tahtoivat nähdä jopa korostetun synkkänä. Tämä katolisen kirkon hallitsema ajanjakso näyttäytyi valistuksen ajan ihmisille aikana, jolloin inhimillinen järjen käyttö oli alistettu kirkon tarjoamalle dogmatiikalle. Osaksi tästä syystä, valistusta on pidetty tuona historiallisen aikana, jolloin järjen valo ensimmäistä kertaa levittäytyy koko ihmiskunnan ylle (vert. McGrath 1996, 229). Kantin kuuluisa lausahdus *Sapere Aude! Käytä rohkeasti omaa järkeäsi*<sup>19</sup>, haluaakin korostaa inhimillisen järjenkäytön merkitystä ihmistä vapauttavana voimana (ks. Kant 1995, 77). Mikään inhimillinen elämänkenttä ei enää voinut jättäytyä sivuun kriittisen järjen tarkasteluilta. Valistus on toisinaan jopa samastettu periaatteeseen, joka pyrkii luopumaan kaikesta, mikä estää tiedon järjestelmää laajentumasta tuntemattoman kustannuksella (Ikonen 2010, 37). Valistus voidaan siis nähdä, sekä eräänlaisena sivistämis- ja opettamisprojektina, että myös pyrkimyksenä emansipaatioon (Manning 2006, 9). Ajatus kaikille ihmisille yhteisestä autonomisesta järjestä loi pohjan näkemykselle ihmisestä oman itsensä sekä hänen luomakuntansa herrana<sup>20</sup>.

---

fill my soul quicker than lightning, but instead of enlightening me its sets me on fire and dazzles me. I feel everything and I see nothing. I am fiery but stupid: I need to be cool in order to think.” (Rousseau 1998b, 95; suomennos 80.)

<sup>19</sup> Sanatarkasti käännettynä Kantin lausahdus kuuluu ”Uskalla olla viisas!”

<sup>20</sup> Voidaan melko perustellusti väittää, että tapa jolla järki ymmärrettiin valistuksen aikana oli poikkeuksellinen koko ihmiskunnan historiassa. Jos vielä luonnonoikeusperinteen aikana korostettiin ihmisen järjenkäytön alisteisuutta suhteessa jumalalliseen järkeen, niin valistuksen myötä inhimillinen järki nähtiin lähes kaikkivoipana kykynä. Oman näkemykseni mukaan kyse oli laadullisesta eroavaisuudesta. Bertrand Russell (1872-1970) kuvailee tätä uutta katsantotapaa havainnollisesti *Länsimäisen filosofian historiassaan*: ”Henkisen katsomustapansa puolesta uusi aika alkaa seitsemännellätoista vuosisadalla. Ainoakaan renessanssiajan italialainen ei olisi tuntunut Platonista tai Aristoteleesta käsittämättömältä; Luther olisi saanut Tuomas Akvinolaisen kauhistumaan, mutta tämän ei olisi ollut

Valistusfilosofoille järki oli ihmisen universaali intellektuaalinen kapasiteetti potentiaalisesti, mutta ei useinkaan toteutuneena (Koivisto 1995, xii). Kuten luonnonoikeusteoreetikkojen, esim. Tuomas Akvinolaisen kohdalla myös valistuksesta voidaan löytää jännite, joka rakentuu yleisen ja yksilöllisyyden välisestä dialektiikasta. Siitä huolimatta, että järki ajatellaan valistuksessa yksilön henkilökohtaiseksi järjeksi, pitää se sisällään eräänlaisen universaalisuushaasteen tai -odotuksen (Koivisto 1995, xiii). Yhtäläisyyksistään huolimatta, Tuomaan ajattelutapa oli kuitenkin lähtökohdiltaan keskiaikainen, jonka johdosta se eroaa radikaalisti valistuksen ajan tarkastelutavoista. Toisin kuin oli asianlaita keski-ajalla, maallisen tai hengellisen auktoriteetin mahtisana ei enää kelvannut valistuksen aikana tiedon kriteeriksi. Valistuksen keskeisen ajattelutavan mukaan, valistunut ihminen on kykeneväinen asettamaan kriteerit omalle toiminnalleen. Ts. valistuksessa ihminen nähtiin vapaana olentona, joka kykeneväisenä autonomiseen järjenkäyttöön, pystyy myös asettamaan kriteerit omaksumalleen tiedolle. Tästä johtuen, tiedon arvonimi voitiin antaa vain sellaisille asioilla, jotka olivat periaatteessa kaikkien valistuneiden henkilöiden löydettävissä (vert. Koivisto 1995, xiii).

Rousseau'n varhaisfilosofian välitön tausta on löydettävissä 1700-luvun Ranskasta ja siellä vallinneesta valistuksen ajan hengestä. Astuessaan ensimmäistä kertaa Pariisiin syksyllä 1741 Rousseau kohtasi ympäristön, jolle ei löytynyt vertaistaan muualta Euroopasta. Siinä missä Versailles, tuohon aikaan vielä aristokraattinen yhteiskunta, korosti tradition ja perinteen merkitystä, oli Pariisi jo aivan toista maata. (Cranston 1983, 154, 156.)

“1700-luvun kontekstissa, Pariisi on oma lukunsa. *Filosofoille*, jotka tervehtivät tieteiden ja taiteiden kehittymistä lämmöllä, Pariisi oli symboli modernin miehen saavutuksista, todiste hänen ylemmydestään suhteessa antiikkiin, sekä intellektuellien kohtauspaikka. Aivan kuten antiikilla oli ollut Roomansa, Valistuksella oli Pariisi.”<sup>21</sup>

Menestyvä, varakas, muutoshaluinen, edistysmielinen ja porvarillinen Pariisi tarjosi runsaasti mahdollisuuksia lahjakkaille ja innokkaille nuorille miehille, jotka janosivat menestystä. Rousseau oli yksi heistä. Hän oli tullut Pariisiin tullakseen kuuluisaksi. Tässä mielessä Rousseau ei juuri eronnut lukuisista muista Pariisiin tuohon aikaan matkanneista nuorista miehistä, joiden tavoitteet

---

vaikea ymmärtää häntä. Seitsemäntoista vuosisadan tilanne on toisin: Platon ja Aristoteles, Akvinolainen ja Occam eivät olisi ymmärtäneet Newtonia ensinkään.” (Russell 1967a, 45.)

<sup>21</sup> ”In the eighteenth-century context, Paris is a special case. For the *philosophes* who greeted the progress of arts and sciences with enthusiasm, Paris was the symbol of the achievements of modern man, the proof of his superiority to the ancients, and the meeting place of the intelligentsia. Just as Antiquity had Rome, the Enlightenment had Paris.” (Kylmäkoski 2000, 118; painotukset alkutekstissä; suomennos ML.)



olivat ennen muuta maallisia. ”Maine ja mammona” olivat ne kaksi asiaa, joita myös Rousseau tavoitteli. Ja aivan kuten lukuisat muutkin ”filosofeiksi” itseään kutsuvat nuoret miehet, myös Rousseau janoi ympäröivän yhteiskunnan tunnustusta<sup>22</sup>. Rousseau-historioitsioiden mukaan Rousseau henkilökohtaiset maalliseen menestykseen liittyvät tavoitteet koskivat nimenomaan ympäröivän yhteiskunnan tarjoamaa hyväksyntää, ei niinkään sen mahdollistamaa varallisuutta. Onkin merkillepantavaa, että omaisuudella ja varallisuudella näyttää olleen Rousseaulle itselleen korkeintaan vain välillistä merkitystä<sup>23</sup>. (Cranston 1983, 156.)

Sen sijaan yhteiskunnallisella tasolla varallisuuden lisääntymisellä oli ollut kauaskantoisia seurauksia. Pariisiin oli syntynyt kokonaan uusi, ylhäisistä naisista koostunut yhteiskuntaluokka, jonka lisääntynyt vapaa-aika ja varallisuus mahdollistivat sen itsensä laaja-alaisen sivistymisen. Kysyntä loi tarjontaa ja uusi yhteiskunnallinen tilanne synnytti myös kokonaan uudenlaisen ihmistyyppin; intellektuellit tai filosofit olivat tulleet muotiin (ks. Cranston 1983, 271). Sanaa ”filosofi” käytettiin valistuksen aikana hyvin väljässä merkityksessä<sup>24</sup>. Akateemisen arvon sijaan filosofi tarkoitti pikemminkin tieteistä, taiteista tai ylipäänsä kulttuurista kiinnostunutta intellektuellia (ks. Lähde 2008, 63). Valistuksen ajan filosofit olivatkin usein pikemmin Voltairen (1694-1778) kaltaisia intellektuelleja, kuin Hobbesin ja Rene Descartesin (1596-1650) kaltaisia systemaattisia filosofeja (vert. Cranston 1983, 217).

Filosofin tehtävänä oli yhtä lailla sivistäminen kuin viihdyttäminenkin. Voltaire, joka oli tällaisen filosofin malliesimerkki, kirjoitti Ensyklopediaan laatimassaan artikkelissa, että siinä missä 1700-luvun alkupuolella valistusfilosofeja ei vielä hyväksytty yhteiskuntaan, olivat he nyt tulleet sen

---

<sup>22</sup> Rousseauin oman kokemuksen mukaan hänen hyödyllisyytensä yhteiskunnan silmissä liittyi siihen ainoaan asiaan, jossa hän koki olevansa lahjakas, eli musiikin säveltämiseen. Ammatillisessa mielessä, Rousseau näki itsellään olevan kolme eri mahdollisuutta. Hän voisi tehdä uransa musiikin parissa, toimia yksityisopettajana tai toimia jonkin tärkeän henkilön sihteerinä. (Cranston 111, 115.)

<sup>23</sup> Rousseauin filosofian alaan luettavien teosten lisäksi niin Rousseauin kirjoittama ns. omaelämäkerta, *Tunnustuksia* ja hänen käymänsä kirjeenvaihto, kuin aikalaisten kuvailutkin antavat syyn olettaa, että Rousseauin tuntema vastenmielisyys varallisuutta ja omaisuutta kohtaan oli luonteeltaan henkilökohtaista. Rousseauin kirjoituksista löytyy myös lukuisia kohtia, jotka heijastelevat suoranaista inhoa rahaa ja muita omaisuuden konkreettisia muotoja kohtaan. ”Mitä tahansa tapahtuukin, toivon etten koskaan likaa käsiäni rahassa.” kirjoitti nuori Rousseau profeettallisesti jo uransa alkuvaiheessa, eikä mainetta saavuttaneen Rousseauin mieli juuri ollut muuttunut: ”Älkää onnitelko minua minun omaisuudestani (...) Koskaan en ole ollut niin onneton kuin olen ollut tultuani rikkaaksi.” (Cranston 1983, 139, 250; “Whatever happens, I hope never to soil my hands with the money.”, “Don’t congratulate me on my fortune (...) Never have I been so miserable as I am since I have become rich.”; suomennos ML.) (Ks. myös Cranston 1983, 37, 126, 251, 257, 26.)

<sup>24</sup> Antiikin aikainen näkemys filosofista ”totuuden rakastajana” tai ”tiedon ystävä” sai valistuksen aikana rinnalleen myös toisenlaisen käsityksen filosofista. Joillekin filosofi saattoi tarkoittaa komediasta tuttua hahmoa, originaalia, epäsosiaalista ja äreää miestä, jonka ajatukset kulkivat omia polkujaan. Kirja-alan kategoria ”filosofinen” saattoi puolestaan tarkoittaa yhtä hyvin argumentatiivista, kuin yleensä epäilyttävää ja uskallettua, joko yhteiskunnallista tai pornografista tekstiä. (Ikonen 2010, 72.)

välttämättömäksi osaksi. Jos aikaisemmin syntyperä ja yhteiskunnallinen luokka olivat olleet salonkikelpoisuuden määrääviä tekijöitä, niin nyt tilanne oli toinen. Ylhäisten naisten ylläpitämiin hoveihin pääseminen edellytti pääsääntöisesti kahta asiaa; oli osattava puhua ja oli tullut julkaista jotain mielenkiintoista. Ts. hoveissa tyyli oli kaikki kaikessa. Vaikka kirjoittamattomat säännöt vielä sääntelivätkin voimakkaasti keskustelujen ulkoisia muotoja, olivat keskustelujen aiheet sinänsä jo vapaasti valittavissa. (Cranston 1983, 271, Ikonen 2010, 249-250.)

1700-luvulla kannettiin syvästi huolta oppineisuuden maailman vieraantumisesta ympäröivästä todellisuudesta. Tämä tuli hyvin esiin ajan kirjoituksissa. Esseessään *Esseiden kirjoittamisesta* David Hume (1711-1776) kirjoittaa:

”Oppineiden erottuminen seurallisesta maailmasta näyttää olleen edellisen ajan suuri virhe, ja sillä on pakostakin ollut varsin huono vaikutus sekä kirjoihin että seuranpitoon. Sillä mitä mahdollisuuksia on löytää rationaalisten olentojen ajanvietteeksi soveliaita keskustelunaiheita, ellei joskus voi turvautua historiaan, runouteen tai politiikkaan tai ainakin filosofian ilmeisimpiin periaatteisiin? Täytyykö kaiken keskustelumme olla jatkuvaa tarinaniskentää, juoruamista ja joutavia huomautuksia? (...) Tämähän merkitsisi sitä, että seurassa vietetty aika olisi paitsi kaikkea muuta kuin viihdyttävää myös elämämme hyödyttömin osa. Toisaalta oppineisuus on kärsinyt suuresti siitä, että se on suljettu collegeihin ja kammioihin sekä eristetty maailmasta ja hyvästä seurasta. (...) On syytä toivoa, että tämä niin onnellisesti alkanut oppineen seurallisen maailman liitto yhä vahvistuisi osapuolten yhteiseksi eduksi. Tämän päämäärän edistämiseksi en tiedä parempaa keinoa kuin sellaiset esseet kuin nämä, joilla pyrin viihdyttämään yleisöä. (Hume 2006, 27-29.)

Moses Mendelssohn (1729-1786) jatkaa Humeen viitoittamalla tiellä. Kirjoituksessaan *Kysymyksestä: Mitä valistaminen tarkoittaa?* hän jakaa sivistyksen kulttuuriin ja valistukseen. Edellinen edustaa käytäntöä, jälkimmäinen teoriaa. (Mendelssohn 1995, 71) Yhtä lailla kuin Hume, Mendelssohn toivoo näiden kahden yhdistymistä. Tavoitteena on saavuttaa tasapainoinen tila ihmisenä olemisen (valistus) ja kansalaisena olemisen (kulttuuri) välillä:

”Valistuksen väärinkäyttö heikentää moraalista tunnetta. Se johtaa *sydämettömyyteen, egoismiin, uskonnottomuuteen ja anarkiaan*. Kulttuurin väärinkäyttö johtaa *heikentyneeseen, tekopyhyyteen, velttouteen, taikauskoon ja orjamaisuuteen*. Missä valistus ja kulttuuri käyvät yhtä jalkaa, siellä ne ovat toinen toiselleen paras suoja turmeltumista vastaan.” (Mendelssohn 1995, 74-75, painotukset alkutekstissä.)

Kuten edellä jo todettiin, suvaitsevaisuus oli keskeinen teema 1700-luvun Ranskassa. Ensiksikin tämä tarkoitti sitä, että aiheesta kuin aiheesta voitiin keskustella, kunhan se vain tapahtui mielenkiintoisella ja viihdyttävällä tavalla. Esimerkiksi kirkon asema yhteiskunnassa oli yhä

riittävän vahva, jotta traditionaaliset ajatukset uskonnosta ja moraalista kelpasivat kritiikin kohteiksi<sup>25</sup> (Cranston 1983, 272). Mikään ei ollut pyhää, paitsi hovien kirjoittamattomat säännöt (Cranston 1983, 272). Toiseksi, keskustelukumppanin häpäisemistä ei katsottu hyvällä. Kaikki uudet ideat olivat tervetulleita, kunhan ne vain esiteltiin asianmukaisella tavalla. (Cranston 1983, 271.)

Edellä esiteltyä taustaa vasten voidaan pyrkiä ymmärtämään niitä syitä jotka mahdollistivat, oman todistuksensa mukaan, ylitsepääsemättömästä ujoudesta kärsineen Rousseau'n pääsyn osaksi oman aikansa hienoimpia seurapiirejä (ks. Cranston 1983, 149). Merkittävimpänä yksittäisenä tekijänä tähän voidaan pitää sitä, että Rousseau oli erilainen ja hänen ideansa olivat aikalaisilleen tuoreita. Hiomattomuus käytöstavoissa ja kömpelyys sosiaalisessa vuorovaikutuksessa voitiin myös antaa Rousseauille anteeksi; hänen sveitsiläinen taustansa oli yleisesti tiedossa ja se oikeutti hänen erilaisuutensa. Ja mikä ehkä tärkeintä, Rousseau ei ollut milloinkaan tylsä. Toisinaan hän saattoi ottaa hiljaisen sivustaseuraajan rooliin, toisinaan taas hänen suorapuheisuutensa saattoi tulla hänen keskustelukumppaneilleen yllätyksenä. Yhtä kaikki, kummatkin käyttäytymistavat olivat valituksen hengessä yhtä sallittuja. Näiden lisäksi, teennäinen keskustelu, tuo salonkien suurin rikos, oli jotain sellaista mistä Rousseaua ei voitu koskaan syyttää. (Cranston 1983, 161-162.)

Varsinaisesti osaksi valistuksen projektia<sup>26</sup> Rousseau tuli kirjoittaessaan artikkeleja – ranskalaisen valistuksen suurimpaan monumenttiin – Ensyklopediaan<sup>27</sup>. Diderotin ja d'Alembertin päätoimittama ensyklopedia oli ranskalainen vastaus valistuksen projektille. Ensyklopedia pyrki toteuttamaan käytännössä Francis Baconin asettaman ihanteen kaikkien tieteiden yhteensulautumisesta tarjoamalla yleiskatsauksen oman aikansa tieteellisestä tiedosta (Cranston 1983, 220). Taustalta löytyi sekä voimakas optimistinen tiedonihanne, että empiristien kannattama näkemys, jonka mukaan kaikki tosi tieto oli tieteellistä tietoa (Cranston 1983, 144, 221).

---

<sup>25</sup> César Chesneau Du Marsais (1676-1756) määritteli filosofin, Ensyklopediaan kirjoittamassaan artikkelissa, mainitun vastakkainasettelun pohjalta; ”Järkeä on samaa filosofille, mitä armo on kristitylle. Armo määrittelee kristityn ja järki filosofin toiminnan.” (The Encyclopedia of Diderot & d'Alembert; “Grace determines the action of the Christian; reason determines that of the philosopher. Reason is to the philosopher what grace is to the Christian.”; suomennos ML.)

<sup>26</sup> Historiallisessa katsannossa Rousseau oli kohdannut valistuksen maailman jo ennen Pariisiin saapumistaan, toimiessaan kotiopettajana Lyonissa. Lyonissa Rousseau tapasi myös ensimmäisen kerran Charles Bordesin, Condillacin sekä D'Alembertin, joilla kaikilla oli enemmän tai vähemmän merkittävä vaikutus Rousseau'n myöhempään filosofiaan. Kyseiseltä ajanjaksolta on myös peräisin Rousseau'n kirjoittama runo, joka Cranstonin mukaan osoittaa Rousseau'n olleen yhtä optimistinen teknologisen kehityksen suhteen, kuin hänen baconilaisen ajatusmaailman omaavat ystävänsäkin (Cranston 1983, 142, 144).

<sup>27</sup> *Encyclopédie ou dictionnaire raisonnable des sciences, des arts, et des métiers par une société de gens de lettres* käsitti yhteensä 17 teksti- ja 11 kuvaosaa, joista ensimmäinen julkaistiin vuonna 1751 ja viimeinen vuonna 1772. (Ikonen 2010, 54.)

Ensyklopedia ei ollut vain kokoelma tietoa, vaan paremminkin tiivistelmä kaikesta saatavilla olevasta tiedosta (Cranston 1983, 231). Kun vielä tosi tieto käsitettiin, baconilaisen empirismin nojalla, hyödylliseksi tiedoksi, antoi ensyklopedia pääpainon soveltaville tieteille, teknologialle ja manufaktuuri-teollisuudelle<sup>28</sup> (Cranston 1983, 231). Yksinkertaistaen, Ensyklopedia pyrki tarjoamaan uudenlaisen näkökulman ympäröivään todellisuuteen sekä uuden tavan organisoida kyseistä todellisuutta (Cranston 1983, 220).

D’Alembert ja Diderot lähtivät liikkeelle ajatuksesta, jonka mukaan ympäröivä todellisuus olisi valmiiksi järjestäytynyt kokonaisuus. Tämän johdosta inhimillinen tiedon katsottiin muodostavan ykseyden, koska se perustui luonnon syy- ja seuraussuhteiden mukaan järjestäytyneelle kokonaisuudelle (Ikonen 2010, 54). Havainnollistaakseen tiedon ykseyttä ensyklopedistit hyödynsivät sukupuun ja maailmankartan metaforia (Liite 1). Näennäisesti neutraali tapa kuvata tietoa puun rakenteen avulla piti kuitenkin sisällään voimakkaan arvolatauksen; tiede ja filosofia asetettiin teologian yläpuolelle. Teologia näyttäytyy ikään kuin järjen outona sivuhaarana, pitäen sisällään myös mustan magian. (Ikonen 2010, 57.)

Valistukselle tyypilliseen tapaan ensyklopedian laatijat eivät siis tyytyneetkään pelkästään ympäröivän todellisuuden selittämiseen, vaan he olivat myös kiinnostuneita tuon todellisuuden muuttamisesta. Ensyklopedia oli, joskin kätkeytyä, myös ideologinen teos. Siinä missä d’Alembert oli ennen muuta kiinnostunut ensyklopedian tieteellisestä puolesta, näkivät Diderot ja Rousseau Ensyklopedian vähintään yhtä tärkeäksi tehtäväksi yhteiskunnallisen vaikuttamisen. Erityisesti Diderot pyrki Ensyklopediassa haastamaan perinteisiä uskomuksia filosofiasta, moraalista ja uskonnosta (Cranston 1983, 231). Diderotin antama esimerkki teki vaikutuksen myös Rousseauhon, jolle Ensyklopedia tarjosi konkreettisen tilaisuuden saada tunnustusta ympäröivän yhteiskunnan silmissä (vert. Cranston 1983, 221-222). Rousseauin omakuva tuolta ajalta kuvastaakin tyypillistä valistusfilosofin ajattelutapaa,

”Mikään ei ole enempää vastakkainen itseni kanssa kuin minä itse; siksi olisikin hyödytöntä pyrkiä kuvailemaan luonteenlaatuaani millään muulla tavoin kuin moninaisuudella. Ailahtelevaisuuden ollessa niin tärkeä osa mielenlaatuaani, uskomukseni vaihtelevat hetkestä toiseen. Toisinaan olen ankea ihmisvihaaja, toisinaan taas haltioitunut yhteiskunnan

---

<sup>28</sup> Baconin teorian oivallus oli uudistaa tieteen periaatteita ja tiedon hankkimisen tapoja. Baconille ei enää kelpannut se Renessanssin aikainen näkemys, jossa ihmisen täydellistyminen perustui opiskeluun ja sisäiseen mietiskelyyn. Tiedon säilyttäminen tuli korvata tiedon tuottamisella, ihmisen sisäisen luonnon reflektoinnista tuli siirtyä ulkoisen luonnon hallitsemiseen ja muokkaamiseen. Skolastiikka ja aristotelismi saivat Baconin ajattelussa antaa tilaa empirismille ja induktiiviselle päättelylle. (Tomperi 2002, 82-83.) Teoksessaan *Uusi Atlantis* Bacon tiivistää oman näkemyksensä tieteen tehtävästä, ”Sen tarkoitus on ihmisen valtapiiriin laajentaminen ja tiedon soveltaminen kaikkeen mahdolliseen.” (Bacon 2002, 126.)

suloisuudesta ja rakkauden nautinnoista. Aikani olen ankara ja hurskas ... sitten taas muutun suoranaiseksi elostelijaksi ... sanalla sanoen, proteus, kameleontti ja nainen ovat kaikki vähemmän muuttuvaisia olentoja kuin minä.”<sup>29</sup>

Toisaalta Rousseauun ajattelutavan voidaan nähdä ennakoivan myös hänen jo piankin kokemaansa ulkopuolisuutta. Rousseau tuli yhä enenevässä määrin tietoiseksi omasta erilaisuudestaan ja omasta asemastaan yhteiskunnan silmissä. Kalvinistisesta Genevestä lähtöisin ollut Rousseau ei lopulta koskaan tuntenut oloaan kotoisaksi sekularisoituneiden valistusfilosofien keskellä. Voidaankin perustellusti väittää, että Rousseauun henkilökohtaisessa elämässään kokema ulkopuolisuuden tuntemus on vaikuttanut voimakkaasti myös hänen filosofiaansa. Leo Damroschin kirjoittaman teoksen eräs pääväite onkin, että koko Rousseauun filosofia voidaan nähdä seurauksena hänen kokemastaan sisäisestä jännitteestä<sup>30</sup> (Damrosch 2005, 4, 214, 216).

---

<sup>29</sup> ”Nothing is more unlike myself than myself; that is why it would be useless to attempt to define my character by anything other than variety; mutability is so much part of my mind that my beliefs alter from one moment to the next: sometimes I am a sombre misanthrope, at others I am intensely happy amid the charms of society and pleasures of love. At one time I am austere and pious ... then promptly I become a candid libertine ... In a word, a protean, a chameleon and a woman are all of them creatures less changeable than I.” (Cranston 1983, 219; suomennos ML.) Rousseauun esittämä omakuva ei ollut harvinaislaatuinen valistusfilosofien keskuudessa. Diderot kuvaa Rameun veljenpojassa teoksensa pääosan esittäjää, valistusfilosofia seuraavasti, ”Istuessani eräänä iltapäivänä jälleen siellä, katsellen ututterasti, puhuen harvoin ja kuunnellen niin vähän kuin mahdollista, minua kääntyi puhuttelemaan muuan mies, jota eriskummallisempaa Jumala tuskin on tähän maahan luonut, niin aulis kuin Hän tässä suhteessa onkin ollut. Hän oli ylevyyden ja halpamaisuuden, terveen järjen ja mielettömyyden seos. On ilmeistä, että kunniallisuuden ja lurjusmaisuuksien käsitteet ovat perin kummallisesti sotkeutuneet hänen päässään, sillä hän osoittaa luonnon hänelle suomia hyviä ominaisuuksia niillä ylpeilemättä ja sen lahjoittamia paheita niitä häpeämättä (...) Mikään ei muistuta vähemmän häntä kuin hän itse. (Diderot 1970, 23-24.)

<sup>30</sup> Damroschin väite saa ainakin välillistä tukea Cranstonilta. Cranstonin mukaan Rousseauun yhteiskunnallisessa elämässä kokemat turhautumat omalta osaltaan johtivat hänet pohtimaan laajemmin yhteiskunnassa vallitsevaa epäoikeudenmukaisuutta. (Ks. Cranston 1983, 195.)

## 4.2. Romantiikka ja Rousseau

”Minulla on hyvin tuliset intohimot, ja niin kauan kuin ne minussa kuohuvat, kiivauteni on vertojaan vailla: en silloin tiedä mitään varovaisuudesta, en kunnioituksesta, en pelosta, enkä säadyllisyydestä; olen kyynillinen, julkea, rajua, pelkäämätön; ei sitä häpeää, joka minut pidättäisi, ei vaaraa, jota säikkyisin; paitsi siitä ainoasta, mikä minua kiinnostaa, en välitä enää mistään koko maailmassa. Mutta tuota kaikkea kestää vain hetken, ja seuraavana hetkenä vaivun masennuksiin.”<sup>31</sup>

Bertrand Russell puolestaan tarkastelee Rousseaut romantiikan aikakautta vasten. Myös Russell näkee Rousseun historiallisena hahmona, joka jo jossain määrin edusti olemassa olevia arvoja<sup>32</sup>. Russellin mukaan 1700-luvulla alkunsa saanut romanttinen liike oli laaja-alainen kulttuurinen ilmiö, jonka vaikutus filosofiseen ajatteluun tuli näkyviin erityisesti estetiikassa ja etiikassa. (Russell 1967b, 230.) Romantiikalle tyypilliseen tapaan tämä tarkoitti tunteiden ja mielikuvituksellisuuden korostamista järjen sijaan. Sopusointu, yhdenmukaisuus ja muodollisuus saivat antaa sijaa spontaanisuudelle, omaperäisyydelle ja moninaisuudelle. (Cranston 1997, 191.)

Järjellä annetut merkitykset muuttuivatkin selkeästi romantiikan aikakauden myötä. Vielä 1600-luvulla järki nähtiin tavallisesti barbaarisuuden vastavoimaksi; järjen symboloidessa kosmosta, barbaarisuuden voitiin nähdä ilmentävän kaaosta. Kuten on jo tullut aikaisemmin mainittua, 1600-luku oli uskonsotien leimaama aikakausi (ks. kpl II.3.). Grotiuksen ja Hobbesin aikana vallinnut sekasorron vaara sai ihmiset kunnioittamaan varovaa järkevyyttä ylimpänä hyveenä. Newtonin säännöllisestä kosmoksesta tuli eräänlainen hyvän hallituksen kuvitteellinen symboli. Rousseauin aikana tilanne oli kuitenkin jo selkeästi muuttunut. Ihmiset olivat väsyneet turvallisuuden korostamiseen ja he alkoivat janota kiihotusta. (Russell 1967b, 232.)

Ensimmäisiä viitteitä uudesta ajattelutavasta saatiin vuonna 1752, Ranskan ja Italian oopperoiden välille syntyneen kilpailutilanteen myötä. *Guerelle des Bouffons* -nimellä tunnettu vastakkainasettelu sai alkunsa Italian oopperan menestyksellisestä Ranskan vierailusta, joka oli omiaan asettamaan kyseenalaiseksi Ranskan oman oopperan yliverlaisuuden. (Cranston 1983, 275.)

---

<sup>31</sup> ”I have very ardent passions, and as long as they are disturbing me nothing equals my impetuosity; I know neither discretion, nor respect, nor fear, nor decorum; I am cynical, brazen, violent, intrepid: there is no shame that stops me nor danger that frightens me. Aside from the sole object that engages me the universe no longer means anything to me: but all this lasts only for a moment and the following moment throws me into annihilation.” (Rousseau 1998b, 30; suomennos 31.)

<sup>32</sup> Russell täsmentää näkemystään seuraavasti: ”Rousseau vetosi jo olemassa olevaan tunneherkkyyden palvontaan ja antoi sille alan ja laajuuden, jota sillä kenties ei olisi muuten ollut.” (Russell 1967b, 231.) Rousseau-tutkimuksessa on laajalti hyväksytty näkemys, jonka mukaan Rousseau hyödyntää omista teorioistaan suoraan häntä edeltänyttä filosofista traditiota. Usein Rousseauin varsinaiseksi ansioksi luetaan hänen tapansa työstää olemassa olevia ideoita uuteen, kenties paremmin aikaa kestävään muotoon. (Lehtonen 1918, 33, vert. Lähde 2008, 65.)

Esteettisessä katsannossa kyse oli yksinkertaisesti harmonian ja melodian välisestä vastakkainasettelusta. Siinä missä italialainen ooppera pyrki kaikessa yksinkertaisuudessaan miellyttämään kuulijaansa taitavilla melodioillaan, perustui ranskalainen ooppera taas monimutkaisempaan harmonian hyödyntämiseen (Cranston 1983, 278).

Ensyklopedistit, Rousseau etupäässä asettautuivat puolustamaan italialaista oopperaa, kun taas ranskalaisen ooppera sai puolestapuhujakseen Rameaun (1683-1764), kansainvälisestikin tunnustetun säveltäjän ja musiikkiteoreetikon. Rousseau, joka oli Rameauhun verrattuna itseoppinut musiikin harrastaja, onnistui kuitenkin haastamaan Rameaun näkemykset ohjaamalla keskustelun estetiikasta kohti metafysiikkaa. (Cranston 1983, 275, 280.) Alun perin puhtaasti esteettisiin näkemyksistä liikkeelle lähtenyt keskustelu laajeni lopulta koskemaan koko todellisuuden perimmäistä luonnetta; Rameaun edustama rationalismi sai vastaansa Rousseauin kannattaman ajattelutavan, joka tultiin myöhemmin tuntemaan romantiikan nimellä (Cranston 1997, 194).

Rameaun mukaan harmonisuus ei ollut pelkästään ensisijainen suhteessa melodiaan, vaan se ilmentää samalla myös koko todellisuuden perimmäistä luonnetta. Rameulle todellisuus oli rationaalinen kokonaisuus, joka oli perusluonteeltaan harmoninen. Kaikki tieteet pyrkivät Rameaun mukaan ilmentämään kyseistä harmoniaa, mutta koska musiikissa tämä on kaikkein selkeimmin nähtävissä, tulee sille antaa etusija muihin tieteisiin nähden. (Cranston 1983, 285.) Rousseau ei puolestaan voinut hyväksyä Rameaun näkemystä, jonka mukaan todellisuus olisi karteesiolaisen filosofian metafyyminen konstruktio. Rousseaulle todellisuus oli yksinkertaisesti luonto sellaisenaan. Yhtä lailla kuin Rameaukin, Rousseau etsi totuutta musiikista, mutta hänelle musiikki pyrki osaltaan ilmentämään ihmisen autenttista kokemusta. Ts. musiikki oli Rousseaulle kanava, jonka avulla ihminen pyrkii ilmentämään omaa sisäistä luontoaan ja melodia väline, jolla tämä inhimillinen kokemus välittyy ihmiseltä toiselle. (Cranston 1983, 285-286.) Hieman kärjistäen, siinä missä Rameaun näkemys edusti jo omana aikanaan vakiintunutta klassista tapaa hahmottaa todellisuutta, pyrki Rousseau tarjoamaan kuulijoilleen kokonaan uuden tavan tarkastella ympäröivää todellisuutta,

”Missä Rameau, karteesiolaiseen tapansa, peräänkuulutti yhtenäisyyttä, Rousseau oli tyytyväinen moninaisuuteen. Missä Rameau etsi musiikista matematiikan kaltaisia kiinteitä sääntöjä, Rousseau väitti, että musiikki oli logiikaltaan erilaista kuin matematiikka ja että musiikillisten tyylien tuli vaihdella kuten luontokin vaihteli. Melodian nerokkuus piili

sen mahdollisuudessa ilmaista sitä, mikä oli luonnollista, kun sen sijaan harmonia oli perusluonteeltaan keinotekoinen, inhimillisen mielen keksintö.”<sup>33</sup>

Samalla oopperoiden välinen kiista piti sisällään myös voimakkaan ideologisen jännitteen. Ranskalaista oopperaa ei pidetty niinkään kansallisena oopperana, vaan sen nähtiin pikemminkin ilmentävän traditionaalisuutta, autoritaarisuutta ja akateemisuutta. Ts. kaikkea sitä mitä ensyklopedistit vastustivat ranskalaisessa yhteiskunnassa. Ensyklopedistien silmissä ranskalaisen oopperan mahtipontisuus sekoittuikin Ranskan kuningaskunnan tukemiin arvoihin. Ranskalainen ooppera oli samaa musiikille, mitä Versailles’n arkkitehtuuri kuvataiteelle. (Cranston 1983, 277.) Vallitsevien taidearvojen kyseenalaistamiseen liittyi siis myös laajempia ideologisia pyrkimyksiä. D’Alembert puki sanoiksi muiden ensyklopedistien ajatukset,

”Vapaus musiikissa merkitsee vapautta tuntea, ja vapaus tuntea merkitsee vapautta toimia, ja vapaus toimia merkitsee valtion tuhoutumista; siis pitäkäämme ranskalainen ooppera sellaisena kuin se on mikäli toivomme valtiomme säilymistä – ja hillitkäämme laulamista mikäli emme halua puhevapauden seuraavan pian perästä.”<sup>34</sup>

Eräs romantiikan aikakauden kuvaavimmista piirteistä oli esteettisten standardien korostumisen utilitarististen sijaan. Viljavat maaseudut ja ammut lehmät korvattiin vaarallisilla rotkoilla, ukkossäillä ja merellisillä myrskyillä. Luonnon tarjoaman hyödyllisyyden ja harmonian sijaan korostettiin luonnon hyödyttömiä, tuhoavia ja jopa väkivaltaisia voimia (Russell 1967b, 233-234, vert. Cranston 1983, 345). Puhuttiin ylevyydestä (sublimi, ransk. sublime), joka aiheuttaa kokijassaan innoittavaa pelkoa. Esimerkiksi John Dennis (1657-1734) oli kertonut kuinka Alppien jylhät ja säännöttömät piirteet olivat herättäneet hänessä, niin nautinnollista kauhua, pelottavaa iloa, mutta myös ääretöntä mielihyvää. Ylevyyden tuottama nautinto on eräänlainen sekakokemus. Toisaalta ihminen tuntee yhtäältä oman pienuutensa, toisaalta suuruuden puuskan, jossa sielu kohoaa ja kokee itsensä arvokkaaksi; ikään kuin sielu olisi luonut sen, mikä sitä pienentää. (Ikonen 2010, 319.)

---

<sup>33</sup> ”Where Rameau, in his cartesian manner, demanded unity, Rousseau was content with variety; where Rameau looked for fixed rules in music as in mathematics, Rousseau claimed that music was logically different from mathematics and that musical styles must vary as nature varied. It was the genius of melody that it could express what was natural, whereas harmony was essential artificial, an invention of the mind.” (Cranston 1983, 286; suomennos ML.)

<sup>34</sup> ”For freedom in music implies freedom to feel, and freedom to feel implies freedom to act, and freedom to act means the ruin of states; so let us keep the French opera as it is if we wish to preserve the kingdom – and let us put brake on singing if we do not wish to have liberty in speaking to follow soon afterwards.” (Cranston 1983, 278; suomennos ML.)



Tietyissä mielessä myös Rousseau koki omassa elämässään vastaavanlaisen muutoksen. Palattuaan Pariisiin urbaanista kaupunkiympäristöstä Geneven vuoristomaisemiin vuonna 1754 Rousseau näki taideteoksen, joka oli tekevä häneen lähtemättömän vaikutuksen.

”Vain yksi kuva on koskaan tehnyt vaikutusta minuun minun elämäni aikana (...) Se on Poussinin maalaus the Great Flood. Katselin sitä kokonaisen tunnin ja enkä voinut lopettaa vaikka se täyttikin koko sieluni mitä voimakkaimmalla katkeruudella. Voisin tuntea koko luonnon kärsimyksen siinä. Se oli pitkään silmiäni edessä. En voinut pysyä samassa huoneessa tuon maalauksen kanssa; kuolevaisten suru olisi kukistanut minut.”<sup>35</sup>

Kyseessä oli Nicolas Poussinin maalaus *Winter, or the Flood* (Liite 2). Cranstonin mukaan Poussinin taideteos ei vain vaikuttanut Rousseauun tapaan tarkastella luontoa, vaan se tarjosi hänelle myös kokonaan uuden tavan ajatella moraalista ja estetiikasta (Cranston 1983, 344). Moraalin ja estetiikan läheinen suhde olikin hyvin tyypillinen romantiikan aikakauden ajattelijoille. Esimerkiksi Russellin mukaan romantikkojen moraalit johtui alun perin juuri esteettisistä vaikuttimista (Russell 1967b, 233). Tässä mielessä Rousseauun voidaan katsoa olleen tyyli puhdas romantiikan aikakauden edustaja.

Konkreettinen tapa tarkastella luontoa ohjasi myös niitä tapoja, joilla luonnosta pyrittiin hankkimaan tietoa. Nykytermein ilmaistuna, käsitykset estetiikasta ja etiikasta vaikuttivat myös tietoteoreettisiin näkemyksiin. Locken edustama empirismi, jossa tiedonhankinta perustui tutkimuksiin, kokeisiin ja todennettaviin faktoihin sai rinnalleen Rousseauun edustaman tarkastelutavan. Jälkimmäinen oli Locken kannattaman näkemyksen lähes täydellinen vastakohta. Rousseauun ajattelutavassa korostuva runollisuus ja tietynlainen mystisyys olivat juuri niitä tekijöitä, joista Locke pyrki omissa näkemyksissään pääsemään eroon (vert. Cranston 1983, 347). Russell kuvailee hienosti Locken ja Rousseauun välistä jännitettä ja historiallista merkitystä. Hän kirjoittaa vuonna 1946 julkaistussa *Länsimaisen filosofian historiassaan* Rousseauun viitaten:

”Hänen ajastaan alkaen ovat ne, jotka ovat katsoneet olevansa uudistajia, jakautuneet kahteen ryhmään, niihin, jotka ovat seuranneet häntä, ja niihin, jotka ovat seuranneet Lockeä. Toisinaan he ovat olleet yhteistyössä, ja on ollut useita yksilöitä, jotka eivät ole havainneet mitään ristiriitaa. Yhteensopimattomuus on kuitenkin tullut yhä ilmeisemmäksi. Nykyisenä aikana Hitler johtuu Rousseauista; Roosevelt ja Churchill johtuvat Lockeästä.” (Russell 1967b, 241.)

---

<sup>35</sup> ”There is only one picture that has ever affected me in my life, (...) It is Poussins painting of the Great Flood. I looked at it for a whole hour and could not leave it even though it filled my soul with the most intense bitterness. I could feel the whole nature suffering there. I had it for a long time in front of my eyes. Oh, I could not stay in a room with that painting: I should be overcome by a mortal sadness.” (Cranston 1983, 344; suomennos ML.)

Mistä Russellin mainitsema jännite saattaisi sitten johtua? Taustalta löytyy ajatus, jonka mukaan Rousseau'n filosofia rakentuu tiettyjä valistuksen muotoja vasten. Rousseau vastustaa brittiläiseen valistukseen ja sen ranskalaiseen radikaaliin muotoiluun kuuluvaa ajatusta ihmisestä, joka olisi luonnostaan soveltuvainen elämään yhteiskunnassa. Päinvastoin, yhteisöllinen elämäntapa ja siihen elimellisesti kuuluva omaisuuden käsite ovat Rousseau'n mukaan vieneet ihmiseltä hänen alkuperäisen viattomuutensa. (Swift 2006, 28-29, vert. Ikonen 2010, vi.)

Olen edellä tarkastellut Rousseaua toisaalta valistuksen ja toisaalta romantiikan kontekstissa. Vastakkainasettelun sijaan tarkoitukseni on ollut löytää niitä tekijöitä valistuksen ja romantiikan perinteistä, jotka näkyvät Rousseau'n filosofisessa tuotannossa. Rousseau hyödyntää sekä valistuksen että romantiikan mukanaan tuomia ideoita, mutta ei sattumanvaraisesti. Voidaan väittää, että Rousseau'n elämänkerta oli tietyssä mielessä kulkemista valistuksesta kohti romantiikkaa. Rousseau, joka saapui Pariisiin vuonna 1741, ajatteli monista asioista hyvin eri tavoin kuin Rousseau, joka palasi Geneveen vuonna 1754. Jos vielä vuonna 1750 julkaistu 1. kilpakirjoitus oli mahdollista tulkita valistuksen teemojen kautta, joko mielenkiintoisena ajatuskokeena tai yhteiskunnallisena reformina, niin jo vuonna 1753 Rousseau'n esittämät näkemykset tarjoavat hyvin vähän mahdollisuuksia vastaaville tulkinnoille.

”Uskon osoittaneeni, että ranskalaisessa musiikissa ei ole sen paremmin tahtijakoa kuin melodiaakaan, koska ranskan kieli ei sitä salli, että ranskalainen laulu on vain lakkaamatonta hälyä, joka on sietämätöntä mille tahansa korvalle, joka ei ole valmistautunut sitä kuulemaan, että sen harmonia on karkeaa ja vailla ilmaisuvoimaa ja vaikuttaa vain taitavasti rakennetulta täytteeltä, että ranskalaiset aariat eivät ole aarioita, että ranskalaiset resitatiivit eivät ole resitatiiveja, että ranskalaisilla ei ole, eikä heillä koskaan voikaan olla musiikkia, ja jos heillä joskus on, sen huonompi heille.”<sup>36</sup>

Paradoksaalisesti Rousseaua oli tullut ranskalaisen musiikin reformaattori, joka väitti että mikään reformi ei tosiasiallisesti ole mahdollista (Cranston 1983, 279). Juuri tämä kyseinen jännite oli oleellinen osa koko Rousseau'n filosofiaa (Bullard 2006, 44, 52). Kuten Cranston on todennut, valistuksen teemojen kritisoiminen oli jopa tylsistyttävän yleistä Rousseau'n aikana (Cranston 1997, 190-191, ks. myös Damrosch 2005, 216). Sen sijaan Rousseau, joka kritisoi valistuksen teemoja sen sisältä käsin, oli poikkeuksellinen ilmiö (Cranston 1997, 191).

---

<sup>36</sup> “I believe I have shown that there is neither measure nor melody in French music, because the French language does not permit it; that French song is only a continual clamour unendurable to any ear unprepared for it, that its harmony is crude and unexpressive and proclaims only a scholar's padding; that French arias are not arias, that French recitative is not recitative, that French have no music and cannot have any; and that if they ever do, it will be so much the worse for them.” (Cranston 1983, 282; suomennos ML.)

Käsillä oleva työni nouseekin osaltaan valistuksen ja romantiikan aikakausien luoman jännitteen pohjalta. Tulen seuraavaksi tarkastelemaan Rousseau'n 1. kilpakirjoitusta, kirjoitusta jonka Rousseau työsti samanaikaisesti ensyklopediaan laatimien artikkelien kanssa. Myöhemmin, luvussa V taas käsittelen 2. kilpakirjoitusta, jossa Rousseau oli jo selkeästi etäännyttänyt valistuksen teemoista. Tässä mielessä mielenkiintoisen, eräänlaisen rajapinnan muodostaakin Rousseau'n kilpakirjoitusten välillä käymä kirjeenvaihto, jossa tulee eksplisiittisesti näkyviin Rousseau'n ajatusrakennelmien kehittyminen ja ideoiden täsmentyminen.

### III Rousseau'n omaisuuskäsitteen muodostuminen

#### 1. Rousseau käännepöytä

Kesällä 1749 Rousseau'n kävellessään tapaamaan ystävänsä Diderotia, hän koki jotain joka oli muuttava hänen elämänsä. Alati sairastellut ja fyysiseltä rakenteeltaan heiveröisenä Rousseau joutui vähän väliä keskeyttämään matkantekonsa väsymyksensä vuoksi. Taukohetkiä varten Rousseauilla oli tapana pitää mukanaan matkalukemista. Eräs kävelymatka kohti Vincennesin linnaa jäi Rousseauille erityisesti mieleen. Rousseau muistelee tapausta tunnustuksissaan seuraavasti,

”Eräänä päivänä otin *Mercure de Francen*. Marssiessani ja lueskellessani sitä silmäni sattuiivat seuraavaan kysymykseen, jonka Dijonin akatemia oli ehdottanut seuraavan vuoden kilpikirjoituksen aiheeksi: *Onko tieteiden ja taiteiden edistyminen ollut omansa turmelemaan vai puhdistamaan tapoja*. Heti sen luettuani näin edessäni toisen maailman, ja minusta tuli toinen ihminen. (...) Koko senjälkeinen elämäni ja kaikki senjälkeiset onnettomuuteni olivat välttämättömänä seurauksena tuosta hetkellisestä hairahduksesta.”<sup>37</sup>

Rousseau oli tuolloin 38-vuotias. Hän oli tullut tunnetuksi, niin säveltäjänä, kuin *Ensyklopediaan* kirjoittamiensa artikkelien kautta. Nyt Rousseau oli tullut elämässään käännekohtaan. Hänellä itselläänkään tuskin oli kuitenkaan käsitystä siitä kuinka merkittäväksi hänen kokemuksensa muodostuisi, ja kuinka kauaksi se hänet lopulta veisi valistuksen periaatteista. Tätä hänen kokemansa eräänlaista haltioitumisen tilaa on usein verrattu kirkkoisä Augustinuksen (354-430) vastaavaan kokemukseen. Tosin siinä missä Augustinuksen kokemus johti hänet oivaltamaan ihmisluonnon syntyisyyden, oli Rousseau'n kokemus tässä mielessä hyvinkin toisenlainen (Damrosch 2005, 213). Kuuluisassa kirjeessään Malesherbesille Rousseau kirjoittaa:

”Oi, hyvä herra, jos vain joskus olisin ollut kykeneväinen kirjoittamaan edes neljänneksen siitä, mitä näin ja koin tuon puun siimeksessä, millä kirkkaudella olisin paljastanut yhteiskuntajärjestelmäämme (social system) liittyvät

---

<sup>37</sup> ”One day I took the *Mercury of France* and while walking and glancing over it I fell upon this question proposed by the academy of Dijon for the prize for the following year: *Has the progress of the sciences and arts tended to corrupt or purify morals?* At the moment of that reading I saw another universe and I became another man (...) All the rest of my life and misfortunes was the inevitable effect of that instant of aberration.” (Rousseau 1998b, 294-295; suomennos 179-180.)

ristiriitaisuudet, millä voimalla olisin osoittanut kaikki instituutioidemme väärinkäytökset, millä yksinkertaisuudella olisin todistanut, että ihminen on luonnostaan hyvä, ja että vain instituutiomme ovat tehneet hänet pahaksi.”<sup>38</sup>

Vain pieni osa kaikesta siitä mitä Rousseau koki tuolloin puun siimeksessä on hänen mukaansa päätynyt hänen kolmeen pääteokseensa: *Tutkielmaan tieteistä ja taiteista*, *Tutkielmaan ihmisten välisestä eriarvoisuudesta* ja *Émile* -kasvatusteokseen. Rousseauin oman todistuksen mukaan kaikki kolme teosta muodostavat yhden, erottamattoman kokonaisuuden. (Rousseau 1998a, 575.) Ainut asia, jonka Rousseau kuitenkin välittömästi kirjoitti ylös oli, ensimmäisestä kilpakirjoituksestakin löytyvä, Fabriciuksen pitämä puhe:

”Jumalani, mitä on tapahtunut niille olkikatoille ja talonpoikaissydämille, missä kohtuullisuudella ja hyveellisyydellä oli tapana asustaa. Mikä tuhoisa loistokkuus on vienyt voiton roomalaisesta yksinkertaisuudesta? Mikä on tämä vieras kieli? Mikä on tämä naismainen moraali? Mikä merkitys on näillä patsailla, näillä maalauksilla, näillä rakennuksilla? Mielipuolet, mitä olette menneet tekemään? Oletteko te, kaikkien kansojen valtiaat, tehneet itsestänne orjia niille miehille, jotka valloittitte? (...) Roomalaiset, kiirehtikää hävittämään nämä amfiteatterit, särkekää nämä marmoripatsaat, polttakaa nämä maalaukset, ajakaa tiehensä nämä orjat, jotka alistavat teidät ja joiden tuhoisat taiteet turmelevat teidät”<sup>39</sup>

Sen lisäksi, että Fabriciuksen puhe tiivistää hienosti 1. kilpakirjoituksen keskeisen teeman, se myös samalla paljastaa Rousseauin omaksuman uuden asenteen. Tämä uusi asenne, kuten Rousseau itsekin myöhemmin tuli oivaltamaan, haastoi koko valistuksen progressiivisen eetoksen sekä siihen elimellisesti liittyvän baconilaisen ajatustavan (Cranston 1983, 229).

On kuitenkin kyseenalaista kuinka pitkälle Rousseau tosiasiaa oli kehitellyt oman filosofisen ajatusrakennelmaansa laatiessaan *Tutkielmaa tieteistä ja taiteista*. Rousseau-tutkijoiden keskuudessa asiasta ei vallitse yleistä konsensusta (ks. Lähde 2008, 52-56). Niin *Tunnustuksissaan* kuin jo edellä mainitussa kirjeessään Malesherbesille, Rousseau käyttää termiä systeemi viitatakseen jo tuolloin olemassa olleeseen ajatusrakennelmaansa. Osa tutkijoista onkin hyväksynyt näkemyksen, jonka mukaan Rousseauilla olisi ollut jo 1. kilpakirjoitusta laatiessaan mielessään hänen koko filosofinen

---

<sup>38</sup> “Oh Sir, if I had ever been able to write a quarter of what I saw and felt under that tree, how clearly I would have made all the contradictions of the social system seen, with what strength I would have exposed all the abuses of our institutions, with what simplicity I would have demonstrated that man is naturally good and that it is from these institutions alone that men become wicked.” (Rousseau 1998a, 575; suomennos ML.)

<sup>39</sup> “Gods, what has become of those thatched roofs and those rustic hearths where moderation and virtue used to dwell? What disastrous splendor has succeeded Roman simplicity? What is this strange language? What are these effeminate morals? What is the meaning of these statues, these Paintings, these buildings? Madmen what have you done? Have you, the Masters of nations, made yourselves slaves of the frivolous men you conquered? (...) Romans, hasten to tear down these Amphitheatres, break these marble statues, burn these paintings, chase out these slaves who subjugate you and whose fatal arts corrupt you.” (Rousseau 1992a, 11; suomennos ML.)

systeminsä. Esimerkiksi Roger D. Masters on kannattanut näkemystä, jonka mukaan Rousseau pääteokset muodostaisivat yhtenäisen kokonaisuuden (Masters 1992, 200). Tällöin Rousseau teosten välillä havaittavat epäjohdonmukaisuudet on selitetty Rousseau hallitsemalla esoteerisella tekniikalla (Masters 1992, 200). Ts. Rousseau olisi näin muodoin tarkoituksella kätkenyt 1. kilpikirjoituksessaan osan filosofisesta systeemistään (Masters 1992, 200).

Oman näkemykseni mukaan, Rousseau ei voinut tuolloin paljastaa filosofista ajatusrakennelmaansa siitä yksinkertaisesta syystä, että hän ei vielä sitä itse tuntenut. Rousseau kirjoittama kirje Malesherbesille on laadittu vuonna 1762 ja *Tunnustuksensa* hän kirjoitti puolestaan pitkän aikavälin (kirj. 1766-1770) kuluessa elämänsä loppupuolella. Retrospektiivisessä tarkastelussaan Rousseau saattoi hyvinkin hyväksyä esittämänsä näkemyksen. Kuitenkin vuonna 1749 Rousseau eli vielä tiukasti keskellä valistuksen maailmaa ja alkoi vasta vähitellen tiedostamaan oman ulkopuolisuutensa ympäröivän yhteiskunnan silmissä. Kaikesta voimakkuudestaan huolimatta, Rousseau kokema reformi oli luonteeltaan asteittaista. Hän koki aluksi tunteella sen, minkä oli vasta myöhemmin kykeneväinen selittämään järjellään (vert. kpl II.4.). Rousseau asenne saattoi hyvinkin olla jo muuttunut, mutta hänen ns. filosofinen systeeminsä oli vielä rakenteilla<sup>40</sup>.

## **2. Kilpikirjoitus**

Masters ja Kelly jakavat Rousseau ensimmäisen diskurssin kahteen osaan: historialliseen induktioon ja tieteiden, taiteiden ja taitojen analyysin (Masters 1992, 14-15, ks. myös Dent 2005, 50). Pidän jakoa mielekkäänä ja käytän sitä myös omassa tarkastelussani.

### **2.1. Historiallinen induktio**

Kilpikirjoituksen ensimmäisessä osassa Rousseau ottaa tehtäväkseen todistaa kuinka tieteiden, taiteiden ja taitojen leviäminen on aina ollut yhteydessä kansakuntien moraalien rappeutumiseen. Kirjallisen kulttuurin leviäminen on luonut pohjan tieteiden yleistymiselle, joka on puolestaan suunnannut huomion pois hyveistä.

Rousseaulle tärkeät moraaliset hyveet, isänmaanrakkaus ja rohkeus, tekevät hänelle mahdolliseksi moraalien historiallisen kehityksen tarkastelun<sup>41</sup>. Kulttuurisesti kehittyneet valtiot ovat olleet läpi historian alttiita vähemmän kehittyneiden valtioiden suunnalta tulleille valloittamispyrkimyksille. Niin Egyptin, Kreikan, kuin Konstantinopolin tarinat ovat tästä esimerkkejä. Vastaavasti taas ne valtiot (kuten Rousseau suuresti ihaili Sparta), jotka ovat tietoisesti pyrkineet ehkäisemään tieteiden, taiteiden ja taitojen leviämistä ovat säilyneet hyveellisinä ja koskemattomina. Sama lainalaisuus on Rousseau mukaan löydettävissä myös hänen omasta ajastaan, sillä mikäli tieteet kykenisivät elävöittämään moraalialueita, olisivat esimerkiksi kiinalaiset, eivät vain viisaita, vaan myös vapaita ja voittamattomia (Rousseau 1992a, 8).

Tieteet ja taiteet ohjaavatkin kohti elämäntapaa, joka on veltostunut ja paikallaan pysyvää. Isänmaanrakkaus tai rohkeus ei muodosta kansalaisten keskuudessa keskeisiä intressejä. Hyveelliset teot korvautuvat hyveellisellä tiedolla, todellinen filosofia saa tehdä sijaa filosofin arvonimelle (Rousseau 1992a, 5-7).

Eronteko todellisen ja näennäisen filosofian välillä antaa Rousseaulle myös mahdollisuuden kritisoida oman aikansa filosofeja, kuin myös esittää oman käsityksensä filosofian luonteesta. Tässä kohdin Rousseau seuraa suoraan antiikin aikaisen esikuvansa jalanjälkiä. Sokrates (470/469-399), jonka pitämää puolustuspuhetta Rousseau hyödyntää kilpikirjoituksessaan, paheksui myös aikalaisiaan hyveellisyyden unohtamisesta (Rousseau 1992a, 9-10, vert. Platon 1999, 14-15). Kumpikaan filosofeista ei myöskään arvosta tietoa sinänsä, vaan katsovat tiedon arvon riippuvan sen kyvystä tuottaa hyveellisyyttä<sup>42</sup>.

Asioiden ja ideoiden opettaminen muille ihmisille ei voi olla Rousseau mukaan filosofian varsinainen päämäärä. Rousseau liittäkin toisiinsa filosofisen totuuden ja henkilökohtaisen teeskentelemättömyyden. Vain ajattelija, joka on rehellinen itselleen voi Rousseau mukaan saavuttaa totuuden<sup>43</sup> (Grimsley 1973, 8). Vaikuttaakin siltä, että Rousseau pitää ihmisen olemusta

---

<sup>41</sup> Sotilaallisella kyvykkyydellä on Rousseaulle ennen kaikkea välillistä merkitystä, sen avulla hän saattaa tarkastella yhteiskunnan moraalista tilaa. Rousseau uskoi sotilaallisten kyvykkyyden toimivan hyvänä mittarina ihmisten välisestä lojaalisuudesta sekä heidän halustaan auttaa kaltaisiaan. (Dent 1988, 38.) Tietystä mielessä moraalisuus merkitsi nähdäkseen Rousseauin varhaistuotannossa yhteisöllistä elinvoimaisuutta ja hyveellinen toiminta oli toimintaa, joka edesauttoi yhteisön säilymistä.

<sup>42</sup> Rousseauin oli Sokrateen lailla kiinnostunut nimenomaan onnellisuudesta, hyveestä, velvollisuudesta ja vapaudesta. Sen sijaan, tietoteorian, metafysiikan ja logiikan teemat, jotka olivat filosofian keskiössä jo Rousseauin aikana, saavat hyvin vaatimattoman roolin hänen filosofiassaan. (Dent 1988, 14.)

<sup>43</sup> Rousseauin ajatuksen näennäinen helpous kätkee sisäänsä periaatteellisen ongelman. Inhimillisen järjen turmeltuminen yhdessä kulttuurisen rappion kanssa johtavat tilanteeseen, jossa totuuden ja valheen erottaminen toinen

eräänlaisena työvälteenä, jonka turmeltumattomuus toimii edellytyksenä todellisuuden perusluonteen ymmärtämiselle (vert. Grimsley 1973, 9). Näin ollen, Rousseau toteaaakin kilpikirjoituksessaan, että todellinen filosofia perustuu yksilön kykyyn kuunnella omaa sydämen ääntä, sen lakeja sekä omaatuntoa,

”Oi hyveellisyys! Yksinkertaisten sielujen taivaallinen tiede, ovatko niin monet vaikeudet ja valmistelut tarpeellisia, jotta voisimme tuntea sinut? Eivätkö sinun periaatteesi ole kaiverretut kaikkien sydämiin, ja eikö sinun lakiesi tuntemiseksi riitä että tunnemme itsemme ja että kuuntelemme omaa, intohimoista vapaata omaatuntoamme? Se on todellista filosofiaa (...)”<sup>44</sup>

## 2.2. Tieteiden ja taiteiden analyysi

N. J. H. Dent on todennut, että Rousseauin historiallisessa tarkastelussaan löytämät yhteydet moraalisuuden ja oppineisuuden asteen välillä eivät vielä täytä kausaalisuuden vaatimuksia<sup>45</sup> (Dent 1992, 96). Kilpikirjoituksen toinen osa pyrkii vastaamaan näihin vaatimuksiin selittämällä tarkemmin tieteiden, taiteiden ja taitojen olemusta, sekä niiden taustalla vaikuttavia tekijöitä.

Rousseauin käsitys tieteiden synnystä eroaa tavanomaisesta; tähtitiede on syntynyt taikauskosta, kaunopuheisuus kunnianhimosta, vihasta, imartelusta ja valheellisyydestä, geometria ahneudesta, fysiikka uteliaisuudesta, moraalifilosofia inhimillisestä ylpeydestä. Ylipäänsä tieteiden taustalta on helpommin löydettävissä paheita kuin hyveitä. Tieteiden kohteet eivät ole myöskään poikkeuksia tästä säännöstä. Oikeustieteiden suunnatessa huomionsa ihmisten välisiin epäoikeudenmukaisiin, historia keskittyy sotiin, tyranneihin ja salaliittoihin. (Rousseau 1992a, 12-13, vert. Rousseau 2010b, 44.)

Tieteenteon vaikeus ei ole jäänyt Rousseaulta huomaamatta, yhtä oikeaa tutkimuspolkua vastaa lukematon joukko virheellisiä ja vaarallisia vaihtoehtoja. Rousseauin ajattelussa tieteiden

---

toisistaan käy huomattavan vaikeaksi. Rousseauin näkemykset johtavat tilanteeseen, jossa ihmisellä ei ole mitään ajatuksellista lähtökohtaa itsensä ulkopuolella, saati sitten henkilöä jolle hän voisi luotettavasti kommunikoida omia ajatuksiaan. (Grimsley 1973, 17.)

<sup>44</sup> ”O virtue! Sublime science of simple souls, are so many difficulties and preparations needed to know you? Are not your principles engraved in all hearts, and is it not enough in order to learn your Laws to return into oneself and listen to the voice of one’s conscience in the silence of passions? That is true Philosophy (...)” (Rousseau 1992a, 22; suomennos ML.)

<sup>45</sup> Myös Greene on kritisoinut voimakkaasti Rousseauin, historiallisen induktioksi nimeämänsä, menetelmää. Greenen mukaan yllämainittu Fabriciuksen puhe vain kertoo Rousseauin nuoruuden esikuvien, Plutarkhoksen ja Montaignen, mietteitä. (Greene 1955, 104.)



tehottomuudelle vetävät vertoja vain ne lukuisat vahingolliset seuraukset, jotka tieteet aikaansaavat. Tieteet, jotka ovat alun perin syntyneet joutilaisuudesta, aikaansaavat vain lisää joutilaisuutta. Rousseauin johtopäätös on, että yksilöt, jotka voisivat olla hyödyksi niin itselleen kuin yhteiskunnallekin, tuhlaavat aikaansa tieteiden parissa. (Rousseau 1992a, 13.)

Joutilaisuuden ohella, toinen keskeinen käsite Rousseauin 1. kilpakirjoituksessa on luksus (ylellisyys). Luksuksen suhde tieteisiin ja taiteisiin on kaksinainen. Toisaalta luksus on välttämätön ehto tieteiden ja taiteiden syntymiselle, kun taas toisaalta tieteet ja taiteet ovat puolestaan omiaan lisäämään luksusta. (Rousseau 1992a, 14.) Yksinkertaisuutta ihannoivalle filosofille luksus oli suoranaisesti vastakkainen suhteessa hyvään moraalisiin.

Moraalin turmeltumisen myötä luksus turmelee myös hyvän maun (Rousseau 1992a, 15). Kun suullisen kulttuurin aikakaudella perinne piti huolen siitä, että vain kestävimmat teoriat säilyivät ajan saatossa, kirjapainon kehittyttyä tällaista hyvää tekevää kontrollia ei enää ollut. Oppien ja teorioiden pääasiallisena tarkoituksena ei ollut enää säilyä myöhemmille ajoille, vaan tuottaa niiden tekijöille menestystä heidän omana aikanaan. Taiteilijat olivat tehneet itsensä riippuvaiseksi yleisönsä heille suomista aplodeista.

Nähdäkseni, Rousseauin tarkoituksena ei ole yksinomaan väittää, että kyseinen kehityskulku olisi ollut seurausta yksittäisten taiteilijoiden pyrkimyksistä. Pikemminkin kyse on yhteiskunnallisen muodin vaikutuksesta yksilön toimintaan. Aikakausi, joka korostaa lahjakkuuksia ja suuria sanoja, hyveellisyyden ja tekojen kustannuksella, ohjaa myös yksittäisen yksilön toimintaa. Köyhyyden ja unohduksen pelossa lahjakkaiden yksilöiden tehtäväksi tulee sovittaa itsensä ympäristön vaatimukseen ja heille määrättyyn muottiin.

”Mitä taiteilija tulee tekemään, hyvät herrat? Hän tulee alentamaan omaa nerouttaan oman aikansa tasolle, ja tulee tekemään tavanomaisia töitä, jotka saavuttavat ihailua hänen omana aikanaan, sen sijaan että tekisi ihmeitä, joita tullaan arvostamaan kauan hänen kuolemansa jälkeen”<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> ”What will an artist do, Gentlemen? He will lower his genius to the level of his time, and will prefer to compose ordinary works which are admired during his lifetime instead of marvels which would not be admired until long after his death” (Rousseau 1992a, 15; suomennos ML.) Myöhemmin, elämänsä ehtoopuolella Rousseau palaa vielä muistelemaan elämänsä aikana tapaamia filosofeja, ”Monet heistä halusivat vain kirjoittaa kirjan, minkä tahansa, kunhan se otettiin hyvin vastaan. Kun kirja oli valmis ja julkaistu, ei sen sisältö enää kiinnostanut heitä lainkaan. Heitä kiinnosti ainoastaan se, kuinka saadaan muut hyväksymään teos ja kuinka sitä puolustetaan, jos sitä vastaan hyökättäisiin. Muuten he eivät omaksuneet mitään sen sisällöstä omaan käyttöönsä eivätkä piitanneet edes siitä, oliko se totta vai valhetta, kunhan sitä ei julkisesti kumottu.” (Rousseau 2000b, 18; Several of them only wanted to do a book, any book, provided it was well received. When theirs was done and published, its content no longer interested them in

Oheinen sitaatti toimii hyvänä esimerkkinä, paitsi Rousseau tavasta ajatella taiteiden merkityksestä, niin myös hänen tavastaan ymmärtää ihmisten välisiä suhteita ylipäänsä. *Tutkielmassa tieteistä ja taiteista* Rousseau nostaa aika ajoin esiin muiden ihmisten tarjoaman ihailun ja arvostuksen merkityksen. Rousseau mukaan taiteilijoita ja tiedemiehiä motivoi inhimillinen perustarve; hekin janoavat osakseen muiden ihmisten arvostusta ja hyväksyntää. Näin muodoin, taiteiden tai tieteiden harjoittaminen onkin vain yksi elämänkenttä muiden joukossa, jossa ihmisen toiminnan päämotiivina on saada osakseen muiden ihmisten ihailua ja arvostusta. Ylevät päämäärät ympäröivän todellisuuden ymmärtämisestä aina taiteellisiin mestariteoksiin paljastuvatkin vain välineiksi, joilla pyritään saavuttamaan muiden ihmisten hyväksyntää. Siitä huolimatta, että Rousseau argumentaatio on vielä tässä vaiheessa vailla vaadittavaa syvyyttä, on siinä jo alustavasti näkyvissä hänen myöhemmin pidemmälle kehittämiensä ajatukset yhteiskunnasta ihmisten välisen kilpailun tyyssijana, jossa kateus ja ihailu säätelevät laajalti inhimillistä toimintaa. Joidenkin Rousseau-tutkijoiden mukaan, tämä painajaismainen ja melko synkkäkin näkemys yhteiskunnasta on yhä varteenotettava tapa tarkastella myös Rousseau jälkeistä modernia yhteiskuntaa. (Esim. Dent 2005, 55.)

### 3. Omaisuuskäsitteen oivaltaminen

#### 3.1. Aikalaiskritiikki

“Vaikka väärä häpeäntunne ja pilkkakirveiden pelko estivät minua heti käyttäytymästä näiden periaatteiden mukaisesti ja jyrkästi uhmaamasta oman aikakauteni elämäntatsumusta, se oli siitä hetkestä saakka tinkimätön tahtoni enkä viivytellyt sen täytöntöönpanoa pitempää aikaa kuin minkä vastaväitteet tarvitsivat yllyttääkseen sitä ja auttaakseen sen voittoon.”<sup>47</sup>

Vastaväitteillä oli stimuloiva vaikutus Rousseau ajatteluun. Ne laittoivat Rousseau vastakkain niiden arvojen kanssa, joita hän oli väittänyt puolustavansa. Kun *Tutkielmaa tieteistä ja taiteista*

---

any way, unless it were to make others adopt it and to defend it in case it were attacked; but for the rest, they drew nothing from it for their own use and were not even concerned whether this content were false or true – provided it was not refuted; suomennos 45.)

<sup>47</sup> ”Although false shame and the fear of hisses kept me from behaving upon these principles at first and from brusquely quarreling openly with the maxims of my century, from then on I had the decided will to do so, and I delayed executing this only for the amount of time it took for the contradictions to irritate it and render it triumphant.” (Rousseau 1998b, 298-299; suomennos 182-183.)

voitiin vielä tarkastella teoksena, joka oli syntynyt voimakkaan kokemuksen pohjalta, niin oli Rousseau nyt vuonna 1751 pystyttävä perustelemaan esittämänsä väitteet uskottavasti ja rationaalisesti aikansa oppineille. Pääsääntöisesti juuri näin Rousseau tekikin. Siinä missä 1. kilpikirjoitus, kuten jo aikaisemmin mainittiin, jätti toivomisen varaa niin argumentaationsa kuin johdonmukaisuutensa suhteen, olivat Rousseau kirjoittamat vastaukset jo aivan toista maata. Ne olivat lähes poikkeuksetta perusteellisia, tarkkaan harkittuja ja mikä tärkeintä, hyvin argumentoituja.

1. kilpikirjoituksen jälkeinen tilanne piti sisällään myös oman historian ironiansa. Toisaalta *Tutkielma tieteistä ja taiteista* oli tuonut kirjoittajalleen hänen jo pitkään janoamaansa mainetta ja kunniaa, toisaalta taas kyseisen teoksen kirjoittajan, ollakseen uskollinen periaatteilleen, tuli suhtautua välinpitämättömästi yhteiskunnan tarjoamaan tunnustukseen.<sup>48</sup> Johdonmukaisena omille periaatteilleen Rousseau totesikin ”haluavansa palata siihen tuntemattomuuteen, joka oli yhtä sopiva niin hänen lahjoilleen kuin persoonallekin.”<sup>49</sup> Rousseauun tunteisiin vetoava lausunto kaikui kuitenkin kuuroille korville ja hänet vedettiin yhä tiukemmin mukaan yhteiskunnalliseen keskusteluun. Itse asiassa koko vuosi 1751 kului Rousseaulta vastaten hänen kilpikirjoituksensa synnyttämään kritiikkiin (Cranston 1983, 240). Kolmen vuoden aikajaksolla julkaistiin peräti 75 kritiikkiä, joista Rousseau tarjosi lopulta vastauksensa kuuteen (Damrosch 2005, 218). Kritiikeillä oli merkittävä vaikutus Rousseauun filosofian kannalta; niiden perusteella hän sekä muokkasi teoriaansa, että poisti sen heikoimpia osia (Wokler 1995, 24; Rousseau 1992e, 182, 184). Otan seuraavaksi tarkastelun kohteeksi joitakin kirjeenvaihdon myötä esiin tulleita kysymyksiä ja teemoja, jotka mahdollistavat Rousseaulle hänen teoriansa kehittämisen. Jo ensimmäisestä vastauksesta kävi kuitenkin ilmi, että Rousseau ei ollut aikeissa luopua kaikkein keskeisimmistä periaatteistaan:

”Tiedän jo ennalta ne suuret sanat, joita tullaan käyttämään minua vastaan: valistus, tieto, lait, moraalit, järki, soveliaisuus, huomaavaisuus, lempeys, miellyttävyys, kohteliaisuus, kasvatus, jne. Kaikkeen tähän tulen vastaamaan kahdella sanalla, jotka soivat vielä kauniimmin korvissani. Hyveellisyys, totuus, tulen kirjoittamaan itselleni jatkuvasti; totuus, hyveellisyys! Sille joka havaitsee näissä pelkkiä sanoja, minulla ei ole sen enempää sanottavaa.”<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> Voltairin kirje Rousseaulle tiivistää hienosti olennaisen. ”Olette kuin Akilleus, joka suuttui kunniasta ja kuten isä Malebranche, jonka loistava mielikuvitus kirjoitti mielikuvitusta vastaan.” (Voltaire 2001, 12.)

<sup>49</sup> ”I have hastened to return to that obscurity which is suited equally to my talents and my character” (Cranston 1983, 240; suomennos ML.)

<sup>50</sup> ”I know in advance the great words that will be used to attack me: enlightenment, knowledge, laws, morality, reason, propriety, consideration, gentleness, amenity, politeness, education, etc. To all that I will reply only with two words, which ring even more loudly in my ear. Virtue, truth, I will write for myself constantly; truth, virtue! If anyone perceives only words in this, I have nothing more to say to him.” (Rousseau 1992b, 27; suomennos ML.) Tässä Abbé Raynalille kirjoittamassaan vastauksessa Rousseau toistaa 1. kilpikirjoituksen alussa lausumansa periaatteen, jossa hän

Rousseau'n kirjoittama vastaus on osoitettu *Mercure de Francen* päätoimittajalle, hänen hyvälle ystävälleen Abbé Raynalille (1713-1796) (Cranston 1983, 239). Raynal puki sanoiksi monien muiden tunnot kysyessään Rousseaulta hänen teorian ns. aloituspisteestä. Ts. milloin Rousseau'n mainitsema moraalinen rappio on historiallisessa katsannossa alkanut? (Raynal 1992, 23.) Kerta toisensa jälkeen Rousseau väistää hänelle esitetyn suoran kysymyksen, todeten kriitikkojen yksinkertaisesti ymmärtäneen väärin hänen työnsä tarkoituksen. Rousseau'n mukaan, hänen pyrkimyksensä oli ollut esittää yleispätevä väite tieteiden ja taiteiden yhteydestä kansakunnan moraaliseen rappioon, ei tarkastella yksittäisten tapahtumien muodostamaa historiallista jatkumoa. (Rousseau 1992b, 25, Wokler 1995, 22.) Kirjeenvaihdon edetessä Rousseau yhä uudelleen toistaa näkemyksensä, jonka mukaan hänen tarkoituksenaan ei ole ollut milloinkaan tehdä historiallista tutkimusta. Samalla hän rajaa oman tarkastelutapansa yhä tiukemmin hänen omaan aikaansa sekä yleiseen ihmislajin tilan tutkimiseen (Wokler 1995, 22-23). 1. diskurssissa tämä oli tullut esiin Rousseau'n tavassa verrata toisiinsa sivilisaation parissa ja sen ulkopuolella eläneitä ihmisiä. Seuraavasta merkittävästä kritiikistä vastannut Kuningas Stanislaus<sup>51</sup> (1677-1766) tarttui juuri kyseiseen teemaan.

Huolellisesti laaditussa kirjeessään Stanislaus pyrkii puolustamaan traditionaalisen yhteiskunnan keskeisiä arvoja. Hän pyrkii osoittamaan sekä tieteiden ja taiteiden, että myös uskonnon hyödyllisyyden ihmiskunnan kannalta. Erityisesti Stanislaus kiinnittää huomiota Rousseau'n tapaan nähdä sivilisaation ulkopuolella elävät ihmiset järjestäen yhteiskunnassa eläviä hyveellisempinä (Stanislaus 1992, 35). Rousseau'n kirjoittama vastaus osoittaa, että kuninkaan kirjoittama kirje oli tehnyt häneen selkeän vaikutuksen; huolellisesti laadittu ja argumentoitu vastaus on laajuudeltaan peräti 1. kilpikirjoituksen mittainen. Myöhemmin tunnustuksissaan, Rousseau piti kuninkaalle kirjoittamaansa vastausta ainutkertaisena työnä, joka osoittaa kuinka on mahdollista yhdistää ylpeys ja kunnioitus, samalla kun puolustaa totuutta kuninkaan edessä (Rousseau 1998b, 307). Kirjoittamassaan vastauksessa Rousseau muotoilee uudelleen käsityksensä viattomuudentilasta. Rousseau tekee ensimmäisen, joskin melko alkeellisen, erottelun kahdesta eri viattomuudentilasta. Toista hän kutsuu ikäväksi ja kauhistuttavaksi, toista vaatimattomaksi ja puhtaaksi (Rousseau 1992c, 51). Yksinkertaistamisenkin uhalla voidaan sanoa, että Rousseau liittyy ensimmäiseen

---

katsoo puolustavansa totuutta ja hyveellisyyttä oman aikansa ennakkoluuloja vastaan (Rousseau 1992a, 4). Jälleen kerran Rousseau pyrkii oikeuttamaan oman toimintansa vetoamalla Platonin ja Sokrateen ajatuksiin (vert. Rousseau 1992a, 9, 11, 18). Antiikin filosofinen viisaus ja etiikka haastavat nyt eksplisiittisesti valistuksen eetoksen (vert. Masters 1992, 18).

<sup>51</sup> Tarkalleen ottaen kuningas Stanislaus laati kritiikin yhdessä kappalaisensa, Joseph de Menouxin kanssa (Cranston 1983, 241).

viattomuuden tilaan kaikki ne negatiiviset asiat, joita hänen aikalaisillaan oli tapana yhdistää sivilisaation ulkopuolella eläviin ihmisiin, kun taas jälkimmäinen viattomuuden tila on Rousseau'n oma idealisoitu käsitys ihmisyksilöstä luonnonvaraisessa tilassa. Yhtä kaikki, vastauksessaan Stanislaukselle Rousseau näyttää tekevän ensimmäisen selkeän myönnytyksen vastaväittäjilleen; kaikki sivilisaation ulkopuolella elävät ihmiset eivät enää kelpaa hänelle moraalisiksi esikuviksi (vert. Wokler 1992, 24, Cranston 1983, 241-242).

Jos Rousseau'n vastaus Stanislaukselle oli vielä johdonmukaisen kohtelias, niin aivan samaa ei voida sanoa tavasta, jolla hän toimi Joseph Gautieria (1714-1776) kohtaan. Matemaatikko ja historioitsija Gautier pyrki haastamaan Rousseau'n näkemykset kiinnittämällä huomionsa esitettyjen historiallisten tosiseikkojen paikkansapitämättömyyteen. Gautierin tyyliä tarkastella Rousseau'n kilpakirjoitusta voidaan verrata vaativan opettajan tapaan käydä lävitse laiskaluonteisen oppilaansa esseitä, korjaten kohta kohdalta hänen tekemiään virheitä. Gautierin mukaan Rousseau oli kuin oppimattomuuden apologeetti, joka toivoi kaikkien kirjastojen polttamista (Gautier 1992, 70). Puolestaan tapaa, jolla Rousseau vastasi Gautierille voidaan pitää, näkökulmasta riippuen, joko esimerkkinä oman aikansa ironiasta ja sarkasmista, tai jo antiikin aikana tunnetusta pikkusieluisuudesta (vert. Masters 1992, 20, Cranston 1983, 241). Sen sijaan, että olisi suoraan vastannut Gautierille, Rousseau kirjoitti poleemisen kirjeen ystävälleen Grimmille (1723-1807), jossa hän kertoi miksi ei pitänyt Gautierille vastaamista tarpeellisena. Ensiksi Rousseau väittää, jälleen kerran, historiallisiin tosiseikkoihin keskittyvän tarkastelun ohittavan hänen teoriansa keskeisen sisällön (ks. Rousseau 1992d, 92). Toiseksi, kuten Rousseau oli jo kirjeessään Stanislaukselle vastannut, hän pitää niin kirjastojen, akatemioiden, kuin yliopistojenkin polttamista mahdottomana ajatuksena. Rousseau'n mukaan se veisi Euroopan vain takaisin barbaarisuuden tilaan hyödyntämättä millään tavoin moraaliamme,

”Olen suruissani joutuessani ilmoittamaan suuren ja kuolettavan totuuden. Vain yksi askel erottaa tiedon ja tietämättömyyden toisistaan, ja vaihteluja näiden välillä tapahtuu valtioissa alati. Mutta kun ihmiset ovat kerran turmeltuneet, heidän ei ole enää koskaan nähty palaavan hyveellisiksi. Pyrkimys tuhota pahuuden lähteitä osoittautuisi turhaksi. Olisi turhaa pyrkiä poistamaan turhamaisuuden, joutilaisuuden ja luksuksen lähteitä. Jopa ihmisten välisen tasa-arvoisuuden, heidän viattomuutensa suojelijan ja hyveellisyyden lähteensä, palauttaminen osoittautuisi turhaksi. Kerran pilaantuneet sydämet pysyvät sellaisina aina. Ei ole olemassa minkäänlaista vallankumouksen muodossa tulevaa vastalääkettä – jollaista tulisi pelätä yhtäläillä kuin sitä pahuutta, jonka se saattaisi poistaa – ja jonka tavoitteleminen olisi yhtä moitittavaa, kuin ennustaminen mahdotonta.”<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> ”It is with sadness that I am going to pronounce a great and deadly truth. It is only one step from knowledge to ignorance, and alternation from one to the other is frequent in Nations. But once a people has been corrupted, it has

Rousseau kieltää kertahetimitä, sekä mahdollisuuden palata luonnontilaan, että vallankumouksen mielekkyyden. *Tutkielmassaan tieteistä ja taiteista* Rousseau oli jo osoittanut oman aikakautensa ihmisen turmeltuneisuuden. Myöhemmin kirjoittamassaan kirjeessään Rousseau johdonmukaisesti korostaa historiallisen kehityskulun lainalaisuutta toteamalla, että mitään varsinaista ratkaisua ongelmaan ei ole olemassa. Yhteiskunnan, joka on rakentunut kulttuurinsa varaan, ei voi kuvitella tulevan toimeen ilman sitä. Rousseau vertaa tilannetta lääkärin ja potilaan väliseen suhteeseen, jossa hoitokeinon tehokkuuden lisäksi on otettava huomioon myös potilaan senhetkinen tila (Rousseau 1992c, 53). Jos tauti on luonteeltaan parantumaton, on hyödyttömiä rasittaa potilasta ylimääräisillä lääkehoidoilla. (Rousseau 1992c, 53; vert. Rousseau 1992g, 196.)

Rousseauin näkemystä voidaan pyrkiä hahmottamaan, myös hänen itsensäkin hyödyntämien, sotilaallisten vertauskuvien kautta. Tilanne, jossa sotilas on tullut taistelussa nuolen lävistämäksi asettaa lääkärin pohtimaan nuolen poiston hyödyllisyyttä potilaan kannalta. Siitä huolimatta, että nuolen ei voida katsoa olevan varsinaisesti hyödyksi sotilaille, olisi sen poistamisella sitäkin huonommat seuraukset. Ainut mitä lääkäri saattaa kyseisessä tilanteessa tehdä on jättää nuoli paikoilleen ja pyrkiä helpottamaan potilaansa oloa muilla keinoilla. Rousseauin mukaan tieteet ja taiteet eivät ole hyväksi sen paremmin ihmiselle kuin ihmiskunnallekaan, mutta niiden kanssa eläminen on tullut välttämättömäksi historiallisen kehityskulun myötä. Rousseauin ajatuksiin militaarista hyveistä tarttui myös Charles Bordes (1711-1781).

Bordesin kirjoittaman kritiikin *Discourse on the Advantages of the Sciences and Arts* ja Rousseauin siihen kirjoittaman vastauksen oli tarkoitus muodostaa pääteipite 1. kilpakirjoituksen synnyttämälle kirjeenvaihdolle. Charles Bordes, joka tunnettiin myös lempinimellä ”Lyonin Voltaire” oli Rousseauin vanha ystävä, joka haastoi hänen ajatuksensa kaikella tiedemiehen taidoillaan. Bordes mm. kummaksui Rousseauin tapaa hyödyntää valtion sotilaallista kyvykkyyttä tarkastellessaan sen moraalista tilaa. Erityisesti Bordes kritisoi Rousseauin tapaa puolustaa barbaarien sotaretkiä. Rousseauista poiketen Bordes väitti kyseisten sotaretkien ilmentävän pikemminkin eläimellistä aggressiivisuutta kuin ihmiselle sopivaa hyveellisuutta (Bordes 1992, 94, 107, Cranston 1983, 241). Vastauksessaan Rousseau perustelee näkemystään toteamalla, että hänen tarkoituksenaan on ollut

---

never been seen to return to virtue. You would try in vain to destroy the sources of evil. You would take away in vain the nourishment of vanity, idleness, and luxury. You would even return men in vain to that first equality, preserver of innocence and source of all virtue. Their hearts once spoiled will be so forever. There is no remedy short of some great revolution – almost as much to be feared as the evil it might cure – and which is blameworthy to desire and impossible to foresee.” (Rousseau 1992c, 53; suomennos ML.)

puolustaa sotia, joita on käyty vapauden, ei valloitusten nimissä (Rousseau 1992e, 118; ks. Cranston 1983, 241). Vapauden puolustamisen Rousseau taas määrittelee kunkin miehen velvollisuudeksi (Rousseau 1992e, 118). Siitä huolimatta, että Rousseau kirjeenvaihdossaan tarkensi näkemyksiään militaarisista hyveistä, hän ei enää milloinkaan käsitellyt niitä yhtä ylevästi kuin mitä oli tehnyt 1. kilpakirjoituksessaan (Wokler 1995, 24). Sen sijaan, vapauden teemasta tuli aina vain keskeisempi osa hänen filosofiaansa (Cranston 1983, 241).

Kaiken kaikkiaan voidaan sanoa, että *Tutkielman tieteistä ja taiteista* synnyttämä kirjeenvaihto oli omiaan, sekä laajentamaan, että kehittämään Rousseauin teoriaa. Toisin kuin Abbe Raynalille kirjoittamasta vastauksesta saattaisi päätellä, Rousseau ei suinkaan suhtautunut välinpitämättömästi hänelle esitettyyn kritiikkiin. Päinvastoin, Rousseau punnitsi tarkoin vastaväittäjiensä näkemyksiä. Näiden avulla Rousseauin oli toisaalta mahdollista luopua niistä kestävämmäksi havaitsemistaan väitteistä, jotka eivät olleet välttämättömiä hänen teoriansa kannalta (Cranston 1983, 240). Toisaalta viemällä tarkastelun analyyttiselle tasolle kritiikki myös entisestään vahvisti Rousseauin näkemystä hänen keskeisistä argumenteistaan (Cranston 1983, 240). Diderot onkin todennut Rousseauin kehittäneen jopa koko filosofisen teoriansa tieteiden ja taiteiden analyysin pohjalta (Cranston 1983, 242).

Se, että Rousseau oli valmis luopumaan jyrkistä näkemyksistään sellaisiin asioihin kuin militaarisiin hyveisiin tai sivilisaation ulkopuolisten kansojen hyveellisyyteen liittyen lisäsi entisestään hänen esittämiensä keskeisten argumenttinsa elinvoimaisuutta. Kun Rousseau vielä samalla otti vakavasti monien vastaväittäjiensä näkemykset, joiden mukaan tieteiden ja taiteiden sijaan moraalisen rappion taustalta on löydettävissä inhimillisiä heikkouksia, oli Rousseau jo askeleen lähempänä oman teoriansa ns. punaisen langan löytämistä. Vastaväittäjiensä avulla Rousseau oivalsi että tieteet ja taiteet eivät yksin voi olla vastuussa ihmiskunnan nykytilasta. Kyse oli laajemmasta ja perustavanlaatuisemmasta ongelmasta; moraalinen rappio ei ollut seurausta vain taiteista, vaan itse kulttuurista tai sivilisaatiosta sen laajimmassa merkityksessä (Cranston 1983, 242). Rousseauin ”suuri ja melankolinen systeemi” oli näin vihdoin nähnyt päivänvalon. Onkin merkille pantavaa, että Rousseau itse käyttää ensimmäisen kerran termiä systeemi vasta vuonna 1753 julkaistussa kirjeessään *Preface to Second Letter to Bordes*<sup>53</sup>. Tämä antaa mahdollisuuden tulkita Rousseauin kehittäneen filosofista ajatusrakennelmassaan aina vuonna 1751 käymästään

---

<sup>53</sup> Rousseau käyttää toisinaan ilmaisua ”surullinen ja suuri systeemi”, toisinaan taas hän puhuu ”totuuden ja hyveellisyyden systeemistä”. Jälkimmäisellä ilmaisutavalla Rousseau mitä ilmeisimmin pyrkii pitämään johdonmukaisesti kiinni antiikin aikaisista filosofisista ideaaleistaan. (Ks. Rousseau 1992f, 183, 184.)

kirjeenvaihdosta vuoteen 1753 asti. Kyseinen tulkintatapa siis olettaa Rousseau'n muodostaneen oman filosofisen teoriansa aikalaistensa kanssa käymän dialogin pohjalta. Tällöin erityinen mielenkiinto kohdistuu niihin puheenvuoroihin, jotka omalla rakentavalla kritiikillään mahdollistivat Rousseau'n teorian kehittämisen.

Yleisesti voidaan sanoa kahden kritiikin nousevan tässä mielessä ylitse muiden. Kuningas Stanislaus ja Charles Bordesin kanssa käymä kirjeenvaihto ohjasi Rousseau'n ajattelun kehittymistä todennäköisesti kaikkein voimakkaimmin. (Wokler 1995, 24.) Kyseisille kritikoille oli tyypillistä, sekä haastaa Rousseau'n ajattelun tiettyjä teemoja, että tarjota oma vastauksensa havaittuun ongelmaan. Esimerkiksi kuningas Stanislaus kyseenalaisti näkemyksen, jonka mukaan tieteiden ja taiteiden kehittyminen olisi aiheuttanut yhteiskunnan moraalien heikentymisen. Kirjeessään Stanislaus korostaa muiden tekijöiden kuten ilmaston, ihmisten temperamentin, mahdollisuuksien vähäisyyden, tavoitteiden puuttumisen, taloudellisten tekijöiden, tapojen ja lakien merkitystä Rousseau'n havaitseman kehityksen kannalta<sup>54</sup> (Stanislaus 1992, 31). Kyseenalaistettuaan Rousseau'n näkemykset, Stanislaus hyödyntää Rousseau'n itsensä hyväksymiä auktoriteetteja väittäen samalla omaisuuden, ei niinkään tieteiden ja taiteiden aiheuttaneen yhteiskunnan turmeltuneisuuden (Stanislaus 1992, 33-34). Rousseau'n, jolla ei ollut liiemmin henkilökohtaista kokemusta suurista omaisuuksista, ei ollut vaikea hyväksyä Stanislausin näkemystä ja antaa omaisuudelle merkittävämpää roolia teoriassaan. Itse asiassa vasta omaisuuden käsitteen avulla Rousseau oli valmis erittelemään tarkemmin tapahtunutta kehityskulkua. Jos *Tutkielmassa tieteistä ja taiteista* on vaikeaa, ellei täysin mahdotonta löytää keskeisten tapahtumien välisiä syy-seuraussuhteita<sup>55</sup>, niin Rousseau'n kirjeessä Stanislausille vastaavaa ongelmaa ei enää löydy,

”Järjestäisin genealogian seuraavasti. Pahuuden ensimmäinen lähde on eriarvoisuus. Eriarvoisuuden jälkeen tuli omaisuus, ja sellaiset sanat kuin köyhä ja rikas, jotka ovat suhteellisia, ja kaikkialla missä ihmiset ovat tasa-arvoisia, siellä ei ole sen paremmin rikkaita kuin köyhiäkään. Omaisuudesta ovat syntyneet luksus ja joutilaisuus. Luksuksesta tuli kaunotaiteet ja joutilaisuudesta tieteet.”<sup>56</sup>

---

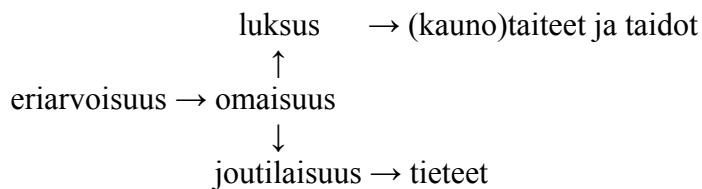
<sup>54</sup> Rousseau oli saanut jo aikaisemmin vastata vastaavaan, ensyklopedistien taholta tulleeseen kritiikkiin. Stanislausin huomio onkin lähes sanataarkasti yhteneväinen d'Alembertin kirjoittaman kritiikin kanssa. (Ks. Cranston 1983, 234.)

<sup>55</sup> Woklerin mukaan Rousseau'n argumentaatio etenee tältä osin kehässä (Wokler 1995, 20). Kieltämättä 1. diskurssin argumentaatio ei anna selkeää kuvaa tapahtumien historiallisesta järjestyksestä. Kirjoituksensa ensimmäisessä osassa Rousseau vaikuttaa kannattavan yksinkertaista näkemystä, jonka mukaan tieteet ja taiteet ovat aiheuttaneet moraalisen rappion. Teoksensa puolesta välissä Rousseau taas korostaa joutilaisuuden ja luksuksen asemaa tieteitä ja taiteita edeltävänä tekijänä. Lopulta teoksensa loppupuolella Rousseau on jo valmis puolustamaan suuria tiedemiehiä, samalla kun hän löytää ihmiskunnan turmeltuneisuuden syyt inhimillisistä heikkouksistamme. (Ks. Rousseau 1992a, 7, 14, 21-22.)

<sup>56</sup> ”This is how I would arrange this genealogy. The first source of evil is inequality. From inequality came wealth, for those words poor and rich are relative, and everywhere that men are equal, there are neither rich nor poor. From wealth are born luxury and idleness. From luxury come the fine Arts and from idleness the Sciences.” (Rousseau 1992c, 48;



Näin Rousseau'n teoria oli vihdoinkin saanut tarvitsemansa selkärangan, samalla kun omaisuuden käsitteestä oli tullut keskeinen, koko teoriaa koossapitävä voima.



On myös paikallaan nostaa esiin Rousseau'n käyttämä termi genealogia, joka viittaa jo asioiden uudelleenlaiseen tarkastelutapaan. Rousseau oivalsi, että kritisoidakseen omaa aikaansa hänen tuli viedä oma näköalansa vielä syvemmälle ihmiskunnan (esi)historiaan. Vain filosofinen, ja näin ollen spekulatiivinen antropologia saattoi yksin tarjota Rousseaulle riittävästi vapauksia haastaa oman aikansa pinttyneitä näkemyksiä. (Cranston 1983, 243.) Omaisuuden käsitteen oivaltaminen soveltui tähän tarkoituksen erinomaisesti; sen avulla Rousseau saattoi haastaa, niin kulttuurin, kuin kokonaisen sivilisaationkin.

Se, että Rousseau oli jo aikaisemmin, vastatessaan Raynalille ja Gautierille vähätellyt historiallisten tosiseikkojen merkitystä liittyi hänen tapaansa tehdä erotteluja alkuperäisen ja keinotekoisien välillä. Historian sijaan, Rousseau'n todellinen mielenkiinnon kohde oli ihmisluonto. Tarkasteltava kohde selittää myös osaltaan Rousseau'n tarkastelutavan ja sen miksi hän ei hyväksynyt mitään tieteellistä metodologiaa (Grimsley 1973, 30). Rousseaulle totuuden saavuttaminen ihmisluonnosta merkitsi sellaisen tarkastelutavan hyödyntämistä, joka ei rajoittunut perinteisiin tieteellisiin metodeihin (Grimsley 1973, 30). Näin käy myös ymmärrettäväksi se, miksi Rousseau ei voinut hyväksyä Locken näkemystä todennettaviin faktoihin rajoittuvasta empirismistä, vaan tukeutui yhä tiukemmin romantiikan aikakaudelle tyypillisiin tarkastelutapoihin (ks. kpl II.4.2.). Rousseau'n systeemi tarvitsi tilan, jonka tosiasialliseen olemassaoloon ei voi ottaa kantaa, joka ei omaa historian tuomaa painolastia ja joka samalla tarjoaa mahdollisuuden hypoteettisten ajatuskulkujen muodostamiseen. Palaan kyseiseen aiheeseen kappaleessa IV.1.

---

suomenkos ML.) Merja Kylmäkosken mukaan Rousseau muotoilee kyseisessä tekstikohdassa ensimmäistä kertaa toisen kilpakirjoituksensa keskeisen teeman; nimittäin ajatuksen omaisuuden ja eriarvoisuuden välisestä suhteesta (Kylmäkoski 2000, 108).

Omaisuu­den käsitteen oivaltaminen tuli myöhemmin esille Rousseau­n tavassa vastata aikalaisilleen. Puoli vuotta Stanislauksen kanssa käydyn kirjeenvaihdon jälkeen Bordes kyseenalaisti Rousseau­n näkemykset barbaarien hyveellisyydestä. Kysymys ei ollut Rousseau­lle uusi, uutta oli sen sijaan tapa, jolla Rousseau lähti kysymykseen vastaamaan,

”Ennen kuin noita kauhistuttavia sanoja, sinun ja minun oltiin keksitty, ennen kuin oli olemassa tuota julmaa ja häikäilemätöntä ihmis­lajia, jota kutsutaan herroiksi ja tuota toista lurjus­maista ja valehtelevaa ihmis­lajia, jota kutsutaan orjiksi. Ennen kuin oli olemassa ihmisiä, jotka olivat riittävä­n hirvittäviä hankkiakseen tarpeettomia asioita, samalla kun toiset kuolevat nälkään. Ennen kuin keskinäinen riippuvuus pakotti heidät kaikki olemaan petkuttajia, kateellisia ja kavaltajia; toivoisin todella, että joku voisi kertoa minulle mitä nuo paheet, nuo rikokset olisivat voineet olla, joista heitä moititaan niin ponnekkaasti.”<sup>57</sup>

Sivilisaation ulkopuolella elävien kansojen hyveellisyyttä ei enää perustella tieteiden ja taiteiden kehittymättömyydellä, vaan puhtaasti omaisuuden käsitteen puuttumisella. Rousseau­n näkemys saa vielä voimakkaamman muotoilun Narkissus -näytelmään laaditussa esipuheessa. Rousseau kirjoittaa eräessä alaviitteessään seuraavasti,

”(…) tällä sanalla omaisuus, joka aiheuttaa niin monia rikoksia meille rehellisille ihmisille, ei ole lähes mitään merkitystä heille. Heidän keskuudessaan ei käydä keskusteluja intresseistä, jotka saattaisivat erottaa heitä toisistaan. Mikään ei johda heitä pettämään kaltaistaan. Yleinen kunnioitus on ainut asia, joita he tavoittelevat, ja jonka he kaikki ansaitsevat.”<sup>58</sup>

Edellä esitetyt kaksi sitaattia ovat Rousseau­n ensimmäisiä puheenvuoroja sen argumentin puolesta, jolla hän tuli myöhemmin 2. kilpikirjoituksessaan haastamaan John Locken omaisuuskäsityksen. (Wokler 1995, 25.)

---

<sup>57</sup> ”Before those dreadful words *thine* and *mine* were invented, before there were any of that cruel and brutal species of man called masters and of that other species of roguish and lying men called slaves; before there were men abominable enough to dare have superfluities while other men die of hunger; before mutual dependance forced them all to become imposters, jealous, and traitors; I very much wish someone would explain to me what those vices, those crimes could have been with which they are reproached so emphatically.” (Rousseau 1992e, 117; suomennos ML.)

<sup>58</sup> “ (...) this word of property, which costs so many crimes to our honest people, has almost no sense among them: among them they have no discussions about interest that divide them; nothing carries them to deceive one another; public esteem is the only good to which each aspires, and which they all deserve.” (Rousseau 1992g, 194; suomennos ML.) Omaisuuden käsitteen kautta Rousseau tuo myös lisävalaistusta ajatukselleen dominanssista, jonka hän esitteli jo *Tutkielmassaan tieteistä ja taiteista*. Kuten Rousseau jo kirjoituksensa loppupuolella tuntuu ajattelevan, suurin ongelma tieteisiin ja taiteisiin liittyen kohdistuu niiden soveltuvuuteen ihmiselle. Ihmisen luontainen halu saada tunnustusta ja ihailua johtavat Rousseau­n mukaan tieteiden ja taiteiden piirissä havaittuihin väärinkäytöksiin. Käymässään kirjeenvaihdossa Rousseau kuitenkin näyttää antavan tieteille ja taiteille vain välillisen roolin ja liittävän dominanssin ennen kaikkea omaisuuden käsitteeseen. Dominanssi saa näin myös merkittävämmän roolin sivilisaation osana. Kuten Wokler on todennut, sivilisaatio näyttyy vain toteutuneena pyrkimyksenä jakaa yleistä kunnioitusta (public esteem) epätasa-arvoisesti. (Wokler 1995, 26-27, Vert. Dent 2005, 53.)

### 3.2. Omaisuus – institutionalisoitunut vääritys

Hyvän esimerkin Rousseau'n ajattelun asteittaisesta kehittymisestä tarjoaa hänen *Tutkielmansa poliittisesta taloustieteestä*. Rousseau todennäköisesti kirjoitti tämän ns. kolmannen tutkielmansa pitkän aikavälin kuluessa. Ensimmäistä kertaa Ensyklopediassa vuonna 1755 julkaistu kirjoitus saattoi hyvinkin saada alkunsa jo vuonna 1750 Rousseau'n toimiessa Ranskan suurlähettilään sihteerinä Venetsiassa (Cranston 1983, 247). On siis mahdollista olettaa Rousseau'n työstäneen ja täsmentäneen kirjoituksensa ideoita aina 1. kilpakirjoituksen aloittamisesta 2. kilpakirjoituksen julkaisemiseen asti. Se, että kyseinen tutkielma on laadittu pitkän aikavälin kuluessa, tulee eksplisiittisesti esille myös kirjoituksen sisällössä. Rousseau'n esittämät näkökannat muuttuvat kirjoituksen edetessä niin, että hän saattaa toisaalla kieltää sen, mitä on aikaisemmin puolustanut (Cranston 1983, 247). Tässä mielessä Rousseau'n kolmas tutkielma on sukua hänen *Tutkielmalleen tieteistä ja taiteista*; elegantisti ja huolellisesti laadittu työ ei ole kauttaaltaan johdonmukainen argumentaatiossaan.

*Tutkielma poliittisesta taloustieteestä* on 1700-luvun tyyllille uskollisena yhtä paljon tutkielma politiikasta kuin taloudesta (Cranston 1983, 247). Kirjoituksen syntyhistoria selittää asiaa osaltaan. Rousseau oli aloittanut vuonna 1750 kirjoittamaan teosta, joka käsitteli poliittisia instituutioita. Lopulta keskeneräiseksi jäänyt työ julkaistiin vuonna 1762 nimellä *Du contrat social* (suom. *Yhteiskuntasopimuksesta*). Rousseau-tutkijat ovatkin usein tarkastelleet *Tutkielmaa poliittisesta taloustieteestä* nimenomaan edeltäjänä Rousseau'n *Yhteiskuntasopimuksesta* -teokselle (Dent 2005 74, 78). Monet *Yhteiskuntasopimuksesta* -teoksen keskeiset teemat ja käsitteet (esim. yleistähto) mainitaankin ensimmäisen kerran Rousseau'n tuotannossa juuri kyseisessä tutkielmassa.

Ehkä hieman yllättäen, huomattavasti vähemmälle huomiolle ovat jääneet ne yhtäläisyydet, joita voidaan löytää aiheena olevan tutkielman ja Rousseau'n kahden muun kilpakirjoituksen väliltä. Erityisesti kolmannen tutkielmansa alkuosassa Rousseau käsittelee monia jo 1. diskurssista tuttuja teemoja, kuten vapautta, isänmaanrakkautta ja hyveellisyyttä (esim. Rousseau 1992i, 154). Sen sijaan kyseisen kirjoituksen loppupuolella Rousseau nostaa esiin monia teemoja, jotka saavat osakseen huolellisemman ja kattavamman tarkastelun hänen ns. 2. kilpakirjoituksessaan, *Tutkielmassa ihmisten välisestä eriarvoisuudesta*.

Kuten Ensyklopediaan kirjoitetuille artikkeleille oli tyypillistä, myös Rousseau lähtee tarkastelemaan aihettaan määrittelemällä käyttämiään keskeisiä käsitteitä. Poliittista taloustiedettä

(l'économie politique) oli jo antiikin aikana verrattu perheensisäiseen taloudenhoitoon. Esimerkiksi Aristoteleen *Politiikka* -teoksen 1. kirjassa perheen sisäiseen taloudenhoitoon kuuluvat hyveet liitetään koskemaan myös julkista varojenhoitoa. Rousseau kuitenkin kieltää kyseisen analogian olemassaolon toteamalla perheensisäisen varallisuuden vaalimisen tähtäävän ensisijaisesti isänperinnön kasvattamiseen, kun taas valtion varallisuus on vain väline, jolla pyritään turvaamaan kansalaisten hyvinvointi ja onnellisuus (Rousseau 1992i, 141). Siinä missä ensimmäinen on puhtaasti luonnollinen taipumus, perustuu jälkimmäinen ihmisten keskenään tekemälle sopimukselle, konventiolle (Dent 1992, 93). Rousseauin tekemä eronteko perheensisäisen ja poliittisen auktoriteetin välillä oli tyypillinen 1700-luvun ajattelijoille. Yhtä lailla, John Locke oli argumentoinut teoksessaan *Tutkielma hallitusvallasta* perusteellisesti isänvallan ja hallitsijanvallan välisistä eroista (Locke 1980, 34-36, 38-39, 42). *Tutkielma poliittisesta taloustieteestä*, ja erityisesti sen alkuosa, pitää sisällään lukuisia kohtia, joissa Rousseauin ajatukset näyttävät olevan yhdenmukaisia Locken esittämien näkemyksien kanssa. Mahdollisesti kaikkein selvimmin tämä tulee esille Rousseauin tavassa tarkastella omaisuus oikeutta,

”On ilmeistä, että omistusoikeus on kaikkein pyhin kaikista kansalaisoikeuksista, ja joissakin tapauksissa jopa vapautta itseään tärkeämpi (...) On välttämätöntä muistaa, tässä kohdin, että omaisuus muodostaa yhteiskuntasopimuksen perustan, ja ensimmäisen edellytyksen sille, että kukin yksilö voi rauhassa nauttia kaikesta siitä mitä hän omistaa.”<sup>59</sup>

Oman tulkintani mukaan Rousseau ei ole enää milloinkaan omassa tuotannossaan, niin lähellä Locken esittämiä näkökantoja, kuin mitä hän oli *Poliittisen taloustieteen* alkuosassa. Locke oli määritellyt omaisuuden ihmiselle kuuluvaksi luonnolliseksi oikeudeksi, jonka arvon Rousseau nyt Ensyklopediaan kirjoittamassaan artikkelissa varauksettomasti tunnustaa.

Kirjoituksensa jälkimmäisessä puoliskossa Rousseau kaikesta huolimatta haastaa alkuosassa esittämänsä likimain ongelmattoman omaisuuskäsityksen. Ensyklopediaan kirjoitetulle artikkelille ominaiseen tapaan Rousseau kyseenalaistaa omaisuus oikeuden ongelmattoman luonteen esittämällä lukuisia esimerkkejä toisaalta rikkaan ja toisaalta köyhän tosiasiallisista oikeuksista ja

---

<sup>59</sup> “It is certain that the right of property is the most sacred of all the rights of citizen, and more important in certain respects than freedom itself (...) It is necessary to remember, at this point, that the basis of the social compact is property, and its first condition that each person continue in the peaceful enjoyment of what belongs to him.” (Rousseau 1992i, 157, 163; suomennos ML.) Niin Poliittisessa taloustieteessä, kuin myöhemmin Yhteiskuntasopimuksesta - teoksessa Rousseau kannattaa yksiselitteisesti omaisuuden yksityisoikeutta. Rousseau uskoi vahvasti, että vapaus ja tasa-arvo edellyttävät toinen toisiaan. Yksityisomaisuuden poistaminen saattaisi puolestaan aiheuttaa näiden välille ristiriidan. Näin ollen, hän katsoi omaisuus oikeuden poistamisen johtavan vain yksilöiden vaikutusmahdollisuuksien kaventumiseen. Rousseau ajatteli, että jos ihmisiltä kiellettäisiin omaisuuden hankkiminen heidän omalla työnteollään, niin että heidän toimeentulonsa jäisi rikkaamman kansanosan harteille, ei sillä voisi olla ainakaan suotuisia vaikutuksia heidän oman vapautensa kannalta. (Wokler 1995, 62-63.)

vaikutusmahdollisuuksista (Rousseau 1992i, 164-165). Rousseau päättää pitkän ja tunteisiin vetoavan julistuksen seuraavaan johtopäätökseen,

”Tehkäämme lyhyt yhteenveto tästä kahden kansanluokan välisestä yhteiskuntasopimuksesta. *Sinä tarvitset minua, koska minä olen rikas ja sinä olet köyhä, joten tehkäämme keskenämme sovinto. Minä sallin sinulle kunnian palvella minua sillä ehdolla että sinä annat minulle sen vähän mitä sinulla on, siitä vaivasta joka minulle tulee sinun komentamisestasi.*”<sup>60</sup>

Omaisusoikeuden varauksettoman puolustamisen sijaan Rousseau kritisoi nyt omaisuuden merkitystä oman aikansa yhteiskunnassa tavalla, joka heijastelee hänen 2. kilpakirjoituksessaan esittämiään näkemyksiä. Cranstonin mukaan Rousseau aloittikin *Tutkielmassaan poliittisesta taloustieteestä* asteittaisen etäännyttämisen Locken esittämistä näkemyksistä (Cranston 1983, 248). Omaisuus – Locken määrittelemä luonnollinen oikeus – paljastuikin lopulta institutionalisoituneeksi vääryydeksi.

---

<sup>60</sup> ”Let us summarize in a few words the social compact of the two estates. *You need me, for I am rich and you are poor, so let us come to an agreement between ourselves. I shall permit you to have the honor of serving me on condition that you give me what little you have for the trouble I shall take to command you.*” (Rousseau 1992i, 165-166, painotukset alkutekstissä; suomennos ML.)

## IV Tutkielma eriarvoisuudesta ja omaisuuden moraalinen luonne

### 1. Kohti luonnontilaa

Syksyllä 1753 Dijonin akatemia julisti jälleen uuden kirjoituskilpailun. Tällä kertaa kysymys kuului, ”Mikä on ihmisten välisen eriarvoisuuden alkuperä ja onko se luonnonlain oikeuttama?” Aihe kiinnitti välittömästi Rousseauin huomion, joka vastasi jylhästi, että jos akatemiolla on rohkeutta esittää moinen kysymys, on hänellä myöskin rohkeutta vastata siihen (Rousseau 1998b, 326). Jälkiviisaana on mahdollista sanoa, että juuri tätä akatemia odottikin. Rousseau oli nimittäin ensimmäisessä kilpikirjoituksessaan lausunut julki tiettyjä teemoja, joiden perusteella akatemia asetti nyt kysymyksensä tavalla, joka oli nimenomaisesti tarkoitettu herättämään Rousseauin mielenkiinnon (ks. Cranston 1983, 293). Tässä tehtävässään akatemia toden totta onnistui. Rousseau itse näki toisen kilpikirjoituksen mahdollisuutena vastata samalla kertaa kaikille vastaväittäjilleen. 1. kilpikirjoituksessa vasta iduillaan olleet teemat ja näkemykset saavuttavat täyden terävyytensä ja loistonsa Rousseauin *Tutkielmassa ihmisten välisestä eriarvoisuudesta*.

Verrattuna *Tutkielmaan tieteistä ja taiteista* – jossa Rousseau luotti ennen muuta kielen lennokkuuteen ja retorisiin tehokeinoihin – toinen tutkielma keskittyy aikaisempaa tarkemmin sivilisaation kehityksen ja sen ongelmien analysoimiseen (vert. Wokler 1995, 33). Tuloksena on essee, joka on poikkeuksellinen sekä filosofisesti, että tieteellisesti (Cranston 1983, 293). Siinä missä ensimmäinen tutkielma oli tehnyt Rousseaua kuuluisan, jälkimmäinen paljasti hänen suuruutensa. Toinen tutkielma tuo vihdoin päivänvaloon sen systeemin, johon Rousseau useasti viittaa käymässään kirjeenvaihdossa. (Damrosch 2005, 235.) Ja jonka eri puolia myöhemmin valoittavat sellaiset teokset kuin *Émile, Yhteiskuntasopimuksesta* ja *Uusi Heloise* (Cranston 1983, 293). Toinen tutkielma on eittämättä Rousseauin varhaistuotannon mestariteos; teos ei vain vaikuttanut ihmisten tapoihin ajatella itsestään ja ympäröivästä todellisuudesta, se on jopa muokannut heidän tapojaan tuntea (Cranston 1983, 293). *Tutkielma ihmisten välisestä eriarvoisuudesta* on Rousseaua parhaimmillaan.

Siitä huolimatta, että toinen tutkielma menee syvemmälle historian hämärään kuin mikään muu Rousseauin kirjoittamista teoksista, on se samalla myös radikaalein ja edistyksellisin kaikista hänen teoksistaan. Osasyynä teoksen maineesta perustuukin Rousseauin tapaan tarkastella, sekä aikaisempia

luonnonoikeusperinteen edustajia, että moderneja yhteiskuntasopimusteoreetikkoja. (Wokler 1995, 33-34.) Niin Grotiuksen, Hobbesin, Pufendorfin, kuin Lockenkin ideat löytävät paikkansa Rousseauin ”surullisesta ja suuresta systeemistä”.

Ns. 2. kilpakirjoitus poisti varmuudella suomet myös niiden silmiltä, jotka uskoivat ensyklopediaan artikkeleja laatineen Rousseauin vain leikittelevän kiehtovilla paradokseilla. Toinen tutkielma asettaa Rousseauin avoimesti vastakkain valistuksen arvojen kanssa. Etääntyminen valistuksen arvoista sai myös konkreettisen muodon; suunnitellakseen kirjoitustaan rauhassa Rousseau vetäytyi luonnon rauhaan mietiskelemään tulevan tutkielmansa teemoja. Rousseau kirjoittaa *Tunnustuksissaan*,

”(...) Syvällä metsän siimeksessä, minä etsin, minä löysin käsitykseni historian ensimmäisistä ajoista; puhdistin sen ihmisten pikkumaisista valheista, rohkenin paljastaa heidän luontonsa, seuraamalla ajan ja olosuhteiden aikaansaamaa kehitystä, mikä oli ollut omiaan muokkaamaan häntä. Vertasin ihmisen luomaa ihmistä luonnolliseen ihmiseen, ja oivalsin että hänen näennäinen kehityksensä oli hänen kurjuutensa todellinen alkusyy.”<sup>61</sup>

Rousseau oivalsi, että vastatakseen vastaväittäjilleen hän tarvitsi tilan, joka oli kritiikin ulkopuolella. Tilan, jossa hänen historiallisten tietojensa rajoittuneisuus ei veisi pohjaa hänen esittämiltään johtopäätöksiltään. Tätä esihistorian hämärään jäävää tilaa Rousseau kutsuu luonnontilaksi.

Luonnontila oli jo aikaisempien yhteiskuntasopimusteoreetikkojen hyödyntämä käsite, joka ei omaa välttämättä historiallista totuusarvoa. Kyseessä on eräänlainen hypoteettinen konstruktio tai kokeellinen ajatusrakennelma, jonka tarkoituksena on tarjota yksi potentiaalinen näkemys historian kulusta. Rousseau mainitsee asian eksplisiittisesti 2. diskurssissaan,

”Siirtäkäämme siis aluksi kaikki tosiasiat sivuun, sillä ne eivät liity pohtimaamme kysymykseen. Tästä aiheesta tehtäviä tutkimuksia ei pidä ottaa historiallisina totuuksina, vaan pelkästään mahdollisina ja ehdollisina järkeilyinä, jotka ovat sopivampia valottamaan asioiden luonnetta kuin osoittamaan niiden todellista alkuperää (...)”<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> ”(...) deep in the forest, I sought, I found the image of the first times whose history I proudly traced; I made a clean sweep of the petty falsehoods of men, I dared to strip naked their nature, to follow the progress of time and things that have disfigured it, and comparing the man of man with the natural man, to show them the genuine source of his miseries in his pretended perfection.” (Rousseau 1998b, 326; suomennos ML.)

<sup>62</sup> ”Let us therefore begin by setting all the facts aside, for they do not affect the question. The Researches which can be undertaken concerning this Subject must not be taken for historical truths, but only for hypothetical and conditional reasonings better suited to clarify the Nature of things than to show their genuine origin” (Rousseau 1992h, 19; suomennos 37.)

Voimme havaita Rousseauin toimineen luonnontilan kohdalla vastaavalla tavoin kuin aikaisemmin *Querelle des Bouffons* -kiistassa. Väitellessään Rameauin kanssa Rousseau ohjasi keskustelun taitavasti musiikinteoriasta metafysiikkaan, jälkimmäinen kun oli eittämättä Rousseauin vahvempi osa-alue. Nyt, käsitellessään ihmisten välistä eriarvoisuutta Rousseau kuljettaa aiheen tietoisesti kirjoitetusta historiasta kohti ihmiskunnan esihistoriaa. Kritiikin välttämisen ohella, Rousseauin tekemällä siirrolla on toinenkin tarkoitus; 1. diskurssissa käytetty filosofian historian metodi suunnataan yhä kauemmaksi menneisyyteen, vain jotta ristiriitaisuus omaan aikaan tulisi yhä näkyvämmäksi.

Tämä oli tyypillistä valistuksen ajalle. 1700-luvulla utopiat saivat aikaisempaa dynaamisemman luonteen (Lahtinen 2002, 191). Luonnontilan kuvauksilla ei ollut tarkoitus niinkään kuvata mennyttä aikaa, vaan pikemminkin kertoa omasta ajasta. Luonnontila tarjosi ikään kuin tarvittavan heijastuspinnan, jota vasten aikalaiset saattoivat tarkastella oman aikansa yhteiskunnallisia oloja. Mitä hirmuisempi oli visio luonnontilasta, sitä auvoisemmalta näytti elämä yhteiskunnassa. Toisaalta, mitä paratiisimaisempi luonnontila, sitä paremmat olivat mahdollisuudet kritisoida vallitsevia oloja. Katsomalla kauas historian hämärään Rousseau – hieman paradoksaalisesti – näki terävämmin lähelle.

Omaan aikakauteen kohdistuvasta kritiikistä kertoo myös Rousseauin tapa tehdä eronteko kahden eriarvoisuuden lajin välillä. Toista hän kutsuu luonnolliseksi tai fyysiseksi, toista moraaliseksi tai poliittiseksi. Luonnollinen eriarvoisuus ilmenee eroavaisuuksina iässä, terveydessä, ruumiinvoimissa sekä hengen ja sielun ominaisuuksissa. Moraalinen eriarvoisuus taas perustuu ihmisten keskenään tekemällä sopimukselle, konventiolle. Moraalista eriarvoisuutta on kiittäminen niistä etuoikeuksista, joista toiset nauttivat toisten kustannuksella. (Rousseau 1992h, 18.) Toinen ihminen saattaa olla luonnostaan toista voimakkaampi tai ovelampi, jolloin heidän välillään vallitsee luonnollinen eriarvoisuus. Moraalisen luonteen mainittu eriarvoisuus saa vasta, kun sillä on vaikutusta ihmisten välisissä suhteissa. Kyseistä erottelua ei oltu Rousseauin mukaan tehty riittävän selvästi luonnonoikeusteoreetikkojen toimesta. Eräs 2. kilpakirjoituksen punaisista langoista onkin Rousseauin tekemä erottelu keinotekoisesta, ihmisen luoman ihmisen ja luonnollisen, alkuperäisen ihmisen välillä. Kerta toisensa jälkeen Rousseau asettaa luonnollisen ihmisen vastatusten häntä etäisesti muistuttavan yhteiskunnallisen ihmisen kanssa. Murtaakseen ajan patinoimia ennakkoluuloja Rousseauin tulee myös haastaa niitä tapoja, joilla aikaisemmin oltiin tarkasteltu luonnontilaa.



## 2. Kadotettu paratiisi ja pahan tiedon puu

”Kaikki yhteiskunnan perusteita tutkineet filosofit ovat katsoneet välttämättömäksi palata luonnontilaan saakka, mutta yksikään heistä ei ole siinä onnistunut.”<sup>63</sup>

Rousseautta ei voitu milloinkaan syyttää turhasta vaatimattomuudesta. Tämä 2. kilpikirjoituksen alkusivuilta löytyvä väite paikantaa Rousseauin aseman suhteessa edeltäneeseen traditioon. Rousseau hyväksyi ja omaksui luonnonoikeusteoreetikkojen käyttämän metodin, jossa yhteiskunnan oikeutusta ja perusteita pyritään etsimään luonnontilasta. Mutta aivan kuten lukuisat filosofit ennen häntä, myös Rousseau väittää että häntä edeltäneet ajattelijat, tässä tapauksessa modernit luonnonoikeusteoreetikot, ovat kyllä olleet oikeilla jäljillä, mutta erehtyneet joissakin teorian kannalta ratkaisevissa kohdissa. Aikaisemmat teoreetikot ovat pyrkineet löytämään luonnontilan, mutta tosiasiallisesti saavuttaneet vain sen häilyviä varjoja, Rousseauin ollessa tosiasiallisesti ensimmäinen filosofi, joka pääsee luonnontilaan saakka.

Grotius, Hobbes, Pufendorf ja Locke olivat kaikki kuvailleet luonnontilaa omista lähtökohdistaan käsin. Grotius ja Hobbes muotoilivat omat näkemyksensä luonnontilasta aikakautena, jolloin yhteiskunnalliset levottomuudet ja uskonsodat varjostivat ihmisten elämää. Ei lienekään yllättävää, että heille luonnontilassa elävä ihminen näyttää materiaalisena, omaa etuaan ajavana yksilönä, jonka päämotiivit liittyvät hengissä säilymiseen. Olosuhteet perustelivat heidän ihmiskäsityksensä. Yhteiskunnalliset levottomuudet olivat myös merkittävässä roolissa Locken ja Pufendorfin teorioissa, joskin tällä kertaa ne liittyivät valtion sisäisiin vähemmistöihin. Pufendorfin mukaan luonnonlaki ohjasi kaikkia ihmisiä kohtelemaan toisiaan suvaitsevaisesti. Eräs modernin luonnonoikeusperinteen keskeisimmistä ajattelulinjoista tiivistyy Pufendorfin näkemykseen, jonka mukaan ihminen on perustavalla tavalla, sekä egoistinen, että altruistinen.

Lukuisista eroavaisuuksistaan huolimatta, luonnonoikeusteoreetikot jakoivat näkemyksen luonnontilasta kestävämmäksi tilaksi, joka ennen pitkää johtaisi ”kaikkien sotaan kaikkia vastaan”. Toisille luonnontilan painajaisuus oli riittävä syy absoluuttiselle hallitsijalle ja ihmisoikeuksien riistämiseksi, toisille luonnontila ei taas taannut mahdollisuutta yksilön moraaliseksi kehitykseksi. Yhtä kaikki, elämä luonnontilassa johtaisi väijäämättä tilanteeseen, jossa yksilöiden väliset

---

<sup>63</sup> ”The Philosophers who have examined the foundations of society have all felt the necessity of going back to the state of Nature, But none of them has reached it.” (Rousseau 1992h, 18; suomennos 36.)

eturistiriidat ajaisivat heidät alati paheneviin konflikteihin ja lopulta yleiseen sotatilaan. Ihmisen elämä oli helppo nähdä Hobbesin sanoin, ”yksinäisenä, kurjana, häijynä, raakana ja lyhyenä”.

Rousseauun tapa argumentoida Hobbesia vastaan on yksinkertainen ja tehokas. Rousseau väittää, että niin Hobbes kuin myös Locke, Pufendorf ja Grotius ovat sekoittaneet syyn ja seurauksen välisen suhteen. Sinänsä ajatus, että sosiaalinen ihminen olisi taipuvainen kaikkien sotaan kaikkia vastaan, ei herätä Rousseaussa vastustusta, vaan sen saa aikaan näkemys että sosiaalisuus olisi jotain, joka kuvaisi luonnontilassa elävää ihmistä. Vailla kieltä, vailla intellektuaalista mieltä olevalla villi-ihmiselle ei ole vastaavia ideoita kuin häntä etäisesti muistuttavalla, yhteiskunnassa elävällä lajitoverillaan, eikä hän näin muodoin voi myöskään kokea vastaavia tarpeita,

”Lopuksi kaikki puhuivat lakkaamatta tarpeesta, ahneudesta, sorrosta, haluista ja ylpeydestä ja istuttivat luonnontilaan yhteiskunnasta saamiaan ideoita. Puhuessaan villi-ihmisestä he kuvasivat yhteiskunnallista ihmistä.”<sup>64</sup>

Rousseau argumentoi järjestelmällisesti näkemyksiä vastaan, jotka liittyivät luonnontilassa elävään ihmiseen piirteitä, jotka ovat myöhemmän kulttuurisen kehityksen mukanaan tuomia. Tässä argumentaatiossaan Rousseau hyödyntää esimerkillisesti antiikin aikaisia esikuviaan. Niin Sokrates, Aristoteles kuin Platonkin saavat suunvuoron heti 2. kilpikirjoituksen ensimmäisillä sivuilla. Ja mikä ehkä tärkeintä, Rousseau ei tällä kertaa tyydy vain siteeraamaan muiden näkemyksiä, vaan hyödyntää taitavasti perinnettä oman argumentaationsa tukena. Viittaukset eivät ole vain eksplisiittisiä, vaan myös implisiittisiä. Esipuheensa avauslauseessa Rousseau ottaa oman työnsä lähtökohdaksi Sokrateen käyttämän tunnuslauseen ”Tunne itsesi” (Rousseau 1992h, 12). Rousseauun mukaan eriarvoisuuden alkuperän löytäminen edellyttää oman itsensä tuntemista. Itsetuntemuksen tekee kuitenkin ongelmalliseksi ihmisessä ajan myötä tapahtuneet muutokset. (Rousseau 1992h, 12.) Selvittääkseen omaa näkemystään, Rousseau suorittaa toisen viittauksen antiikin maailmaan. Tällä kertaa lainauksen kohteena on Platonin, *Valtio* -teoksensa 10. kirjassa esittämä näkemys Glaukoksen patsaasta,

”Kuinka voi erottaa sen mikä ihmisellä on omasta takaa siitä, mitä olosuhteet ja niiden muutokset ovat lisänneet hänen primitiiviseen tilaansa tai muuttaneet siinä? Aivan kuten Glaukoksen patsas, joka ajan, meriveden ja rajuilmojen nakertamana näytti enemmän villipedolta kuin jumalalta, ihmissielukin on muuttunut yhteiskunnan syleilyssä tuhannen jatkuvasti uusiutuvan tekijän vaikutuksesta, ottanut opikseen ja erehtynyt lukemattomia kertoja, ja ruumiin

---

<sup>64</sup> ”All of them, finally, speaking continually of need, avarice, oppression, desires, and pride, have carried over to the state of Nature ideas they had acquired in society: they spoke about savage man and they described Civil man.” (Rousseau 1992h, 19; suomennos 36.)

koostumuksessa tapahtuneiden muutosten ja intohimojen alituisten iskujen seurauksena niin sanoaksemme muuttanut olemustaan tullen lopulta liki tunnistamattomaksi.”<sup>65</sup>

Rousseauin puheenvuoro on suora vastaus luonnonoikeusteoreetikoilla, jotka Rousseauin mukaan ”etsivät luonnollisuutta turmeltuneista olennoista” (vert. Rousseau 1992h, 1). Rousseauin esittämällä näkemyksellä on kaksi tärkeää seurausta. Ensimmäinen on näistä ilmeisempi. Sen mukaan yhteiskunnallinen ihminen ja luonnollinen ihminen eivät vastaa toisiaan. Emme voi perustella ihmisten luonnollisiin ominaisuuksiin liittyviä näkemyksiä vetoamalla siihen, mitä olemme nähneet yhteiskunnassa. Toinen johtopäätös on suoraa seurausta ensimmäisestä; koska ihmislaji ei ole perusluonteeltaan muuttumaton, emme voi olla varmoja vallitsiko lähtökohtien tasa-arvo luonnontilassa ja voidaanko yhteiskunnassa havaittava epätasa-arvo oikeuttaa tämän pohjalta.

Rousseauin näkemys luonnontilasta eroaa radikaalisti kaikesta siitä, mitä luonnonoikeusperinteen piirissä oli aikaisemmin esitetty. Luonnontilassa ei vallinnut yleinen sotatila tai edes tämän uhka. Rousseau kuvaa luonnontilan rauhan tilaksi, jossa vallitsee sopusointu ja harmonia. Luonnonantimista ei ole pulaa, sillä maa on luontaisen hedelmällisyytensä varassa ja kullakin eläinlajilla on omat elin- ja turvapaikkansa (Rousseau 1992h, 21). Villi-ihmiselle on myös oma paikkansa osana luonnonjärjestelmää. Hän ei uhmaa sen enempää oman kuin muidenkaan lajien säilymistä. Rousseau on valmis menemään jopa niin pitkälle, että hän väittää tämän jalon villin<sup>66</sup> muistuttavan enemmän luonnonvaraista eläintä, kuin kulttuurin keskellä elävää sivistynyttä ihmistä<sup>67</sup>. Rousseau kuvaa villi-ihmistä tavalla, joka tuo väistämättä mieleen Russellin esittämän näkemyksen, jonka mukaan romantiikan aikana ihmiset alkoivat janota kiihotusta,

---

<sup>65</sup> ”(...) how will man manage (...) to separate what he gets from his own stock from what circumstances and his progress have added to or changed in his primitive state? Like the statue of Glaucus, which time, sea, and storms had so disfigured that it looked less like a God than a wild Beast, the human soul, altered in the bosom of society by a thousand continually renewed causes, by the acquisition of a mass of knowledge and errors, by changes that occurred in the constitution of Bodies, and by the continual impact of the passions, has, so to speak, changed its appearance to the point of being nearly unrecognizable (...)” (Rousseau 1992h, 13; suomennos 25-26.)

<sup>66</sup> On paikallaan huomauttaa, että Rousseau ei itse koskaan käyttänyt sellaisia ilmaisuja kuten ”jalo villi” tai ”palatkaa luontoon”, vaan kyseiset käsitteet ovat osa laajempaa perinnettä, johon Rousseau on toisinaan yhdistetty. 1700-luvulla tehdyt valloitus- ja tutkimusmatkat loivat myyttisen idean jalosta villistä, mieleltään sivistymättömästä, mutta sydämeltään turmeltumattomasta olennoista. Rousseauin aikalainen ja ystävä, Abbé Raynal kirjoittaa teoksessaan *Siirtomaahistoria*, ”Pakene, onneton hottentotti! Mene metsään ja katoa. Siellä asuvat villipedot eivät ole niin julmia kuin ne hirviöt, joiden valtaan olet joutumassa. Tiikeri voi repiä sinut kappaleiksi, mutta se vie sinulta ainoastaan henkesi. Nämä varastavat sinulta viattomuutesi ja vapaudesikin.” (Ikonen 2010, 270-271, alkuperäisen lähteen heikon saatavuuden johdosta olen tässä kohdin joutunut käyttämään ns. toisen käden lähdettä.)

<sup>67</sup> Vaikkakin Rousseauin kuvausta luonnontilasta on ollut tapana pitää hypoteettisena konstruktiona, jota ei ole tarkoitus ottaa faktuaalisesti totena, on silti kiinnostavaa havaita, että esim. Rousseauin tarkastelut liittyen apinoiden ja ihmisten samankaltaisiin piirteisiin oli hänen omansa aikanaan urauurtavia. Woklerin mukaan Rousseau oli lähempänä Darwinistisiä näkemyksiä kuin kukaan hänen edeltäjistään tai aikalaisistaan (Wokler 1995, 46-47).

”Kun riisumme näin koostuneen olennon kaikista hänen mahdollisesti saamistaan yliluonnollisista lahjoista sekä keinotekoisista kyvyistä, jotka hän on voinut hankkia ainoastaan pitkän prosessin kautta, kun tarkastelemme häntä siinä tilassa jossa hän on saattanut luonnon käsistä ilmestyä, näemme eläimen, joka on heikompi kuin jotkut, kömpelömpi kuin toiset, mutta yleisesti ottaen muita edullisemmin muodostunut. Näemme hänet tyydyttämässä nälkäänsä tammen juurella, sammuttamassa janoaan lähimmästä purosta, löytämässä makuusijansa saman puun juurelta josta sai ateriansa, ja niin hänen tarpeensa ovat tyydytetyt.”<sup>68</sup>

Rousseau laittaa parastaan rakentaessaan kontrastia villi-ihmisen ja yhteiskunnallisen ihmisen välillä. Villi elää yksinäisyydessä, hänen tarpeensa ovat luonnolliset ja helposti tyydytetyt (Rousseau 1992h, 28). Kunnianhimo, ylpeys tai kateus eivät vaivaa villiä, jonka mieli ei ole kykeneväinen näkemään edes saman päivän iltaan (ks. Rousseau 1992h, 28, 38). Villi ei milloinkaan hyökkää kaltaisensa kimppuun – edes ruuan hankinta pyrkimyksissä – mikäli hän voi saada saman helpommin muualta (Rousseau 1992h, 75). Koska omanarvontunto ja ylpeys loistavat luonnontilassa poissaolollaan eivät villit milloinkaan ajaudu yleiseen sotatilaan. Kamppailun voittaja korjaa saaliin, häviöjä saa etsiä onneaan muualta ja rauhantila säilyy rikkoutumattomana. Rousseau kirjoittaa,

”Ensi alkuun näyttäisikin siltä, että koska tuossa tilassa elävillä ihmisillä ei ollut minkäänlaista moraalista suhdetta toisiinsa eikä tunnettuja velvollisuuksia, he eivät voineet olla hyviä taikka pahoja eikä heillä ollut sen enempää paheita kuin hyveitäkään, paitsi sanan fyysisessä merkityksessä, jolloin yksilön paheina voi pitää ominaisuuksia, jotka saattavat olla vahingoksi omalle säilymiselle ja hyveinä niitä, jotka edesauttavat sitä.”<sup>69</sup>

Luonnontilaa voidaan pitää amoraalisena tilana, jossa villi-ihmisen fyysisillä ominaisuuksilla oli merkitystä vain hänen säilymisensä kannalta. Luonnontilassa saattoi vallita ns. viidakon lait, jossa heikot sortuivat elon tieltä, mutta toisaalta villi-ihmisen ei tarvinnut Rousseauun mukaan pelätä myöskään muita kuin luonnollisia heikentäjiä. Luonnontilassa yksilön ulkoinen olemus kun vastasi hänen sisäisiä pyrkimyksiään. Riippumattomana ja vapaana villin ei tarvinnut sen paremmin pelätä, kuin toivoakaan mitään muiden taholta,

---

<sup>68</sup> ”Stripping this Being, so constituted, of all the supernatural gifts he could have received and of all the artificial faculties he could only have acquired by long progress – considering him, in a word, as he must have come from the hands of Nature – I see an animal less strong than some, less agile than others, but all things considered, the most advantageously organized of all. I see him satisfying his hunger under an oak, quenching his thirst at the first Stream, finding his bed at the foot of the same tree that furnished his meal; and therewith his needs are satisfied.” (Rousseau 1992h, 20; suomennos 39.)

<sup>69</sup> ”It seems at first that men in that state, not having among themselves any kind of moral relationship or known duties, could be neither good nor evil, and had neither vices nor virtues: unless, taking these words in a physical sense, one calls vices in the individual the qualities that can harm his own preservation, and virtues those that can contribute to it (...)”(Rousseau 1992h, 34; suomennos 59.)

”Yksi ihminen voi mainiosti anastaa toisen poimimat hedelmät, toisen tappaman riistan tai luolan josta tämä on hakenut suojaa, mutta miten hän voi ikinä saada toisen tottelemaan itseään? Millainen riippuvuus voi kehittyä niiden välillä, jotka eivät omista mitään? Jos minut ajetaan pois puusta, olen vapaa kiipeämään toiseen; jos minua kiusataan jossakin paikassa, mikä estää minua siirtymästä muualle?”<sup>70</sup>

Näin Rousseau argumentoi voimakkaasti Hobbesia vastaan, joka oli olettanut luonnontilassa vallinneen epävarmuuden johtavan ennen pitkään yksilöiden välisiin konflikteihin ja yleiseen sotatilaan. Vastaavasti Rousseau ei voinut myöskään hyväksyä Hobbesin näkemystä, jonka mukaan ihminen olisi luonnostaan paha jos hänellä ei olisi minkäänlaista ideaa hyvydestä (Rousseau 1992h, 35). Luonnonoikeusteoreetikot olivat olettaneet ihmisen moraalisuuden perustuvan järjen avulla löydettävään luonnonlakiin. Osa heistä oli jopa uskonut ihmisen olevan luonnostaan paha ja luonnonlain olevan keino, jolla ihminen saatiin tietoiseksi omasta pahuudestaan (vert. kpl II.2). Rousseau tekee selvän eronteon aikaisempaan perinteeseen nähden. Hänen mukaansa ihminen on luonnostaan täydellisen hyvä. Luonnontilassa elävä ihminen on niin ruumiiltaan, kuin sielultaankin terve (Rousseau 1992h, 34). Villin mieli saattaa olla tyhjä, mutta hänen sydämensä on täysi. Rousseau kuvailussa villistä piirryy esiin yksinkertainen eläin, jonka ajattelun, mielikuvituksen ja muistin kehittymättömyys eivät vielä mahdollista kompleksisten ideoiden syntyä. Villin hyvyys ei perustukaan moraalisille ideoilla, vaan niiden puuttumiselle,

”Voisimmekin sanoa, että villit eivät ole pahoja nimenomaan siitä syystä, etteivät he tiedä mitä on olla hyvä. Heidän pahantekemättömyytensä ei ole valistuksen aikaansaannosta sen enempää kuin lain ehkäisemää, vaan intohimojen tyyneyttä ja tietämättömyyttä paheesta: *Tanto plus in illis proficit vitiorum ignoratio, quam in his cognitio virtutis.*<sup>71</sup>”<sup>72</sup>

Näin Rousseau tekee selkeän eronteon 1. diskursissa esittämiin näkemyksiin nähden; ihminen ei ole luonnostaan paheellinen, vaan täydellisen hyvä. Tämä näkemys, josta Rousseau ei enää milloinkaan omassa filosofiassaan luopunut, perustui ajatuksella yksilön viattomuudesta. Niin ihmislaji kuin -yksilökin on pohjimmiltaan viaton<sup>73</sup>. Yhteiskunnallisen ihmisen hyödyntämät moraaliset ideat ovat

---

<sup>70</sup> ”A man might well seize the fruits another has gathered, the game he has killed, the cave that served as his shelter; but how will he ever succeed in making himself obeyed? And what can be the chains of dependence among men who possess nothing? If someone chases me from one tree, I am at liberty to go to another; if someone torments me in one place, who will prevent me from going elsewhere?” (Rousseau 1992h, 41; suomennos 70.)

<sup>71</sup> Heidän tietämättömyytensä paheesta on vahvempi kuin toisten hyveentunto (Painotukset alkutekstissä; suomennos Ville Keynäs).

<sup>72</sup> ”Thus one could say that Savages are not evil precisely because they do not know what it is to be good; for it is neither the growth of enlightenment nor the restraint of Law, but the calm of passions and the ignorance of vice which prevent them from doing evil: *Tanto plus in illis proficit vitiorum ignoratio, quam in his cognitio virtutis.*” (Rousseau 1992h, 35-36; suomennos 61.)

<sup>73</sup> Yksilön ja ihmislajin viattomuus on teema, johon Rousseau palaa kerta toisensa jälkeen. Tunnustuksissaan Rousseau puolustaa tunnevetoisesti omaa luontaista viattomuuttaan, jonka hän väittää turmeltuneen vasta lapsuudessa saatujen epäoikeudenmukaisten rangaistusten johdosta (Rousseau 1998b, 16-18). Aivan kuin 2. kilpikirjoituksessaan, Rousseau myös painottaa *Tunnustuksissaan* viattomuuden sisäsyntyistä luonnetta; ihmisyksilö on luonnostaan hyvä. Émilessä

hyödyttömiä (ja jopa haitallisia) villille, joka ei ole vielä onnistunut turmelemaan alkuperäistä viattomuuttaan.

Rousseaun näkemys yksilön viattomuudesta on saanut useat kommentaarit kiinnittämään huomionsa niihin yhtäläisyyksiin, joita on löydettävissä Rousseaun kuvaileman luonnontilan ja syntiinlankeemuskertomuksen väliltä. Lieneekin selvää, että Rousseaun kalvinistinen tausta on aikaisempaa selvemmin näkyvissä 2. kilpikirjoituksessa, jota kirjoittaessaan Rousseau oli jo etäännyntynyt valistuksen ilmapiiristä. Paratiisin kuvauksen analogiaa vahvistaa vielä Rousseaun tapa kuvata ihmislajin turmeltumista. Aivan kuin syntiinlankeemuskertomuksessa, myöskin villi-ihminen etäännytyy luonnontilasta tahtomisen, himoitsemisen ja tietämisen halun johdosta. Emme voi Rousseaun mukaan tahtoa muuta kuin sellaista, josta meillä on tietoa, emmekä tule tiedostaneeksi muuta kuin sellaista, mitä tahdomme (ks. Rousseau 1992h, 27). Rousseau kuvaa ihmisen pohjimmiltaan laiskaksi olennoiksi, joka käyttää järkeään vain tahtoessaan tai himoitessaan jotakin. Sydän ja järki kehittävät vastavuoroisesti toinen toisiaan. Ihmiskunnan tarpeiden kehittymisen historia on Rousseaun mukaan dialektiikkaa tahtomisen ja tietämisen välillä (vert. Rousseau 1992h, 86). Näin ollen, Rousseaun paratiisinomaisesta luonnontilasta voidaan myös löytää metaforinen pahan tiedon puu. Toisin kuin Rousseau oli ensimmäisessä tutkielmassaan väittänyt, ihmiskunnan turmeltumisen syyt eivät liittyneetkään vain tieteiden ja taiteiden kehittymiseen ja niihin negatiivisiin tekijöihin, joita niillä oli sivilisaation kannalta. Kyse oli vielä perustavanlaatuisemmasta ongelmasta, joka liittyi itse ihmislajin kehitykseen ja sivilisaatioprosessiin.

---

Rousseau esittelee lukijalleen tapauksen, joka sai hänet vakuuttuneeksi ihmisen luontaisesta kyvystä tehdä eronteko oikean ja väärän välillä. ”En koskaan ole unhottava kuinka kerran näin erään imettäjän lyövän sellaista epämurkua parkujaa. Pienokainen vaikenä heti, ja minä luulin että se tapahtui pelosta. Ajattelin itseni: siitä on kehittyvä orjallinen sielu, jota ei saada tekemään mitään ilman ankaruutta. Erehdyin; tuo poloinen oli vähällä tukehtua kiukusta, se tavoitteli hengitystään, näin sen muuttuvan punasinerväksi kasvoiltaan. Seuraavassa tuokiassa kaikuivat korvia viiltävät huudot; kaikki tällä iällä mahdolliset kostonhimon-, raivon- ja epätoivontunteet ilmenivät sen äänessä. Pelkäsin, että se kuolisi tästä mielenkiihotuksesta. *Jos ennen olisin epäillyt sitä, että oikean ja väärän tietoisuus on synnynnäinen ihmisyydessä, niin tämä ainoa esimerkki olisi tehnyt vakaumukseni järkähtämättömäksi.*” (Rousseau 2009, 195; painotukset ML.) Kertomuksensa jälkeen Rousseau haluaa painottaa teon tarkoituksenmukaisuuden merkitystä toteamalla, että lapsi olisi tuntenut huomattavasti pienempää mielihäpeää voimakkaammasta, mutta sattumalta osakseen tulleesta kivusta ja särystä (Rousseau 2009, 195). Rousseaun mukaan ihminen on siis pohjimmiltaan viaton ja luonnostaan kykeneväinen erottamaan hyvän pahasta. On mielenkiintoista havaita, että aivan viime aikoina tehdyt psykologiset tutkimukset koskien vauva- ja leikki-ikäisten lasten kykyä tuntea empatiaa ovat yllättävän yhdenmukaisia Rousseaun esittämien näkemysten kanssa. Tutkijat ovat saaneet vahvaa näyttöä sen puolesta, että kulttuurista riippumatta kolmevuotiaat lapset kokevat voimakasta empatian tunnetta ja pyrkivät luonnostaan yhteistoimintaan ympäristönsä kanssa. Lapsen kasvaessa häntä ympäröivä elinympäristö, joko kannustaa, tai lannistaa auttamishalua. Tämän hetkisen psykologisen tiedon mukaan epäitsekkyys ei ole synnynnäistä, vaan lähiympäristöstä opittu taito. (Goleman 1997, 129-130, Saksa 2009.)

### 3. Rousseau'n ihmiskäsitys

#### 3.1. Ihminen – järjellinen olento?

Luonnonoikeusperinne oli pohjautunut ajatukselle järjen käytöstä. Järjen avulla ihmisen oli mahdollista löytää niin omat päämääränsä, kuin turvata lajinsa säilyminenkin. Lukuisista eroistaan huolimatta, kukin luonnonoikeusperinteen edustaja katsoi ihmislajin säilymisen perustuvan ihmisen kyvyille käyttää järkeään ja tämän avulla löytää kaikkia ihmisiä koskeva luonnonlaki.

Rousseau vetoaa sekä kuulijoidensa järkeen, että tunteeseen toteamalla, että jos ihmislajin säilyminen olisi ollut riippuvaista sen kyvystä käyttää järkeään, olisi se kuollut sukupuuttoon jo ajat sitten (Rousseau 1992h, 38). Tunne, ei järki on taannut ihmislajin säilymisen. Rousseau'n mukaan edes kategorinen imperatiivi ei ole yksinään riittävän vahva takaamaan moraalista toimintaa, ellei taustalta löydy toimintaa motivoivaa tunnetta (Rousseau 1992h, 37-38). Vain Sokrateen kaltaiset suuret henget voivat Rousseau'n näkemyksen mukaan tavoittaa hyveen järkeilemällä (Rousseau 1992h, 38). Ihmislajin tulee kuitenkin kiittää säilymisestään kahta järkeä edeltävää periaatetta; sääliä (pitié) ja itsensä rakastamista (amour de soi-même) (Rousseau 1992h, 14-15). Ensimmäinen takaa ihmislajin, toinen -yksilön säilymisen,

”En usko että minun tarvitsee pelätä ristiriitaa myöntäessäni ihmiselle sen ainoan luonnollisen hyveen, joka inhimillisten hyveiden kohtuuttomankin panettelijan on tunnustettava. Puhun nyt säälistä, asenteesta, joka sopii niinkin heikoille ja vaivojen vainoamille olennoille kuin me ja joka on sitäkin universaalisempi ja ihmiselle hyödyllisempi hyve, koska se edeltää kaikkea harkintaa.”<sup>74</sup>

Sääli (tai myötätunto) on niin luonnontilassa elävälle ihmiselle kuin eläimellekin kuuluva luonnollinen hyve. Kyseessä on puhdas luonnonliike, joka edeltää kaikkea harkintaa, väittää Rousseau, niin ihminen kuin eläinkin kokee luonnostaan sääliä nähdessään kaltaisensa kärsivän. (Rousseau 1992h, 36.) Mitä enemmän säälin kohde muistuttaa tarkastelijaa itseään, sitä varmemmin ja sitä voimakkaammin hän kokee säälin tunnetta (Rousseau 1992h, 37). Sääli ei perustu harkintaa, vaan edeltää sitä (Rousseau 1992h, 36). Säälin kokeminen on luonnollinen impulssi, joka ei pidä sisällään valinnan mahdollisuutta. Luonnontilassa elävä ihminen toimii säälin ohjaamana vaistomaisesti. Sääli ei ole lopulta täysin tuntematon myöskään yhteiskunnalliselle ihmiselle. Itse

---

<sup>74</sup> ”I do not believe I have any contradiction to fear in granting man the sole Natural virtue that the most excessive Detractor of human virtues was forced to recognize. I speak of Pity, a disposition that is appropriate to beings as weak and subject to as many ills as we are; a virtue all the more universal and useful to man because it precedes in him the use of all reflection (...)” (Rousseau 1992h, 36; suomennos 61.)

asiassa sellaiset hyveet kuin anteliaisuus, armeliaisuus, inhimillisuus, hyväntahtoisuus ja ystävällisyys pohjautuvat Rousseauun mukaan säälin tunteelle, jota yksilö kokee kanssaihmissään kohtaan (Rousseau 1992h, 37).

Säälin vastapari, itsensä rakastaminen on kussakin yksilössä heräävä luonnollinen impulssi, joka turvaa yksilön hengissä säilymisen (Rousseau 1992h, 91). Luonnontilassa elävällä villillä ei ole kuoleman käsitettä, eikä näin ollen tulevaisuuteen liittyviä pelkoja, mutta hänellä on tuntemus kivusta ja pyrkimys sen välttämiseen. Itsensä rakastaminen on luonnollinen tunne, joka edeltää niin järjen käyttöä kuin sen mukanaan tuomia käsitteitäkin. Itsensä rakastaminen ei merkitse itsensä asettamista muiden yläpuolelle<sup>75</sup>. Kyse on puhtaasti luonnollisesta omanarvontunteesta (Dent 1992, 31), joka yhdessä säälin kanssa asettaa yksilön yhtäläiseen asemaan koko muun luomakunnan kanssa.

Luonnonlaki ei näin ollen perustu järjen käytölle, vaan kahteen, järkeä edeltävään periaatteeseen (Rousseau 1992h, 14-15). Siinä missä luonnonoikeusperinteen edustajien oli ollut välttämätöntä olettaa luonnonlain ohjastavan yksilöä toimimaan sosiaalisesti, saattoi Rousseau perustella yksilön sosiaalisuuden luonnollisella säälin tunteella. Yleisen tulkinnan mukaan, Rousseau on ennen muuta pyrkinyt tarjoamaan oman vastauksensa Pufendorffille, joka katsoi luonnonlain perustelevan yksilön sosiaalisuuden<sup>76</sup> (ks. kpl II.3.2.). Toisin kuin Pufendorf oli olettanut, yksilön sosiaalisuus ei Rousseauun mukaan perustu järjen käytölle. Meidän ei siis tarvitse olettaa ihmisen olevan kykeneväinen käyttämään järkeä, jotta voisimme olettaa hänen olevan sosiaalinen tai kuten Rousseau sen sanoo, ”meidän ei ole pakko tehdä ihmisestä filosofia ennen kuin teemme hänestä ihmisen.”<sup>77</sup> (Rousseau 1992h, 15.)

---

<sup>75</sup> Rousseau pyrki tekemään selvän eron itserakkauden (amour-propre) ja itsensä rakastamisen (amour de soi-même) välillä (ks. Rousseau 1992h, 91-92). Edellinen on vain suhteellinen ja teennäinen tunne, joka kehittyy yhteisössä eläville ihmisille ja jälkimmäinen on luonnollinen tunne, joka turvaa ihmisen eloonjäämisen. Vaikka itserakkaus kehittyy itsensä rakastamisesta, kyseessä on kuitenkin kaksi laadullisesti toisistaan eroavaa käsitettä. (Ks. Kylmäkoski 2001, 14-19.) Hobbesin suuri erehdys oli ollut Rousseauun mukaan näiden kahden käsitteen sekoittaminen; luonnontilassa elävä ihminen ei ole itserakas (amour-propre). Sen sijaan hän arvostaa omaa ihmisyyttään (amour de soi-même). Ero on merkittävä, sillä vain itserakas ihminen voi hyökätä kaltaistaan vastaan ja aikaansaada yleisen sotatilan (ks. Wokler 1995, 42). Itserakkauden ja itsensä rakastamisen teemat ovat olleet suuren mielenkiinnon kohteena Rousseau-tutkimuksessa viimeisten vuosien aikana. Työni aiheen rajausta ei valitettavasti anna mahdollisuutta käsitteiden laajemmalle analyysille, jonka johdosta voin vain ohjastaa lukijaa tutustumaan esimerkiksi Nicholas Dentin aihetta käsitteleviin teoksiin (Dent 1988, 1992, 2005).

<sup>76</sup> On paikallaan kuitenkin korostaa, että yksilön luonnollisen sosiaalisuuden ajatus on kulkenut pitkän tien luonnonoikeusperinteen historiassa. Esimerkiksi Grotius puhui ihmisen luonnollisesta, vaistomaisesta sosiaalisuudesta. Luonnollisen sosiaalisuuden juuria voidaan löytää jo antiikin stoalaisuudesta, jossa painotettiin yksilön luonnollista itseensä kääntymistä ja itsensä rakastamista.

<sup>77</sup> ”In this way one is not obliged to make man a Philosopher before making him a man (...)” (Rousseau 1992h, 15; suomennos 30.)



Rousseaun pyrkimyksenä ei ollut kuitenkaan vain haastaa menneiden aikojen edustajien näkemyksiä, vaan hänen tavoitteensa liittyivät ennen muuta hänen omaan aikaansa. Hän halusi haastaa valistuksen eetoksen. Valistukseen liittyvä ajatus ihmiskunnan kehityksestä ja järjen asemasta osana tätä kehitystä tuli asettaa kyseenalaiseksi. Kehitys oli merkinnyt säälin tunteen asteittaista turmeltumista. Sääli ja itsensä rakastaminen on yhteiskunnassa korvautunut järjellä ja itserakkaudella,

”Järki synnyttää itserakkauden, harkinta vahvistaa sitä, järki saa ihmisen vetäytymään itseensä ja erottaa hänet kaikesta mikä häiritsee ja masentaa häntä. Filosofia eristää, sillä sen avulla ihminen kuiskaa kärsivän ihmisen nähdessään: sen kuin menehdyt, minä olen turvassa”<sup>78</sup>

1. kilpakirjoituksesta tuttuun tapaan, Rousseau kritisoi voimakkaasti oman aikansa filosofeja<sup>79</sup>. Valistuksen ajalle tyypillisen näkemyksen mukaan ihmisen kyky järjelliseen ajatteluun ja kielen käyttöön nostaa hänet muun luomakunnan yläpuolelle. Rousseau mukaan taas nimenomaan käsitteet ja järjen käyttö ovat olleet omiaan turmelemaan ihmisen viattomuuden ja alkuperäisen luonnollisuuden, ”Harkinta on luonnon vastainen olotila ja harkitseva ihminen on turmeltunut eläin.”<sup>80</sup> Itsensä ylentänyt ihminen on Rousseau näkemyksen mukaan onnistunut tekemään itsestään jopa alistamia eläimiä surkeamman olennon.

---

<sup>78</sup> ”Reason engenders amour-propre and reflection fortifies it; reason turns man back upon himself, it separates him from all that bothers and afflicts him. Philosophy isolates him; because of it he says in secret, at the sight of a suffering man: perish if you will, I am safe. (Rousseau 1992h, 37; suomennos 63-64.)

<sup>79</sup> Rousseauin kritiikin kohteena on nimenomaan hänen oman aikansa filosofit. Siinä missä Sokrateen kaltaiset kosmopoliittiset sielut olivat Rousseau mukaan kykeneväisiä rakentamaan oman moraalinsa puhtaasti järjen avulla, olivat hänen aikalaisensa onnistuneet vain turmelemaan luontaisen säälin tunteensa aikaansaamatta kestäväää käsitystä oikeasta ja väärästä. Oman tulkintani mukaan Rousseau mainitsemaa säälin tunnetta voikin verrata moraalin ala - käsitteeseen. Kehittäessään omaa järkeään, yksilö turmelee oman säälin tunteensa ja tulee välinpitämättömäksi kaltaistensa kärsimyksistä. Ts. yksilö kaventaa oman moraalinsa alaa, hänen myötätuntonsa ei enää kannu lähipiiriään kauemmaksi, lopulta moraaliset velvoitteet koskevat vain häntä itseään ja hänen läheisimpiään.

<sup>80</sup> ”(...) the state of reflection is a state contrary to Nature and that the man who meditates is a depraved animal.” (Rousseau 1992h, 23; suomennos 43.)

### 3.2. Vapaus ja täydellistymiskyky

”Vapaus. Engl. *Liberty, freedom*; ransk. *liberté*. Jaetaan luonnolliseen, yhteiskunnalliseen ja poliittiseen vapauteen ja tätä jakoa vastaavasti ihmisen, kansalaisen ja kansan vapauteen. Lisäksi voidaan puhua vapaudesta metafysisessä mielessä.” (Ikonen 2010, 307.)

Mikä tekee ihmisestä ihmisen ellei juuri hänen kykynsä käyttää järkeään? Vapaus (*liberté*) ja täydellistymiskyky (*perfectibilité*), vastaa Rousseau. Eläimilläkin on aistiensa johdosta ideoita ja jopa kyky tiettyyn määrään asti yhdistellä näitä ideoita. Rousseau viittaa John Locken kompleksisiin ideoihin ja toteaa ettei eläimien ja ihmisten välillä ole tässä suhteessa kuin korkeintaan aste-ero. (Rousseau 1992h, 26.) Vapauden valtakunta sen sijaan kuuluu vain ihmiselle. Eläin saattaa jähmettyä kahden ruokalautasen äärellä kykenemättä tekemään valintaansa (Rousseau 1992h, 26); ihmisellä taas on autonomisena toimijana kyky tehdä valintoja ja toimia näiden valintojensa pohjalta,

”(...) ihmistä ei erota muista eläimistä niinkään hänen ymmärryksensä kuin se että hän voi toimia vapaasti. Luonto käskee kaikkia eläimiä ja eläimet tottelevat. Ihminen tuntee saman sysäyksen, mutta käsittää olevansa vapaa alistumaan tai vastustamaan, ja hänen sielunsa henkisyys näkyy juuri tuon vapauden tiedostamisena.”<sup>81</sup>

Vapauden tiedostaminen merkitsi myös mahdollisuutta vaikuttaa omaan luontoonsa. Rousseau oletti, että täydellistymiskyky on ainutlaatuinen ominaisuus, joka kuului vain ihmiselle. Muiden lajien toimiessa viettiensä varassa, vain ihminen on ns. vapaa agentti eli kykeneväinen itsenäisiin valintoihin. Toisin kuin viettiensä vankeina elävät eläimet, ihmisillä on vapaa tahto ja ainakin periaatteessa mahdollisuus vaikuttaa oman elämänsä ennakkoehtoihin. (Wokler 1995, 42-43.) Rousseau näki myös vapauden kääntöpuolen merkityksen; ihminen on yksin vastuussa siitä tilasta, johon hän on lajina itsensä ajanut. Yksilön vapaus onkin se punainen lanka, johon koko Rousseauin filosofia tavalla taikka toisella kietoutuu. Rousseauin kohdalla, vapauden merkitystä voi tuskin korostaa liikaa. Näin muodoin, tarkastelenkin seuraavaksi vapautta peräti neljästä eri näkökulmasta; tahdon vapautena, anarkistisena vapautena, henkilökohtaisena vapautena ja ekonomisena vapautena.

---

<sup>81</sup> ”(...) it is not so much understanding which constitutes the distinction of man among the animals as it is his being a free agent. Nature commands every animal, and the Beast obeys. Man feels the same impetus, but he realizes that he is free to acquiesce or resist; and it is above all in the consciousness of this freedom that the spirituality of his soul is shown.” (Rousseau 1992h, 26; suomennos 47.)

Rousseaun tapa tarkastella tahdon vapautta poikkeaa radikaalisti muiden ensyklopedistien näkemyksistä, jotka olivat tyypillisesti kannattaneet determinismia (Cranston 1983, 295). Determinismi, ja siihen useasti liittyvä materialismi olivat tulleet modernilla ajalla tutuiksi ennen kaikkea Thomas Hobbesin teoksista. Hobbesin näkemyksen mukaan eläimet eivät olleet vaistojaan vankeja, kyseiset vaistot olivat olleet pikemminkin omiaan motivoimaan, kuin rajoittamaan niiden toimintaa (Wokler 1995, 43). Niin eläimet, kuin ihmisetkin pyrkivät pohjimmiltaan tyydyttämään omia halujaan.

Hobbesin teoria oli teoria passioista, jotka koskivat ennen kaikkea ihmisen kehoa (ks. kpl II.3.1.). Ihminen toimii Hobbesin mukaan vapaasti kun hän kykenee tyydyttämään omat halunsa. Mielihalut tekevät ihmisestä alati tavoitteesta toiseen pyrkivän olennon. Yksilö toimii Hobbesin mukaan halujensa, ei mielen muokkaaman tahdon ohjaamana, joten mitään tahdon vapauden ongelmaa ei pääse syntymään. Koko ajatus tahdon vapaudesta oli Hobbesille siis jo sinänsä absurdi (Wokler 1995, 43). Rousseau puolestaan nojaa omassa näkemyksessään antiikin aikaiseen vapauden käsitteeseen (Wokler 1995, 43). Rousseau mukaan Hobbes on erehtynyt, koska vain ihminen on kykeneväinen tyydyttämään omat halunsa moninaisilla tavoilla. Kaikilla eläimillä on luonnolliset tarpeensa, mutta vain ihminen voi suorittaa valintoja. Jokainen ihmislajin edustaja, joka ei ole mieleltään vajavainen on kykeneväinen hallitsemaan itse itseään. Ihmisluontoa kuvastaa pikemminkin sen mielen indeterminismi luonne, kuin sen halujen vääjämättömyys.

Rousseaun puolustama tahdon vapaus yhdessä näkemyksen kanssa, että yksilö ei ole omien halujensa orja ja näin ollen taipuvainen ajautumaan konflikteihin kaltaistensa kanssa saa Rousseau puolustamaan myös anarkistista vapautta. Anarkistisella vapaudella tarkoitetaan luonnollisesti absoluuttista vapautta. Luonnontilahan oli määritelmällisesti tila, jossa ei ole positiivisia lakeja tai hallitusta. Anarkistinen, esipoliittinen vapaus on luonteeltaan absoluuttinen, mutta ei vaarallinen. (Cranston 1983, 295.) Toisin kuin Hobbesin kohdalla, Rousseau ihmiskäsitys ei anna mahdollisuutta tarkastella luonnontilaa sotatilana; materiaalisen, omaa etuaan tavoittelevan aggressiivisen olennon sijasta luonnontilasta voidaan löytää vain rauhallinen ja omaan olemiseensa tyytyväinen villi-ihminen. Leo Damrosch tiivistää asian hienosti toteamalla: ”Hobbes näki ihmisen elämän luonnontilassa yksinäisenä, kurjana, häijynä, raakana ja lyhyenä. Rousseau villi-ihminen oli onnekas ollessaan yksinäinen, hänellä ei ollut mittapuuta, jonka perusteella hän olisi määritellyt

elämänsä kurjaksi tai häijyksi, eikä hän sen paremmin tiennyt, saati välittänyt sen raakuudesta tai lyhydestä.”<sup>82</sup>

Luonnontilassa elävä villi-ihminen saavuttaa vapauden tunteen, jota ei ole mahdollista kokea enää yhteiskunnassa. Kaikkein merkittävimmän painoarvon Rousseau haluaakin antaa yksilön kokemalle henkilökohtaiselle vapaudelle (Cranston 1983, 295). Luonnontila, joka on vapaa konventioista, on myös vapaa erinäisistä ihmisten välisiä suhteita kuvaavista käsitteistä. Luonnontilassa ei ole herroja, ei työläisiä, ei ylempiä; villi-ihminen ei ole riippuvainen mistään tai kenestäkään (Cranston 1983, 295). Kuvaillessaan luonnontilaa, Rousseau esittää perustavanlaatuisen kysymyksen,

”Löytyykö mistään ihmistä, joka olisi riittävän paljon minua vahvempi ja lisäksi kyllin turmeltunut, laiska ja julma pakottaakseen minut huolehtimaan elannostaan pysytellen itse joutilaana? Hän ei saisi kadottaa minua hetkeksikään näkyvistään, hänen olisi sidottava minut käydessään nukkumaan jotten karkaisi tai tappaisi häntä, hänen täytyisi toisin sanoen vapaaehtoisesti alistua paljon suuremmalle vaivannäölle kuin se, mitä hän yrittäisi välttää sysätessään sen minun harteilleni.”<sup>83</sup>

Villi-ihminen on taloudellisesti riippumaton, ekonomisesta vapaa (vert. Cranston 1983, 296). Luonnontilassa, josta omaisuuden käsite puuttuu, mikään ei uhmaa yksilön vapautta. Vasta omaisuuden käsitteen syntyminen sitoo yksilöt moninaisilla tavoilla toisiinsa, rajoittaen samalla heidän omaa henkilökohtaista vapauttaan. Taustalta löytyy Rousseauin näkemys ihmisen täydellistymiskyvystä.

Täydellistymiskykyä oltiin vapauden ohella jo pitkään pidetty nimenomaan ihmiselle kuuluvana ominaisuutena. Lukuisat valistuksen ajan teoreetikot olivat painottaneet täydellistymiskyvyn merkitystä ihmistä määrittävänä tekijänä. Erityisesti täydellistymiskyvyn ajatus oli noussut esille kehitysoptimismiin taipuvaisten valistusfilosofien näkemyksissä, joiden kritisoimiseen Rousseau oli keskittynyt jo *Tutkielmassaan tieteistä ja taiteista* (Cranston 1983, 296). 2. kilpakirjoituksessaan Rousseau menee vielä pidemmälle. Hän ottaa tarkastelun kohteeksi ihmisen täydellistymiskyvyn ja pyrkii paljastamaan sen kaksiteräisen luonteen. Siinä missä Rousseauin aikalaiset olivat tavallisesti

---

<sup>82</sup> ”Hobbes saw man’s life in the state of nature as solitary, poor, nasty, brutish, and short. Rousseau’s natural man was fortunate to be solitary, had no standard by which to define life as poor and nasty, and neither knew nor cared that it was brutish and short.” (Damrosch 2005, 238; suomennos ML.)

<sup>83</sup> ”Is there a man whose strength is sufficiently superior to mine and who is, in addition, depraved enough, lazy enough, and wild enough to force me to provide for his subsistence while he remains idle? He must resolve not to lose sight of me for a single moment and to keep me very carefully tied up during his sleep, for fear that I should escape or kill him – that is to say, he is obliged to expose himself voluntarily to much greater trouble than he wants to avoid and gives to me.” (Rousseau 1992h, 41; suomennos 70.)

nähneet täydellistymiskyvyn yksinomaan hyödyllisenä kykynä, Rousseaulle täydellistymiskyky tarjosi yhtä paljon mahdollisuuksia niin hyvään kuin pahaankin (Cranston 1983, 296). Täydellistymiskyky saattaa erottaa ihmisen eläimistä, mutta tämä ei ole asia, josta kannattaa olla yksinomaan ylpeä,

”Kun eläin valitsee tai hylkää vaistonsa johdattamana, ihminen tekee sen vapaan valinnan kautta. Siksi eläin ei voi poiketa sille ennalta määrätystä säännöstä silloinkaan kun se olisi sille eduksi, ja ihminen poikkeaa siitä usein omaksi vahingokseen.”<sup>84</sup>

Vapaus on ihmiselle raskas taakka. Valinnan mahdollisuus merkitsee myös mahdollisuutta tehdä epäedullisia valintoja. Täydellistymiskyky tarjoaa samaan aikaan mahdollisuuden niin kehitykselle, kuin turmeltumiselle (vert. Cranston 1983, 296). Voidaankin sanoa Rousseauun uudelleen muotoilevan täydellistymiskyvyn käsitteen. Täydellistymiskyky ei tarkoita vain potentiaalista täydellistymistä, vaan yksinkertaisesti vain mahdollisuutta lajinkehitykselle (Cranston 1983, 296, Wokler 1995, 47). Jos kyky täydellistyä perustui yksilön vapaudella, merkitse se samalla myös sen tosiseikan myöntämistä, että tuo kyseinen ominaisuus ei välttämättä johdakaan kehitysoptimistien julkilausumiin seurauksiin,

”Olisi surullista jos meidän olisi myönnettävä, että tämä tunnusomainen ja lähes rajaton kyky on syynä kaikkiin ihmisen onnettomuuksiin, että juuri se vähitellen kiskoi hänet alkutilasta, jossa hän eli rauhassa ja viattomana, että hioessaan vuosisatojen aikana huippuunsa hänen valistuksensa ja erheensä, paheensa ja hyveensä juuri se teki hänestä vähitellen sekä itsensä että luonnon tyrannin”<sup>85</sup>

Rousseauun näkemyksillä on selvä yhteys Aristoteleen ja Tuomas Akvinolaisen näkemyksiin. Aristoteellisessa perinteessä kehitystä oltiin selitetty teleologian avulla. Esimerkiksi Tuomaan näkemyksien mukaan kukin yksilö pyrkii tavoittelemaan sitä, mitä oman tulkintansa nojalla pitää hyvänä (ks. kpl II.2.). Sama lainalaisuus pätee yleisemminkin luonnossa; kaikki luontokappaleet pyrkivät aktualisoimaan oman potentiansa. Ihminen nähtiin osana tätä luonnon yleistä tendenssiä ja hänen pyrkimyksensä kehittää omaa itseään oli omiaan tukemaan luonnon harmoniaa. Kullakin lajilla oli oma mittansa, jonka täyttäminen oli osa niiden luonnollista päämäärää. Rousseauun

---

<sup>84</sup> ”The former [Beast] chooses or rejects by instinct and the latter [man] by an act of freedom, so that a Beast cannot deviate from the Rule that is prescribed to it even when it would be advantageous for it to do so, and a man deviates from it often to his detriment.” (Rousseau 1992h, 25-26; suomennos 47; lisäykset suluissa ML.)

<sup>85</sup> ”It would be sad for us to be forced to agree that this distinctive and almost unlimited faculty is the source of all man’s misfortunes; that it is this faculty which, by dint of time, draws him out of that original condition in which he would pass tranquil and innocent days; that it is this faculty which, bringing to flower over the centuries his enlightenment and his errors, his vices and his virtues, in the long run makes him the tyrant of himself and of Nature.” (Rousseau 1992h, 26; suomennos 48.)

näkemykset haastavat kyseisen perinteen käsitykset kehityksestä. Jos täydellistymiskyky merkitsee mahdollisuutta tehdä valintoja, merkitsee se myös vapautta tehdä epäedullisia valintoja<sup>86</sup>. Yksinomaan aikaisemman kokemuksen puute saattaa johtaa tilanteeseen, jossa yksilö tekee valintoja joiden seuraukset eivät ole pidemmän päälle toivottavia (vert. Rousseau 1992h, 54). Täydellistymiskyky on Rousseauin käsittelyssä kaksiteräinen miekka; oikeilla valinnoilla se mahdollistaa niin yksilön kuin lajin tosiasiallisen kehittymisen, väärät valinnat johtavat lajin turmeltumiseen ja luonnon harmonian rikkoutumiseen. Ihmiskunnan kohtaamat onnettomuudet eivät olleetkaan seurausta vajavaisesta järjenkäytöstä, vaan vapaudesta ja siihen liittyvästä täydellistymiskyvystä. Täydellistymiskyvyn väärinkäyttö mahdollisti kehityskulun, jossa fyysinen eriarvoisuus sai antaa sijaa moraaliseen eriarvoisuudelle, ja jossa luonnon harmonia korvautui ihmisten välisellä eriarvoisuudella (vert. Wokler 1995, 47-48).

Rousseauin tekemät tulkinnat haastavat niin materialistien (Hobbes), deterministien (ensyklopedistit), kuin naturalistienkin (Aristoteles, Tuomas Akvinolainen) näkemykset. Ihminen ei ole vain osa fyysistä luontoa. Passiot, mielihalut ja -teot eivät motivoi samalla tavalla toimintaa, eläin- ja ihmiskunnassa. Tästä johtuen edes villi-ihmisen toimintaa ei voida pitää luonteeltaan deterministisenä. Villi-ihminen tekee valintoja, jotka ovat omiaan erottamaan hänet muusta luonnosta. Toisin kuin eläin- ja kasvikunnassa, ihmisten parissa valmiilla luokituksilla on huomattavasti vähemmän käyttöä. Rousseau avaa tietä ihmistieteiden kehitykselle haastaessaan filosofien usein suosimat lukkoon lyödyt ihmisen määritelmät. Sen paremmin ajatukset yhteisöllisestä, kuin epäyhteisöllisestäkään yksilöstä eivät kestä laajempaa tarkastelua. Ihmislaji pakenee valmiita määritelmiä; ihminen määrittelee itsensä omien valintojensa kautta<sup>87</sup>.

---

<sup>86</sup> Rousseauin näkemykset heijastelevat meneillään ollutta, laajempaa ajatustavan muutosta. 1700-luvun edetessä luontoa tarkasteltiin yhä vähemmän ennalta annettuna ja pysyvänä asioiden järjestyksenä, jollaiseksi se ymmärrettiin kristinuskossa (luotu luonto), mekanistisessa luonnontieteessä (luonnonlakien luonto) ja klassismissa (luonto sinä, mikä on todennäköistä ja välttämätöntä). Olemassa olevan sijaan, luonto aletaan nähdä itse elämänä; uutta tuottavana ja dynaamisena prosessina. (Ikonen 2010, 164.) Harmonia sai antaa sijaa melodialle (vert. Kpl III.4.2.).

<sup>87</sup> Myös yhteiskuntasopimuksen solmiminen oli yksi valinta muiden joukossa. Rousseau myöntää, että tietyssä kehityksen vaiheessa on luultavaa, että ihmiset solmivat luulotellun yhteisen edun nimissä yhteiskuntasopimuksen. Tämä ei kuitenkaan hänen mukaansa tapahdu vääjäämättä. Deterministinen näkemys yhteiskuntasopimuksen solmimisesta loistaa Rousseauin teoriassa poissaolollaan. Päinvastoin, *Tutkielmassa eriarvoisuudesta* Rousseau vähän väliä korostaa sattumuksien merkitystä ihmiskunnan kehityksen kannalta. Tapahtunut historiallinen kehityskulku on valintojen tulosta. Toisin kuin Grotiuksen, Hobbesin, Pufendorfin tai Locken kohdalla, Rousseau ei löydä ihmiskunnan historiasta tekijöitä, jotka oikeuttaisivat vallitsevan yhteiskuntasopimuksen. Oman näkemykseni mukaan Rousseaut ei tulisikaan tässä mielessä tarkastella yhteiskuntasopimusteoreetikkona.

### 3.3. Villi – ihminen omalla paikallaan

”Rikas mies kultaa kauhoo, kahmii  
tarpeekseen ei saa, eikä lopu kulta.  
Punaisen meren helmet kaulaa koristaa.  
Sadat härät kyntää kasvupellot.  
Huolet kalvaa, pilaa raukan elon.  
Hautaan menee: jääp aarre päälle maan.” (Boëthius 2001, 58)

Ihmiskunnan historia on ollut Rousseau mukaan intohimojen kehityksen historiaa. Rousseau haastaa valistuksen eetoksen, jonka mukaan järki olisi ohjannut ihmisten tekemiä valintoja. Tosiasiallinen kehitys on tapahtunut halujen ja tarpeiden motivoimana, joiden kehittymistä järki on parhaansa mukaan pyrkinyt palvelemaan. (Vert. Rousseau 1992h, 27.) Tarpeiden kehittyminen – Rousseau sanoin turmeltuminen – on puolestaan edelleen muokannut lajimme olemusta. Valinta kerrallaan olemme asteittain etäänntyneet alkuperäisestä luonnollisuudestamme ja tottumuksiemme vankeina tehneet itsemme riippuvaisiksi asioista, joiden omistamisen ihanuus ei maksa niiden riippuvaisuuden tuomaa taakkaa (ks. Rousseau 1992h, 46). Turmeltuneeseen yhteiskunnalliseen ihmiseen verrattuna, villi on toista maata:

”(...) villi ei halua kuin sellaista minkä tuntee, eikä tunne kuin sen minkä voi omistaa tai helposti saavuttaa, jolloin mikään ei ole niin rauhaista kuin hänen sielunsa eikä mikään niin rajoittunut kuin hänen mielensä.”<sup>88</sup>

Rousseau kuvaus yksinkertaisesta ja hölmöstä villi-ihmisestä on samalla kertomus yhteiskunnallisen ihmisen moninaisista tarpeista ja näiden tarpeiden luomista riippuvaisuuksista. Villi ei Rousseau todistuksen mukaan tunnista kuin luonnollisia tarpeita. Näitä ovat ruoka, juoma, lepo ja naaras (Rousseau 1992h, 29). Fyysisinä tarpeina nämä ovat luonnonimpulssien ohjaamia ja näin ollen helposti tyydytettävissä. Yhteiskunnallisen ihmisen kokemat keinotekoiset tarpeet perustuvat puolestaan järjen kehitykselle. Ne ovat osoitus totumuksen voimasta ja ihmislajin tarpeiden kehityksestä (Rousseau 1992h, 86). Keinotekoiset tarpeet eivät palvele mitään aitoa fyysistä tarvetta, jonka johdosta niiden täydellinen tyydyttäminen on sula mahdollisuus. Ja mikä vielä pahinta, ne tekevät yksilön riippuvaisiksi asioista, joiden omistaminen ei tuota niiden omistajalleen aitoa tyydytystä. Ts. ihmiskunnan kehityksen mukanaan tuomat keinotekoiset tarpeet

---

<sup>88</sup> ”(...) Savage man, desiring only the things he knows and knowing only those things the possession of which is in his power or easily acquired, nothing should be so tranquil as his soul and nothing so limited as his mind.” (Rousseau 1992h, 86; suomennos 138.)

sitovat yksilön luonnollista vapautta. Matka aitojen tarpeiden yksinelosta keinotekoisten tarpeiden yhteisöön on ollut omiaan vain rajoittamaan yksilön luonnollista vapautta<sup>89</sup>. Villin tilanne on toinen:

”Mikään ei liikuta hänen sieluaan, joka tyytyy vain hänen nykyiseen eksistenssin tunteeseensa vailla minkäänlaista ideaa tulevasta, oli se miten lähellä tahansa, ja hänen suunnitelmansa, jotka ovat yhtä rajoittuneita kuin hänen näköalansakin, ulottuvat häidin tuskin saman päivän loppuun.”<sup>90</sup>

Ahdistukset, pelot ja tulevaisuuden huolet ovat tuntemattomia villille, jonka tarpeet ohjaavat vain välttämään nälkää ja kipua (Rousseau 1992h, 27). Alkuperäisessä, yltäkylläisessä luonnontilassa vallinnut harmonia luo pohjan villi-ihmisen kokemalle sisäiselle harmonialle. Villi ei kaipaa mitään, hän ei janoa mitään. Hän on itse itselleen riittävä. Villi tuntee vain todellisia tarpeita, näki vain sen minkä uskoi etujensa mukaiseksi, eikä hänen älynsä kehittynyt, sen paremmin kuin turhamaisuutensaakaan (Rousseau 1992h, 40). Villi-ihminen ei ehkä ollut onnellinen sanan täydessä merkityksessä, hänet voidaan sen sijaan hyvällä syyllä määritellä ”tyytyväiseksi”<sup>91</sup>. Tämä oli Rousseauin mukaan jotain sellaista, mistä hänen oman aikansa ihmisiä voitiin harvoin syyttää:

”(...) villi ja yhteiskunnallinen ihminen eroavat niin paljon toisistaan, sekä sydämeltään että taipumuksiltaan, että se, mikä tuottaisi yhdelle ylimmän onnen, syöksisi toisen epätoivoon. Ensin mainittu hengittää pelkästään lepoa ja vapautta, hän haluaa vain elää ja olla joutilaana, eikä edes stoalainen mielenrauha vedä vertoja hänen syvälle piittaamattomuudelle kaikesta muusta. Kansalainen on sitävastoin koko ajan toimessa, hikoilee, liikehtii ja on jatkuvasti

---

<sup>89</sup> Rousseau antaa myöhemmin kirjoittamassaan *Émile* -teoksessaan astetta rikkaamman kuvauksen tarpeiden ja vapauden välisestä suhteesta. Vaikka nyt kyse onkin ihmisyksilön eikä –lajin kehityksen kuvailusta, käy kuitenkin selväksi, että molemmissa tapauksissa vapaus ja voima ovat suhteellisia käsitteitä. Ts. Mitä vähemmissä määrin yksilö on riippuvainen keinotekoisten tarpeista, sitä vapaammaksi hän itsensä kokee. Rousseau käsittelee luonnollisten ja keinotekoisten tarpeiden välistä suhdetta antaessaan ohjeita nuoren ihmisen kasvattamiseen. Tällä kertaa voimien karttumista tarkastellaan suhteessa niihin tarpeisiin, joiden tyydyttämistä varten ne ovat kehittyneet. Vaikka lapsen voimat eivät olisikaan samanveroiset kuin aikuisella, voi hän silti olla aikuista suhteellisesti vahvempi. Aikaihmiä vähäisemmät tarpeet tekevät tähän ikään ehtineestä lapsesta vahvemman kuin mitä hän koskaan tulee olemaan. (Rousseau 2009, 309-310.) Rousseau kirjoittaa, ”Mistä johtuu miehen heikkous? Siitä epäsuhtaisuudesta, joka vallitsee sen voimien ja halujen välillä. Meidän intohimomme saattavat meidät heikoiksi, sillä tyydyttääksemme niitä tarvitsemme enemmän voimia kuin mitä luonto on meille antanut. Jos siis vähennämme näitä haluja, ikäänkuin lisäämme voimiamme. Se, joka voi aikaansaada enempää kuin mitä haluaa, on kieltämättä hyvin voimakas olento.” (Rousseau 2009, 309; From where does man’s weakness come? From the inequality between his strength and his desires. It is our passions that make us weak, because to satisfy them we would need more strength than nature gives us. Therefore, diminish desires, and you will increase strength. He who is capable of more than he desires has strength left over; he is certainly a very strong being; suomennos 296.) Rousseau uskoo, että lapsi ei koe mielihyvää sen paremmin kykyjensä rajattomasta laajenemisesta, kuin halujensa vähenemisestäkään. Oleellista on halujen ylivoiman väheneminen lapsen kykyihin nähden. Tyytyväisyys on seurasta lapsen omasta huomiosta, jossa hän havaitsee oman tahtonsa ja kykynsä olevan tasapainossa. (Wokler 1995, 98.)

<sup>90</sup> ”His soul, agitated by nothing, is given over to the sole sentiment of its present existence without any idea of the future, however near it may be, and his projects, as limited as his views, barely extend to the end of the day.” (Rousseau 1992h, 28; suomennos 50.)

<sup>91</sup> Tästä näkemyksestä olen velkaa Lauri Mehtoselle, joka esitti kyseisen tulkinnan villi-ihmisen luonnollisesta tilasta Tampereen Yliopistossa järjestetyssä käytännöllisen filosofian proseminaarissa 15.4.2003.



huolissaan yrittäen keksiä entistä työläämpää tekemistä. Hän työskentelee kuolemaansa saakka, jopa kiihuuttaa sitä kohti voidakseen elää, tai luopuu elämästä saavuttaakseen kuolemattomuuden. (...) villi elää itsessään sosiaalinen ihminen elää aina itsensä ulkopuolella, vain toisten mielipiteissä, jolloin ainoastaan heidän arvionsa pystyvät nostattamaan hänessä olemassaolon tunteen”<sup>92</sup>

Puhuessaan itsensä ulkopuolella elävistä kansalaisista Rousseau viittauksen kohteita ei tarvitse kaukaa hakea. Kirjoittaessaan *Tutkielmaa eriarvoisuudesta* Rousseau näki salongeissa viihtyneiden valistusfilosofien elämäntavan hedonismiin läpitunkemana ja heidän näkemyksensä filosofiasta vain pintapuolisena maineen metsästyksenä. Stoaalaisuus ilmensi keinotekoisista tarpeista luopumista ja todellisen, yksilön sisäiseen luontoon perustuvan luonnonlain löytämistä. Hyveellisyys näyttäytyi Rousseaulle yksilön alkuperäisen luonnollisuuden kunnioittamisena.

Villi elää itselleen (en lui-même), sosiaalinen ihminen elää itsensä ulkopuolella (hors de lui)<sup>93</sup>. Kansalainen kysyy alati muilta oman arvonsa perään, etsien tunnustusta muiden ihmisten katseista, uskaltamatta tarkastella omaa itseään; ”Me siis kyselemme alinomaa muilta mitä itse olemme, uskaltamatta koskaan kysyä sitä itseltämme, eikä meillä kaiken filosofian, humanisuuden, kohteliaisuuden ja ylevien mietelmien keskellä ole kuin pettävä ja pinnallinen ulkokuori, kunnia

---

<sup>92</sup> ”(...) Savage man and Civilized man differ so much in the bottom of their Hearts and inclinations that what constitutes the supreme happiness of one would reduce the other to despair. The former breathes only repose and freedom; he wants only to live and remain idle; and even the perfect quietude of the Stoic does not approach his profound indifference for all other objects. On the contrary, the Citizen, always active, sweats, agitates himself, torments himself incessantly in order to seek still more laborious occupations; he works to death, he even rushes to it in order to get in condition to live, or renounces life in order to acquire immortality (...) the Savage lives within himself; the sociable man, always outside himself, knows how to live only in the opinion of others; and it is, so to speak, from their judgment alone that he draws the sentiment of his own existence.” (Rousseau 1992h, 66; suomennos 106.)

<sup>93</sup> En lui-même ja hors de lui -käsitteissä tiivistyy nähdäkseni jotain hyvin olennaista koko Rousseau filosofian kannalta. Rousseau päämääränä oli tehdä filosofiaa hänelle itselleen. Toisin kuin usein kuulee väitettävän, Rousseau kaikesta huolimatta arvosti lukuisia, erityisesti antiikin aikaisia esikuviaan. Kunnioitus edeltävää traditiota kohtaan ei kuitenkaan koskaan saanut hämärtää hänen tulkintaansa filosofian todellisista päämääristä; filosofian tuli opastaa ihmistä löytämään oma totuutensa. Ihminen, joka elää itselleen (en lui-même) etsii vastauksia omasta itsestään kehittääkseen omaa henkilökohtaista filosofiaansa, ihminen, joka elää itsensä ulkopuolella (hors de lui), näkee filosofian vain välineenä ulkoisiin päämääriin. *Tutkielmassa tieteistä ja taiteista* esitelty varallisuuden ja maineen tavoittelu on esimerkki jälkimmäisestä suhtautumistavasta. Filosofian tavoitteena ei ole Rousseau mukaan (teknisen) järjen kehittäminen, vaan sisäisen viisauden löytäminen. Tietoisesti tai tiedostamatta, Rousseau ajatukset nousevat länsimaisen kulttuurin vahvasta historiallisesta virrasta. Niin antiikin filosofinen traditio (Sokrates, Platon), kuin juutalaiskristillinenkin perinne korostavat viisauden sisäsyntyistä luonnetta ja siihen sisältyvää eettistä puolta. Siinä missä (tekninen) järki palvelee yksilöllisiä ja maallisia pyrkimyksiä, on viisaus nähty yksilön sisäisenä, kaikkia ihmisiä yhdistävänä voimana. Ajatus toistuu hieman erilaisissa muodoissa kaikissa ns. kirjauskonnoissa; järki erottaa ihmisiä toisistaan asettamalla yksilöllisiä päämääriä, viisaus ohjaa ihmisiä löytämään rakkauden niin Jumalaa, kuin kaltaisiaan kohtaan. Ja aivan kuten Rousseaulle, myös monissa uskonnoissa viisauden nähdään vallinneen menneinä historiallisina aikoina. Totuus, viisaus ja rakkaus nähdään ihmisiä potentiaalisesti yhdistävänä ykseytenä, inhimillinen järki ulkopuolisuuden kokemusta ruokkivana moneutena. Heijastumia kyseisestä ajattelutavasta voidaan nähdä vielä modernissa kohtaamisen filosofiassa, jossa eksistentiaalista taustaa vasten korostetaan maailman subjektiivista näkemistä ja tuon katsantotavan ylittämistä. Olemme kukin, enemmän tai vähemmän, oman elämänkatsomuksemme vankeja. Voimme kuitenkin pyrkiä ylittämään toiseuden tarkastelemalla maailmaa kanssaihmissen silmin; järkipainotteisen selittämiseen sijaan, painopiste on yksilön aidossa kohtaamisessa ja pyrkimyksessä ymmärtää hänen motiivejaan hänen omista lähtökohdistaan käsin.

ilman hyvettä, järkeä ilman viisautta ja nautintoa ilman onnea.”<sup>94</sup> Moderni ihminen on menettänyt villin tunteiden sisäisen vaiston ja sen myötä myös luonnollisen omanarvontuntonsa. Siinä missä villi elää ja hengittää vapautta, nauttien omasta riippumattomuudestaan ja vapaudestaan, yhteiskunnallinen ihminen on aina toimesta, aina työnteossa, aina vetämässä roolia, toisinaan pukkuroimassa ylempiään, joita hän oikeasti halveksii, tai rikkaita, joita hän ei voi sietää; aina valmiina tekemään mitä vain kunnian, vallan ja maineen vuoksi, milloinkaan saamatta tarpeeksi (Cranston 1983, 306).

Rousseau'n näkemys itsensä ulkopuolella elävästä ihmisestä ei ole filosofian historiassa uusi. 2. kilpikirjoituksessa esitetyt näkemykset ovat paljossa velkaa Buffonin vastaaville, mutta teemaa on sivuttu muodossa jos toisessa aina antiikin ajoista asti. Esimerkiksi Boëthius käsittelee kyseistä teemaa maineikkaassa *Filosofian lohdutus*<sup>95</sup> -teoksessaan. Boëthius, jota on usein pidetty eräänlaisena vedenjakajana antiikin ja keski-ajan maailmojen välillä, kirjoittaa seuraavasti:

”Eikö teillä tosiaan ole mitään hyvää syntymälahjana ja omasta takaa, niin että saatte etsiä arvojanne muista asioista, oman itsenne ulkopuolelta? Onko tilanne riistäytynyt niin nurinkuriseksi, ettei järkensä ansiosta jumalainen olento usko loistavansa muuten kuin omistamalla sieluttomia esineitä? Muut olennot tyytyvät kyllä omaansa. Mutta te ihmiset, joiden sielu tekee teistä Jumalan kaltaisia, hamuatte korkealle luonnollenne kauneutta alhaisista tavaroista. Ettekä te tajua, miten paljon rikotte luojaanne vastaan. Hän tahtoi ihmissuvun kohoavan kaiken maisen yläpuolelle (...) Luonto tyytyy vähään. Ahneus taas ei tunne mitään rajoja. Jos siis rikkaus ei kykene hävittämään tarpeita vaan kerrassaan luo omansa, mitä syytä teidän on uskoa, että se muka antaisi vapauden?” (Boëthius 2001, 39, 58.)

Rousseau'n näkemykset nousevat siis vahvasti perinteestä. Omaisuuden ja yksilönvapauden välinen jännite on osa länsimaisen filosofian perinnettä. Sen sijaan uutta oli Rousseau'n tapa hyödyntää kyseistä jännitettä omassa filosofiassaan. Kuten tunnettua, Rousseau teki filosofiaa omista lähtökohdistaan käsin, käyttäen jopa omaa itseään filosofisen tarkastelunsa polttopisteenä. Voidaan sanoa, että Rousseau'n filosofia pohjautuu voimakkaasti hänen henkilökohtaisille ulkopuolisuuden kokemuksilleen. Omasta itsestään vieraantuminen (engl. alienation) oli asia, joka kuvasti Rousseau'n mukaan ylipäänsä modernia ihmistä. Elämme eräänlaisessa naamioiden valtakunnassa, jossa oleminen ja näyttäminen ovat eriytyneet omiksi elämäalueikseen. Ihmiskunnan tragedia on luonnollisesti siinä, että se ei voi enää löytää omaa onnellisuutta sillä

---

<sup>94</sup> ”(...) how, in a word, always asking others what we are and never daring to question ourselves on this subject in the midst of so much Philosophy, humanity, politeness, and Sublime maxims, we have only a deceitful and frivolous exterior, honor without virtue, reason without wisdom, and pleasure without happiness.” (Rousseau 1992h, 66-67; suomennos 107.)

<sup>95</sup> Alkuperäinen nimi *De Consolatione philosophiae libri quinque*

ainoalla tavalla, jolla se olisi ollut mahdollista; elämällä oman luontonsa mukaisesti (Cranston 1983, 306).

#### 4. Omaisuuden oikeuttaminen – Locke haastamassa

”**Omaisuus.** Engl. *Property*; ransk. *Propriété*. Näillä englannin ja ranskan sanoilla on seuraavat merkitykset:

1. Ominaisuus.
2. Laatu.
3. Omistettu asia.
4. Omistusoikeus. Oikeus, joka jokaisella yksilöllä on laillisesti hankkimiinsa etuihin.” (Ikonen 2010, 199.)

Omaisuuden käsite on ollut filosofisen mielenkiinnon kohteena aina antiikin ajoista asti. Voidaan kuitenkin sanoa, että 1700-luvulta lähtien omaisuutta alettiin tarkastella laadullisesti uudella tavalla. Omaisuuden käsitteessä yhdistyivät oikeus, jollekin kuuluminen, ominaisuus (luonto) ja työ (Ikonen 2010, 199). Kyseiset neljä tekijää jäsensivät monia 1700-luvun kirjallisuuden keskeisiä teemoja, muun muassa subjektiutta, vapautta, valtaa, siirtomaapolitiikkaa ja orjuutta, tekijyyttä, omaperäisyyttä, sukupuolieroa, tasa-arvoa ja kasvatusta (Ikonen 2010, 199). Ikonen mainitsevat neljä tekijää tulevat esiin myös John Locken tavassa tarkastella omaisuuden käsitettä. Locke kirjoittaa teoksessaan *Tutkielma hallitusvallasta*,

”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. Hän ottaa sen yhteisestä tilasta, johon luonto on sen asettanut, ja tämä työ kytkee siihen jotakin, joka sulkee pois muiden ihmisten yhteiset oikeudet. Tämä työ on näet tekijänsä epäilemättömästi omaisuutta, eikä kellään muulla voi olla oikeutta sellaiseen, johon tätä työtä on liitetty, ainakaan niin kauan kuin muille yhteisesti on jäljellä riittävästi ja yhtä hyvää.”<sup>96</sup>

Luonto on Locken mukaan annettu kaikille ihmisille yhteiseksi, mutta työn avulla yksilö voi tehdä yhteisestä yksilöllistä (Locke 1980, 20). Locken luonnontila näyttäytyy tilana, jossa niin henkisesti kuin fyysisestikin tasaveroiset yksilöt toteuttavat luonnonlakia ja Jumalan tahtoa tekemällä työtä ja hankkimalla omaisuutta (Locke 1980, 8). Luonnontilassa vallitsee lähtökohtien tasa-arvo, jossa omaisuuden oikeutus perustuu yksiselitteisesti työnteolle. Siitä huolimatta, että Locken mukaan

---

<sup>96</sup> ”Whatsoever then he removes out of the state that nature hath provided, and left it in, he hath mixed his *labour* with, and joined to it something that is his own, and thereby makes it his *property*. It being by him removed from the common state nature hath placed it in, it hath by this *labour* something annexed to it, that excludes the common right of other men: for this *labour* being the unquestionable property of the labourer, no man but he can have a right to what that is once joined to, at least where there is enough, and as good, left in common for others.” (Locke 1980, 19; suomennos 67-68; painotukset alkutekstissä.)

myöhemmin tehtävän yhteiskuntasopimuksen tulee legitimoida yksilön oikeus omaisuuteen, on oikeus omaisuuteen olemassa jo luonnontilassa (Locke 1980, 20). Locke olettaa Grotiuksen lailla, että järkevät ihmiset ovat valmiita takaamaan toisille ihmiselle vastaavat oikeudet, joista heillä on itselläänkin mahdollisuus nauttia (ks. kpl II.3.1.). Näistä luonnollisista oikeuksista Locke käyttää nimitystä omaisuus (property). (Poussa 1997, 38.) Locken näkemykset toimivat pohjana Rousseau tavalle tarkastella omaisuuden oikeutusta ja asemaa. Hänen näkemyksensä omaisuudesta luonnollisena oikeutena tarjoaa Rousseau teorialle sen vaatiman heijastuspinnan. Kuten edellä on todettu Rousseau argumentoi usein negaation kautta; hänen teoriansa ymmärtäminen edellyttää edeltävän perinteen tuntemista.

Niin Rousseauilla, kuin Lockella omaisuuden käsite on keskeinen osa koko heidän yhteiskunnallista teoriaansa. Näin ollen erot luonnontilassa ja ihmiskäsityksessä johtavat myös erilaisiin tapoihin tulkita omaisuuden oikeutusta. Rousseau villi-ihminen ei ollut kykeneväinen siihen järjelliseen ja päämääräsuuntautuneeseen toimintaan, jonka Locke oletti olevan mahdollista luonnontilassa. Rousseau mukaan ihminen oli luonnontilassa, paitsi mieleltään rajoittunut, niin luonteeltaan laiska. Villi kokee luontaista vastenmielisyyttä työntekoa kohtaan, jonka mahdollisia hyötyjä hänen mielensä ei kykene hahmottamaan (Rousseau 1992h, 28). Näiden lisäksi villi kohtaa luonnontilassa vielä erään perustavanlaatuisemman ongelman,

”Ja kuka olisi kaiken tuon jälkeen niin järjetön että vaivaisi päättään pellon viljelemisellä, kun ensimmäinen ohikulkija – ihminen tai eläin – voisi halutessaan ryöstää sen putipuhtaaksi. Ja miksi kukaan alistuisi viettämään elämänsä vaivalloisessa raadannassa, kun ei voi olla varma, pääseekö nauttimaan työnsä hedelmistä edes silloin kun niitä eniten tarvitsisi? Lyhyesti sanottuna, miten tämänkaltainen tilanne voisi saada ihmiset viljelemään maata, jolleivät he ole jakaneet sitä keskenään, toisin sanoen ellei luonnontilaa ole jo tuhottu?”<sup>97</sup>

Rousseau tapa argumentoida Lockeä vastaan kulkee tuttuja linjoja; hän väittää Locken tuovan luonnontilaan käsitteitä, jotka ovat lähtöisin yhteiskunnasta, ja sellaisina tuntemattomia luonnontilassa elävälle villille. Omaisuus on Rousseau mukaan mitä suurimmassa määrin käsite – ei Locken määrittelemä luonnollinen oikeus. Omaisuuden käsite on itsestään selvä yhteiskunnalliselle ihmiselle, mutta täysin tuntematon luonnontilassa elävälle villille. Kuten edellä mainittu sitaatti antaa ymmärtää, työnteko on vailla mieltä ja merkitystä ellei siihen liity käsitystä

---

<sup>97</sup> ”After that, what man would be insane enough to torment himself cultivating a Field that will be plundered by the first comer, whether man or beast, for whom the crop is suitable? And how could each man resolve to spend his life in hard labor, when the more he will need its reward, the more certain he will be of not reaping it? In a word, how could this situation incline men to cultivate the Earth as long as it is not divided among them: that is to say, as long as the state of Nature is not annihilated?” (Rousseau 1992h, 29; suomennos 51.)

yksityisestä omaisuudesta. Locken mukaan luonnonlaki takaa yksityisomaisuuden kunnioituksen, Rousseau mukaan tämä perustuu ihmisten keskenään tekemille sopimuksille eli konventiolle. Omaisuus ei ole luonnollinen oikeus, vaan keinotekoinen käsite (propriété).

Rousseaulle omaisuuden käsitteen synty liittyy näin laajempaan ongelmaan kielen synnystä. Yhteiskunnallisissa oloissa omaisuuden käsite siirtyy sukupolvelta toiselle, luonnontilassa, jossa ei vielä ole ensimmäistäkään käsitettä täytyy kaiken perustua yksilöiden keskenään tekemälle sopimukselle. Rousseau ymmärtää kielen olevan sopimuksenvaraista, jonka johdosta käsitteiden taustalta on löydettävä yksilöiden keskenään tekemiä konventioita. Ilman konventioita ei olisi omaisuuden käsitettä, eikä näin muodoin myöskään omaisuuden ideaa. Omaisuuden kaltaiset yleiset ideat voivat Rousseau mukaan tulla mieleen ainoastaan sanojen avulla. (Rousseau 1992h, 29, 31-33.) Locken termin ilmaistuna omaisuus on kompleksinen idea, minkä syntyminen edellyttää useita yksinkertaisia ideoita.

Siis, Rousseau mukaan omaisuuden ideaa ei ole mahdollista löytää luonnontilasta, josta yleiset ideat puuttuvat. Työnteon ei voi katsoa oikeuttavan omaisuutta, sillä sen merkitys liittyy yhteiskunnallisiin konventioihin, jotka ovat vieraita villi-ihmiselle. Luonnontilasta ei voida löytää oikeutusta omaisuudelle, koska itse omaisuuden syntyminen edellyttää jo sopimusta eli luonnontilan rikkomista. (vert. Wokler 1995, 38.)

## 5. Ihmislajin kulta-aika – ei konventiota, ei omaisuutta

”Tunnen, että on ollut aika, johon yksittäinen ihminen haluaisi pysähtyä: sinä etsit aikaa, johon toivoisit lajisi pysähtyneen.”<sup>98</sup>

Aina 2. kilpakirjoituksen loppupuolelle asti Rousseau pitää lukijansa käsityksessä, että kehitys on merkinnyt ihmislajin asteittaista turmeltumista. Onhan vapaus ja täydellistymiskyky olleet omiaan vain vieraannuttamaan yksilöä hänen alkuperäisestä luonnostaan. Kolikolla on kuitenkin kääntöpuolensa. Etäännyminen alkuperäisestä luonnontilasta on merkinnyt paitsi luonnollisen säälin tunteen ja itsensä rakastamisen asteittaista turmeltumista, niin myös yksilön järjen ja tunne-elämän kehittymistä. Kirjoituksensa jälkimmäisessä osassa ihmislajin tarina alkaakin saada lisäväriä

---

<sup>98</sup> ”There is, I feel, an age at which the individual man would want to stop: you will seek the age at which you would desire your Species had stopped.” (Rousseau 1992h, 20; suomennos 38.)

Rousseaun paljastaessa ihmislajin kulta-ajan olleen historiallisella jatkumolla jossakin alkuperäisen luonnontilan ja korruptoituneen yhteiskunnan välissä. Samalla Rousseaun maalaama kuva jalosta villistä nähdään uudessa valossa. Primitiivisessä luonnontilassa elävä villi-ihminen näyttäytyy yhä enemmän hölmönä, viettiensä varassa toimivana eläimenä, kun taas järjellisen kehityksen makuun päässyt paimentolaisihminen<sup>99</sup> on yhteiselämään kykeneväinen, sekä järjellinen että tunteva olento.

Ajatus kulta-ajasta ei luonnollisestikaan ollut uusi. Niin filosofisessa, kuin uskonnollisessakin perinteessä on aika ajoin hyödynnetty myyttisen kulta-ajan käsitettä. Käsite toistuu niin läntisissä, kuin itämaisissäkin traditioissa. Ja usein vielä hyvinkin yhteneväisin tavoin. Esimerkiksi Hesiodoksen (n. 700 eaa.), jota on usein pidetty kreikkalaisen kirjallisuuden varhaisimpana tunnettuna kirjoittajana, kertomuksissa on samankaltaisuuksia muinaisten itäisten myyttien kanssa (Lahtinen 2002, 174). Hesiodos esitti runoelmassaan *Työt ja päivät* myyttisen kuvauksen ihmissuvun viisivaiheisesta taantumiskehityksestä alun paratiisinomaisissa oloissa eläneestä huolettomasta ja oikeamielisestä kultaisesta ihmissuvusta hopeisen, pronssisen ja heerosten suvun kautta rautaisen suvun ihmisiin, joiden lyhyt elämä täyttyy taistelusta ja kärsimyksestä (Lahtinen 2002, 174). Ovidius (43 eaa.-17/18 jaa.) tarjoi *Muodonmuutoksissaan* niin ikään oman ”hesiodoslaisen” näkemyksen aikakausiensa muutoksesta alun kultaisesta ajasta, hopeisen ja vaskisen kautta raudan aikaan (Lahtinen 2002, 174-175). Kulta-aikaa hän kuvaa seuraavasti:

”Ensiksi kultainen oli aika ja vallitsi ilman  
pakkoa itsestään sopu, luottamus, usko ja oikeus.  
Pelkoa tunnettu ei tai rangaistuksia, vaskeen  
tauluihin hakatun lain uhkaa, ei väki arka  
säikkynyt tuomarejaan, vaan oltiin turvassa ilman (...)  
Muurien ympäri ei ojahautoja kiertänyt vielä,  
suorien, käyrienkään sotatorvien ei rämy soinit,  
kannettu ei kypärää, ei miekkaa, vaan sotimatta  
huoleti jouten vain elämästään nauttivat kansat.” (Ovidius 1997, 47.)

Rousseaun kertomuksessa kulta-ajasta voidaan nähdä yhtymäkohtia myös ns. paimenidylleihin. Esimerkiksi Michel de Montaignenkin hyödyntämässä, Vergiliuksen *Eklogien* paimenrunoelmassa esitetään kuvaus idyllisestä paikasta luonnonhelmassa, jossa ihmisolennot voisivat tyydyttää välittömät tarpeensa ilman raskaan työn taakkaa (Lahtinen 2002, 174). Edellisistä Rousseaun

---

<sup>99</sup> Markku Mäen mukaan Rousseaun kuvaama pitkäaikainen ja stabiili onnellisuushuippu sijoittuu paimentolaisuuteen (Mäki 2001).

kertomus eroaa kuitenkin siinä, että hän ei pidä kulta-aikaa myyttinä, vaan osana tosiasiallista historiallista kehityskulkua. Ajanjaksona, joka on kerran ollut, mutta johon ei enää ole paluuta.

Rousseauin ihmiskäsitys luo pohjan hänen näkemykselleen ihmislajin kehityksestä. Toisin kuin luonnonoikeusteoreetikot väittivät, ihminen ei ole luonnostaan järjellinen ja päämääräsuuntautunut olento, vaan laiska, oman itsensä ja lajinsa säilymisestä kiinnostunut tunteva olento. ”Ihmisen ensimmäinen tunne oli hänen oma olemassaolonsa ja ensimmäinen huolenaihe hänen oma säilymisensä”<sup>100</sup>, kirjoittaa Rousseau. Ihmislajin kehityksen täytyy siis pohjautua niihin tekijöihin, jotka ovat uhanneet, joko ihmisyksilön, tai lajin olemassaoloa. Ts. järjen – ja näin ollen myös tunteiden – kehitys on paljossa velkaa ympäristön tarjoamille haasteille. Pufendorfimaisin äänenpainoin, Rousseau näkee ravinnon hankkimisen ja muiden eläinten taholta tulleen uhan johtaneen ideoiden kehittymiseen (ks. Rousseau 1992h, 43). Tapahtunut kehitys voimistui entisestään ihmislajin levittäytyessä yhä laajemmille alueille:

”Erityyppiset maastot, ilmastot ja vuodenaajat saattoivat pakottaa ihmiset mukauttamaan elintapojaan. Katovuodet, pitkät ja karut talvet ja kuumat kaiken kiihdyttävät kesät edellyttivät aivan uudenlaista toimeliaisuutta. Meren ja jokien rannoilla asuvat keksivät siiman ja koukun ja ryhtyivät kalastajiksi ja kalansyöjiksi. Metsissä elävät valmistivat jousia ja nuolia ja tulivat metsästäjiksi ja sotureiksi. Kylmissä maissa he peittivät ihonsa tappamiensa eläinten nahoilla (...) Kaikki alkoi näyttää erilaiselta. Ihmiset, jotka olivat ennen vaellelleet metsissä, alkoivat asettua aloilleen, lähestyivät vähitellen toisiaan, kerääntyivät erillisiksi ryhmiksi ja muodostivat lopulta kullekin alueelle oman kansansa, jota yhdistivät yhteiset tavat ja luonteenpiirteet, eivät säännöt ja lait, vaan sama elämäntapa ja ravinto sekä ilmaston yleinen vaikutus.”<sup>101</sup>

Edellä mainitussa sitaatissa Rousseau hyödyntää todenteolla 1. kilpikirjoituksensa jälkeen käymäänsä kirjevaihtoa ja sen antia. Kuningas Stanislauksen näkemykset ilmaston ja ihmisen temperamentin vaikutuksesta ihmislajin kehitykseen ovat jättäneet jälkensä Rousseauin ajatteluun (ks. kpl III.3.1.).

---

<sup>100</sup> ”Man’s first sentiment was that of his existence, his first care that of his preservation” (Rousseau 1992h, 43; suomennos 73.)

<sup>101</sup> ”Differences of soil, Climate, and season could force them to admit differences in their ways of life. Barren years, long and hard winters, and scorching Summers which consume everything required of them new industry. Along the sea and Rivers they invented the fishing line and hook, and became fishermen and eaters of Fish. In forest they made bows and arrows, and became Hunters and Warriors. In cold Countries they covered themselves with the skins of beasts they had killed (...) Everything begins to change its appearance. Men who until this time wandered in the Woods, having adopted a more fixed settlement, slowly come together, unite into different bands, and finally form in each country a particular Nation, unified by morals and character, not by Regulations and Laws but by the same kind of life and foods and by the common influence of Climate. (Rousseau 1992h, 44, 47; suomennos 73-74, 78.)

Ajattelun kirkastuminen ei näkynyt vain tunteiden, vaan myös taitojen täydellistymisenä. Pitkän kehityskulun seurauksena ihminen oli kykeneväinen valmistamaan ensimmäiset työvälineensä, joista ennen kaikkea kirveen keksimisellä oli omat kauaskantoiset seurauksensa. Puiden kaataminen johti ensimmäisten majojen syntyyn ja teki vaeltavasta yksineläjästä yhteisöllisen olennon. Rousseau mukaan ensimmäinen mullistus tapahtui, kun perheet muodostuivat ja eriytyivät. Samalla syntyi eräänlainen omistaminen<sup>102</sup> (engl. a sort of property). (Rousseau 1992h, 46.) Kyse ei kuitenkaan ollut omaisuudesta sanan täydessä merkityksessä (vert. Cranston 1983, 299). Päinvastoin, Rousseau varoo tarkoin liittämästä omaisuuden käsitettä kulta-ajan yhteyteen.

Omaisuus on käsitteenä konventio, ja sellaisena tuntematon kulta-ajan ihmiselle. Rousseau ymmärtää kielen sopimuksenvaraisuuden väittäessään kielen kehittymisen edellyttäneen yhtä paljon yhteisöllisyyttä, kuin yhteisöllisyys edellyttää kieltä. Tämä Condillacilta lähtöisin oleva ajatuskulku haastaa Pufendorfin teesin ihmisen luontaisesta sosiaalisuudesta ja sen aiheuttamasta yhteiselämän kaipuusta (Wokler 1995, 37). Niin yhteisöllisyys, kuin omaisuus perustuvat Rousseau mukaan konventioille ja ovat näin ollen määritelmällisesti epäluonnollisia (Wokler 1995, 37). Kirjoituksessaan Rousseau siteeraa Lockeä todeten, ”missä ei ole omaisuutta, siellä ei ole loukkaustakaan”, yhtä lailla Rousseau oman näkemyksen voisi tiivistää toteamukseen, ”missä ei ole konventiota, siellä ei ole omaisuuttakaan.” Rousseau kuvailee tilannetta seuraavasti,

”Koska vahvimmat todennäköisesti ensimmäisenä valmistivat asumuksia, joita tunsivat kykenevänsä puolustamaan, on luultavaa että heikot kokivat helpommaksi ja varmemmaksi ryhtyä jäljittelemään heitä kuin yrittää heidän häätämistään. Ne taas, joilla oli majoja, eivät luultavasti useinkaan yrittäneet anastaa naapurinsa majaa, ei siksi että se ei kuulunut heille vaan koska se oli tarpeeton eikä sitä olisi voinut vallata joutumatta kiivaaseen taisteluun siinä asuvan perheen kanssa.”<sup>103</sup>

Työnteko ei synnyttänyt ihmisten mieliin omaisuuden käsitettä ja omaisuuden käsitteen loistaessaan poissaolollaan, ei ihmisten välisiä pysyviä ristiriitoja päässyt syntymään. Mahdolliset riidat ja kahakat olivat lyhytaikaisia, kun niihin ei sekoittunut ajatusta jonkun omasta (suum). Työnjako oli perheensisäistä ja omaisuus – jos sanaa tässä yhteydessä sopii käyttää – yhteistä. Rousseaulle omaisuuden käsitteen synty linkittyy voimakkaasti kielen syntymiseen ja yksilön itsetietoisuuden

---

<sup>102</sup> Cranston tulkitsee mielestäni oivallisesti Rousseau tarkoittavan omaisuuden tunnetta (engl. feeling of possession) (Cranston 1983, 299). Käsitteiden vielä uupuessa, lajinsa kulta-aikaa elävällä ihmisellä on etäinen ja heikosti jäsentynyt tunne jostakin itselle kuuluvasta.

<sup>103</sup> ”However, as the stronger were probably the first to make themselves lodgings they felt capable of defending, it is to be presumed that the weak found it quicker and safer to imitate them than to try to dislodge them; and as for those who already had Huts, each man must seldom have sought to appropriate his neighbor’s, less because it did not belong to him than because it was of no use to him, and because he could not seize it without exposing himself to a lively fight with the family occupying it. (Rousseau 1992h, 46; suomennos 76.)



kehittymiseen. Sellaiset käsitteet kuin ”minun” ja ”sinun” ovat läheistä sukua omaisuuden käsitteelle. Rousseau ajattelussa omaisuus on käsitteenä suhteellinen; se luo monessa mielessä pohjan ihmisten välisille suhteille. Kyseinen ajattelutavan juuria voidaan jälleen löytää antiikin maailmasta. Platon kuvaa vartijoiden elämäntapaa *Valtio* -teoksessaan:

”He eivät nyt voi repiä valtiota hajalle siten että käyttäisivät kuka mistäkin sanaa ’minun’, että yksi raahaisi kotiinsa mitä vain pystyy omin avuin hankkimaan ja toinen taas toisaalle omaan kotiinsa, että heillä olisi kaikilla omat vaimot ja lapset ja että tämä yksityinen omistus tuottaisi kullekin omia iloja ja suruja. Nyt he päinvastoin ovat yhtä mieltä siitä mikä on ’omaa’, he vetävät yhtä köyttä ja heidän surunsa ja ilonsa ovat niin pitkälle yhteisiä kuin yleensä on mahdollista (...)” (Platon 2001, 186.)

Rousseau lailla myös Platon katsoo yhteisomistuksen tukevan ihmisten välistä yhteisöllisyyttä. Siinä missä yhteinen omaisuus mahdollistaa yhteisöllisyyden, yksityinen omaisuus luo tilaa yksityisille intohimoille. Edellä aloitettu sitaatti jatkuu,

” (...) Ja eiköhän käräjöinti ja toistensa syyttely häviä heidän keskuudestaan, kun kukaan ei omista kerta kaikkiaan mitään muuta kuin oman ruumiinsa, kaikki muuhan on yhteistä. Tämän vuoksi heillä ei synny niitä tavanomaisia riitoja, jotka johtuvat siitä että ihmiset omistavat varallisuutta, lapsia ja sukulaisia.” (Platon 2001, 187.)

Saamme jälleen kerran huomata Rousseau tekevän filosofiaa kahdessa kontekstissa. Valistus ajan ongelmiin pyritään löytämään vastauksia antiikin maailmasta. Ja kuten 1. diskurssissaan, niin myös nyt Rousseau kritisoi Sokrateen lailla aikalaisiaan omaisuuden turmelevista vaikutuksista. Viittaukset antiikin maailmaan antavat tarvittavaa taustatukea Rousseau pyrkiessä osoittamaan omaisuuden käsitteen olevan perusluonteeltaan moraalinen.

## 6. Jaettu maa omaisuuden perustana

”Nykyään omaisuuden tärkein alue eivät ole maan hedelmät tai sen päällä asuvat eläimet vaan maa itse sellaisena, joka sulkee itseensä ja kantaa mukanaan kaiken muun (...)”<sup>104</sup>

Tämä Locken maaomaisuuden merkitystä korostava näkemys olisi ollut varmasti myös sellainen, jonka Rousseau olisi voinut hyvin jakaa. Sen sijaan se, mitä Locke sanoo seuraavaksi tekee radikaalin eron näiden kahden filosofin välille,

”(...) Mielestäni on selvää, että myös tällainen omaisuus hankitaan kuten edelliset. Ihmisen omaisuuteen kuuluu niin paljon maata kuin hän viljelee, istuttaa, parantaa, hoitaa ja voi sen tuotantoa käyttää. Työllään hän ikään kuin rajaa sen erikseen yhteismaasta.”<sup>105</sup>

Locken näkemyksissä työ todella kiittää tekijäänsä. Työn avulla yksilö ei vain nauti maan hedelmistä, vaan työn avulla hän voi tehdä yleisestä yksityistä. Ts. yksityinen maaomaisuus perustuu Locken mukaan työntekoon. Locke ilmaisee asian yksiselitteisesti; ihminen, joka on omalla työllään valmis rikastuttamaan (jouto)maata, on kyseisen maa-alueen oikeutettu omistaja (Locke 1980, 21). Locke käyttää mielellään vertauskuvaa lähteessä virtaavasta vedestä, jonka virtaus ei laimene, vaikka vedennoutajia olisi paikalla useampiakin (Locke 1980, 20, 21). Ongelmallinen analogia virtaavan veden ja maaomaisuuden välillä tulee huomattavasti ymmärrettävämmäksi, kun sitä tarkastellaan Locken omaa aikakautta vasten. 1600-luvun Amerikka näyttäytyi hyödyntämättömänä resurssina, joutomaana, mikä tarjosi ajatuksellisen pohjan rajoittamattomalle maaomaisuudelle.

1700-luvulla, Rousseau katsoi tilannetta jo varsin toisenlaisessa valossa. Amerikan alkuperäisasukkaat eivät vaikuttaneet enää yksinomaan sivistymättömiltä barbaareilta, eikä uuden mantereeseen maavarat tarjonneet ajatuksellista pohjaa yltäkylläisyydelle. 1700-luvun kuluessa alettiin yhä enenevässä määrin tarkastella Amerikan alkuperäiskansoja ei vain sivistymättöminä, vaan myös riippumattomina ja vapaina, sydämeltään turmeltumattomina olentoina. Syntyi myyttinen käsitys jalosta villistä, jonka sivistymättömyyden kääntöpuolelta oli löydettävissä aito luonnollinen vapaus ja riippumattomuus. Valistuksen kriitikoiden mukaan eurooppalainen lajitoveri oli jo ajat sitten

---

<sup>104</sup> ”But the *chief matter of property* being now not the fruits of the earth, and the beasts that subsist on it, but *the earth itself*; as that which takes in and carries with it all the rest (...)” (Locke 1980, 21; suomennos 71; painotukset alkutekstissä.)

<sup>105</sup> ”(...) I think it is plain, that *property* in that too is acquired as the former: *As much land* as a man tills, plants, improves, cultivates, and can use the product of, so much is his *property*. He by his labour does, as it were, inclose it from the common.” (Locke 1980, 21; suomennos 71; painotukset alkutekstissä.)

uhrannut kyseiset arvot sivistyksensä alttarille. Rousseau liittyi tähän keskusteluun kuvaillessaan ihmislajin irtautumista kulta-ajasta. Ihmisen irtautuminen kulta-ajaksi kutsutusta ajanjaksosta saa Rousseau kielenkannat aukenemaan ja nostaa hänen jo valmiiksi tunneväritteisen ilmaisutapansa uudelle tasolle:

”Vaikka ihmiset muuttuivatkin vähemmän kestäviksi ja luontainen sääli oli jo kokenut jonkinasteisia muutoksia, täytyi tämän inhimillisten taitojen kehittymisen kauden, joka muodostaa kultaisen keskittien primitiivisen tilan velttouden ja itserakkautemme kuohahtelujen välille, olla kaikista onnellisinta ja kestäväntä aikaa. Mitä enemmän asiaa ajattelee, sitä varmemmalta alkaa tuntua, että tuo olotila oli vähiten altis mullistuksille ja paras ihmiselle, jonka on täytyntä irtaantua siitä vain jonkin kaamean sattuman kautta, jota ei yhteisen hyvän näkökulmasta olisi pitänyt koskaan tapahtua.”<sup>106</sup>

Rousseau mainitsema kaamea sattuma viittaa tilanteeseen, jossa yksilö ei tule toimeen enää omin voimin. Ihmislaji on kadottanut kulta-aikansa luopuessaan riippumattomuudestaan ja vapaudestaan:

”(…) niin kauan kuin he valmistivat vain sellaista minkä yksi ihminen pystyy valmistamaan, keskittyen taitoihin joihin ei tarvita kuin kaksi kättä, he elivät vapaina, terveinä, hyvinä ja onnellisina kuin luonnostaan saattoivat olla, nauttien riippumattoman keskinäisen vuorovaikutuksen eduista (…)”<sup>107</sup>

Ideoiden, tunteiden ja lopulta työvälineiden kehittyessä ihminen oppii taitoja, jotka tekevät hänet riippuvaisiksi kaltaisistaan. Matka aitojen tarpeiden yksinelosta kohti keinotekkoisten tarpeiden yhteiseloä oli alkanut. Ihminen ei ollut enää itse itselleen riittävä, vaan hän oli tehnyt itsensä riippuvaiseksi muiden ihmisten arvonannosta ja kunnioituksesta. Oman itsensä herra saa antaa sijaa yhteisölliselle, riippuvaiselle olenolle. Edellä aloitettu sitaatti jatkuu,

”(…) Mutta heti kun ihminen tarvitsi toisen ihmisen apua, kun huomattiin, että yhden kannatti saada kahden elintarvikkeet, tasa-arvo katosi, yksityisömyys kehittyi, työ tuli tarpeelliseksi ja laajat metsät muuttuivat kauniiksi pelloiksi, joita oli kasteltava ihmisten hiellä ja joissa orjuuden ja kurjuuden saattoi pian nähdä itävän ja kasvavan samassa tahdissa kuin sadotkin.”<sup>108</sup>

---

<sup>106</sup> ”Thus although men had come to have less endurance and although natural pity had already undergone some alteration, this period of the development of human faculties, maintaining a golden mean between the indolence of the primitive state and the petulant activity or our amour-propre, must have been the happiest and most durable epoch. The more one thinks about it, the more one finds that this state was the least subject to revolutions, the best for man, and that he must have come out of it only by some fatal accident, which for the common utility ought never to have happened.” (Rousseau 1992h, 48; suomennos 80.)

<sup>107</sup> ”(…) as long as they applied themselves only to tasks that a single person could do and to arts that did not require the cooperation of several hands, they lived free, healthy, good, and happy insofar as they could be according to their Nature, and they continued to enjoy among themselves the sweetness of independent intercourse (…)(Rousseau 1992h, 49; suomennos 81.)

<sup>108</sup> ”(…) But from the moment one man needed the help of another, as soon as they observed that it was useful for a single person to have provisions for two, equality disappeared, property was introduced, labor became necessary; and

Metallinvalmistus ja maanviljely olivat ne kaksi taitoa, jotka lopulta rikkoivat luonnossa vallinneen harmonian ja tekivät ihmiset toisistaan riippuvaisiksi. Rousseau näkee taitojen kehittymisen ja siitä välttämättä seuranneen erikoistumisen johtaneen ihmiskunnan kokemaan toiseen mullistukseen. (Rousseau 1992h, 49.) Siinä missä toiset keskittyivät takomaan ja sulattamaan rautaa, tarvittiin toisia, jotka olivat valmiita vastaamaan näiden ravinnosta. Näiden kahden väestönsosan vaihtaessa hyödykkeitään, huomattiin miten rautaa voitaisiin käyttää ruuanvalmistuksen apuna. Näin saivat Rousseun mukaan alkunsa yhtäältä maanmuokkaus ja -viljely, toisaalta metallinvalmistus ja sen eri käyttötavat. (Rousseau 1992h, 50.) Kulta-kaudella vallinnut perheen sisäinen työnjako murtui ja ihmisten elämäkohtalot tulivat sidotuiksi toisiinsa. Rousseau kuvaa käänteentekevää hetkeä tunnetulla, Amerikan alkuperäiskansojen arvomaailmaa heijastavalla tavalla:

”Ensimmäinen ihminen, joka maa-alueen rajattuaan keksi sanoa: *tämä on minun* ja löysi vielä ihmisiä, jotka olivat tarpeeksi yksinkertaisia uskoakseen sen oli kansalaisyhteiskunnan todellinen perustaja. Miltä kaikilta rikoksilta, sodilta, murhilta, kauhuilta ja kurjuudelta ihmiskunta olisikaan säästynyt, jos joku olisi kiskonut hänen aidanpylväänsä maasta tai täyttänyt hänen rajaajansa ja huutanut kanssaihmisilleen: Älkää kuunnelko tuota huijaria, olette hukassa jos unohdatte että maanhedelmät kuuluvat kaikille eikä maa kenellekään!”<sup>109</sup>

Ovidiuksen lailla (ks. s. 78) Rousseau katsoo maanjakamisen aikaansaaneen ihmiskunnan kokeman toisen mullistuksen ja jättäneen viattomuuden ajan lopullisesti taakseen. Maanjaon merkittävydestä huolimatta on myös paikallaan painottaa sitä, mitä Rousseau sanoo seuraavaksi,

”(...) Mutta asiat olivat todennäköisesti jo edenneet siihen pisteeseen, etteivät ne voineet jatkua entisellään. Omistamisen idea riippuu nimittäin paljon sitä edeltäneistä ideoista, jotka voivat syntyä ainoastaan toisiaan seuraten, se ei ilmesty ihmisten mieleen yhtäkkiä.”<sup>110</sup>

Kaikesta dramaattisuudestaan huolimatta, yksityisomaisuuden syntyminen oli ollut vain yksi valinta lukuisien valintojen joukossa. Yksi epäonnistuminen muiden joukossa. Yksi virhe lisää ihmiskunnan traagiseen historiaan. Kyseinen erhe oli ollut Rousseauin mukaan sikäli kohtalokas,

---

vast forest were changed into smiling Fields which had to be watered with the sweat of men, and in which slavery and misery were seen to germinate and grow with the crops. (Rousseau 1992h, 49; suomennos 81.)

<sup>109</sup> ”The first person who, having fenced off a plot of ground, took it into his head to say *this is mine* and found people simple enough to believe him, was the true founder of civil society. What crimes, wars, murders, what miseries and horrors would the human Race have been spared by someone who, uprooting the stakes or filling in the ditch, had shouted to his fellows: Beware of listening to this impostor; you are lost if you forget that the fruits belong to all and the Earth to no one!” (Rousseau 1992h, 43; suomennos 72; painotukset alkutekstissä.)

<sup>110</sup> ”But it is very likely that by then things had already come to the point where they could no longer remain as they were. For this idea of property, depending on many prior ideas which could only have arisen successively, was not conceived all at once in the human mind.” (Rousseau 1992h, 43; suomennos 72.)

että se oli lukkoonlyönyt koko aikaisemman kehityksen; kamelin selkä oli lopullisesti katkennut. Omaisuuden käsitteen oli vahvistanut heikon ja vahvan välistä suhdetta köyhän ja rikkaan välisellä suhteella. Ihminen oli pitkän historiallisen kehityskulun aikana väärinkäyttänyt lukuisia kertoja omaa vapauttaan ja nyt vihdoinkin aikaansaanut tilanteen, josta ei ollut enää paluuta. Alkuperäinen viattomuus oli lopullisesti kadonnut ja portti luonnontilaan suljettu.

## 7. Yksilöllisen kehityksen ja omaisuuden välinen suhde

### 7.1. Negatiivinen omaisuus

”Luonnollisen järjen tarkastelu osoittaa meille, että kerran syntyneellä ihmisellä on oikeus säilymiseen ja siten myös ruokaan ja juomaan ynnä muuhun sellaiseen, mitä luonto tarjoaa hänelle hengentitimitiksi. Myös Jumalan ilmoitus antaa meille luettelon Jumalan antimista Aadamille, Nooalle ja hänen pojilleen. ’Maan hän on antanut ihmisille’ (Ps. 115:16.) Hän on antanut sen ihmisille yhteisesti.”<sup>111</sup>

Locken yhteiskuntafilosofian ajatuksellinen pohja rakentuu vahvasti luonnollisen järjen ja siitä seuraavan omaisuus käsitteen varaan. Locken näkemyksen mukaan, luonnonlaki ei edellytä ihmisten tekemää sopimusta, vaan on voimassa jo luonnontilassa. Ja koska omaisuus, jos jokin on Locken mukaan ihmiselle kuuluva luonnollinen oikeus, täytyy oikeus omaisuuteen olla olemassa myös luonnontilassa. Itse asiassa, Locke katsoo Jumalan luoneen omistamisen instituution antaessaan maan ihmisille yhteisesti (Yrjönsuuri 1995, 27). Näkemys oli omana aikanaan uusi, sillä yleisesti yhteiskuntasopimusperinteessä yksityisomaisuuden nähtiin edellyttävän sopimuksen tekoa ja näin ollen syntyvän vasta luonnontilasta irtaantumisen ja yhteiskuntasopimuksen solmimisen myötä. Locke ymmärtää, että vallitsevasta yleisestä mielipiteestä poikkeavan näkemyksen esittäminen siirtää todistamisen taakan hänen harteilleen. *Tutkielma hallitusvallasta* -teoksen viides luku on otsikoitu sanalla ”omaisuudesta” ja tämän luvun tavoitteena onkin pyrkiä perustelemaan Locken näkemys yksityisomaisuuden oikeutuksesta:

---

<sup>111</sup> ”Whether we consider natural *reason*, which tells us, that men, being once born, have a right to their preservation, and consequently to meat and drink, and such other things as nature affords for their subsistence: or *revelation*, which gives us an account of those grants God made of the world to *Adam*, and to *Noah*, and his sons, it is very clear, that God, as king *David* says, *Psal. cxv. 16. has given the earth to the children of men*; given it to mankind in common.” (Locke 1980, 18; suomennos 66; painotukset alkutekstissä.)

”Yritän siis osoittaa, miten oli mahdollista saada omaisuudekseen erinäisiä osia Jumalan ihmiskunnalle yhteisesti antamasta maailmasta ilman, että tämän yhteisomaisuuden haltijat tekevät mitään ilmaistua sopimusta.”<sup>112</sup>

Tulevien väärinkäsitysten välttämiseksi lienee paikallaan jo tässä vaiheessa selittää, mitä Locke tarkoitti omaisuuden käsitteellä. Teoksessaan *Tutkielma hallitusvallasta* Locke käyttää omaisuuden käsitettä kaikkea muuta kuin yksiselitteisellä tavalla. Toisinaan hän tuntuu viittaavan yksinkertaisesti yksilön omistukseen ja käyttävän omaisuuden käsitettä tavalla, joka vastaa modernin lukijan intuitiota ja arkikokemusta. Toisinaan, ja huomattavasti yleisemmin, Locke kuitenkin käyttää omaisuuden käsitettä laajassa merkityksessä (ks. Locke 1980, 66). Tällöin omaisuuden käsite kattaa, niin yksilön omistukset, vapauden, kuin hengenkin (engl. lives, liberties and estates). Siitä huolimatta, että tämä laajempi omaisuuden määritelmä johtaa monissa paikoin ongelmallisiin johtopäätöksiin<sup>113</sup>, on sillä ollut Lockelle selkeä käytännöllinen funktio. Locken yhteiskuntafilosofian konkreettinen tavoite oli vastustaa Robert Filmerin kannattamaa totalitarismia ja yksinvaltiutta. Suojataksaan yksilön oikeuksia, Locke kutsuu omaisuutta luonnolliseksi oikeudeksi, siis oikeammin oikeudeksi, mikä ei ole riippuvainen yhteiskunnan laista ja auktoriteetista. Näin ollen, kun Locke liittää omaisuuteen sellaiset käsitteet kuin yksilön vapauden, hengen ja omistusoikeuden, on hänen ensisijaisena pyrkimyksenä turvata kyseisten oikeuksien asema osana kansalaisen perusoikeuksia. Sekä vapaus, että omaisuus ovat Locken mukaan negatiivisia oikeuksia. Ts. vapaus on ”vapautta jostakin”, esimerkiksi vapautta ulkoisesta pakosta. Yksilön vapaus merkitsee sitä, ettei kukaan toinen ihminen rajoita yksilön toimintaa millään vallankäytön muodolla – jähka toiminta tapahtuu luonnollisen lain määrittelemien oikeuksien piirissä (Yrjönsuuri 1995, 25). Omaisuus on määritelmällisesti negatiivinen oikeus, sen syntyminen edellyttää muiden ihmisten taholta tulevaa kunnioitusta omaa omaisuuttani kohtaan (vert. Locke 1980, 19). Minun omaisuuteni – jonka Locken mukaan olen hankkinut vain työtä tekemällä – on minun omaisuuttani, koska vain minulla on oikeus nauttia työni hedelmistä. Oikeus omaisuuteen toisaalla edellyttää yksityisomaisuuden kunnioittamisen velvollisuutta toisaalla:

”Locke näyttää tarkoittavan omistamisella ennen kaikkea vapautta määrätä omaisuuden käytöstä riippumatta muiden mielipiteistä. Hänen omaisuuden käsitteensä kytkeytyy siis tiiviisti hänen negatiiviseen vapauden käsitteeseensä. Myös

---

<sup>112</sup> ”But I shall endeavour to shew, how men might come to have a *property* in several parts of that which God gave to mankind in common, and that without any express compact of all the commoners.” (Locke 1980, 18; suomennos 66; painotukset alkutekstissä.)

<sup>113</sup> Se, että Locke näkee jatkumon yksilön persoonan ja omistuksien välillä, sekä samalla yhdistää omaisuuden ja oikeuden käsitteet, johtaa hänen teorianensa joissakin kohdin hyvin mielenkiintoisiin johtopäätöksiin. Mm. valloittajan oikeuksista puhuessaan Locke mainitsee, että valloittajilla on oikeus riistää valloitetujen henki, mutta ei koskea heidän omaisuuteensa (Locke 1980, 93-94).

omaisuuden käsite on luonteeltaan negatiivinen, koska se painottaa omistusoikeuden poissulkevaa luonnetta.” (Yrjönsuuri 1995, 27.)

Lockelle omaisuus ja vapaus ovat siis määritelmällisesti negatiivisia oikeuksia, joiden avulla pyritään turvaamaan kansalaisen perusoikeuksia. Tämä Locken, kenties sisäisesti johdonmukainen näkemys, tarjoaa Rousseaulle maan mainion pohjan lähteä tarkastelemaan omaisuuden käsitettä ja sen suhdetta yksilön vapauteen. Rousseauin keskeinen väite on, että omaisuus on määritelmällisesti vastakkainen yksilön vapauden kanssa. Omaisuus saattaa olla negatiivinen oikeus, mutta yksilö on luonnostaan vapaa, eikä tämä vapaus ole riippuvainen sen paremmin omaisuudesta, kuin mistään muustakaan käsitteestä tai konventiosta (ks. Rousseau 1992h, 59). Koko Rousseauin luonnontilan ja ihmiskäsityksen tarkastelun päämääränä oli osoittaa ihmisen luonnollisen vapauden kuuluvan ihmisen perusolemukseen. Villi-ihminen eli elämänsä kirjaimellisesti vapaana ulkoisista pakotteista, eikä negatiivisen vapauden puolustamiselle löytynyt näin loogista tarvetta. Jos yhteiskuntasopimuksen solmiminen oli ylipäänsä tarpeellista, tuli se tapahtua vain, jotta kansalaisilla olisi mahdollisuus nauttia ns. positiivisista oikeuksista ja vapauksista. Immanuel Kantin näkemyksiä ennakoiden, myös Rousseauin mukaan ihmisellä tuli olla mahdollisuus vaikuttaa oman elämänsä ennakkoehtoihin.

Positiivinen vapauden määritelmä yhdessä negatiivisen omistusoikeuden kanssa aikaansaa Rousseauin filosofian keskeisen jännitteen. Rousseauin pyrkimyksenä – toisin kuin Locken – oli haastaa vallitseva yhteiskuntasopimus. Omaisuuden ja vapauden välinen jännite palveli tätä tarkoitusta paremmin kuin hyvin.

## **7.2. Omaisuus ja persoonan rajat**

Vanhan sanonnan mukaan, valta turmelee ihmisen ja täydellinen valta turmelee ihmisen täydellisesti. Tämä on näkemys, jonka myös kenties John Locke olisi jakanut. Kuten edellisessä kappaleessa esitettiin, Locke vastusti voimakkaasti Filmerin kannattamaa totalitaristista näkemystä. Absoluuttinen valta ei sopinut ihmiselle, eikä se määritellyt ihmisen ja Jumalan välistä suhdetta (Ryan 1983, 15). Lockelle Jumala näyttäytyi ennen muuta rationaalisenä Jumalana. Jumalana, joka oli antanut kullekin yksilölle vapaan tahdon ja kyvyn käyttää järkeään. (Ryan 1983, 15.) Vapautta vastaan yksilön tuli kuitenkin täyttää velvollisuutensa luojaansa kohtaan. Järjen avulla löydettävä luonnonlaki ohjasi kutakin yksilöä samalla tavalla. Pufendorfin lailla, Locke painotti

suvaitsevaisuuden merkitystä. Järkeänsä käyttävän ihmisen tuli oivaltaa omat velvollisuutensa niin luojaansa kuin kaltaisiansa kohtaan. Locke uskoi – kuten Grotius vuosisataa aikaisemmin – että ihmiset ovat valmiita antamaan muille samat oikeudet, kuin mistä heillä on itse mahdollisuus nauttia (vert. Poussa 1997, 13-14). Locke katsoi kunkin ihmisen oikeuksien löytyvän hänen omasta persoonastaan, tai kuten Locke itse sen sanoi, ”jokaisella ihmisellä on omaisuus omassa henkilössään”<sup>114</sup> Locken käsittelytavassa omaisuuden hankkiminen merkitsi yksilön persoonan alan laajentumista. Yrjönsuuri (1995, 28) analysoi tilannetta seuraavasti:

1. Jokaisen ihmisen oma työ on varsinaisesti hänen omaisuuttaan
2. Kun hän tekee työtä, hän liittyy tämän työn johonkin oloon
3. Olio, johon työ on liitetty, tulee siis myös hänen omaisuudekseen

Locken tarkastelutavassa piirtyy esiin näkemys ihmisestä vapaana ja omaa parastaan itsenäisesti etsivänä yksilönä, joka Jumalan luomana oliona pyrkii parhaansa mukaan hyödyntämään luonnonvarojen runsautta (Yrjönsuuri, 1995, 25). Kuten useat kommentaarit ovat huomauttaneet, Locken ihmiskäsitystä voidaan pitää voimakkaan individualistisena (Ryan 1983, 23-24, Yrjönsuuri 1995, 25). Locken ajatuksellinen lähtökohta on yksilössä, jonka tarpeita palvelemaan luonto on luotu. Ihminen on ensimmäinen ja luonto on toinen.<sup>115</sup> (Vert. Yrjönsuuri 1995, 25.) Luonnon toiseus perustellaan Jumalalta saadulla auktoriteetilla ”viljellä ja varjella” luontoa. Näkemyksillään Locke selkeästi liittyy osaksi länsimaista filosofista perinnettä, jossa luonto on nähty kulttuurin vastavoimaksi. Hallitsematon, villi, feminiininen luonto (*natura*) on koettu luovana, mutta samalla tuhoavana voimana, jonka vaikutuksia inhimillinen kulttuuri (*culture*) pyrkii omalla maskuliinisella järjellä vastustamaan. Järkeä käyttävä ihminen on paitsi luonnon, niin myös oman itsensä herra:

”Tämä kaikki tekee ilmeiseksi, että vaikka luonnon esineet on annettu yhteiseksi, silti omaisuuden tärkein perusta on ihmisessä itsessään (oman itsensä herrana ja oman henkilönsä ja sen tekojen eli työn omistajana). Kun kekseliäisyys ja taitavuus ovat parantaneet elämän mukavuuksia, niin suurimmalta osalta elämän ylläpitoon ja helpottamiseen käytetyt asiat tuottaa työ, joka on täydellisesti ihmisen omaa eikä kuulu muille yhteisesti.”<sup>116</sup>

---

<sup>114</sup> ”every man has a *property* in his own *person*” (Locke 1980, 19; suomennos 71; painotukset alkutekstissä.)

<sup>115</sup> Locken selkeän individualistinen ihmiskäsitys ei anna luonnolle itseisarvoa, vaan määrittelee tämän arvon suhteessa ihmiseen. Luonto näyttäytykin Locken maailmassa ”toiseutena”, se on olemassa vain ihmistä varten. Onkin mielenkiintoista havaita, että Rousseaulle ”toiseus” ei rakennu yksilön ja häntä ympäröivän luonnon välille, vaan turmeltuneen ja turmeltumattoman ihmisluonnon välille. Toiseutta ei ole ympäröivä luonto, vaan yhteiskunnallisen ihmisen sisäinen luonto. Irtautuminen luonnontilasta on merkinnyt luontoyhteyden katkeamisen lisäksi, myös irtautumista omasta sisäisestä luonnollisuudestamme.

<sup>116</sup> ”From all which it is evident, that though the things of nature are given in common, yet man, by being master of himself, and *proprietor of his own person, and the actions or labour of it, had still in himself the great foundation of property*; and that, which made up the great part of what he applied to the support or comfort of his being, when invention and arts had improved the conveniences of life, was perfectly his own, and did not belong in common to others.” (Locke 1980, 27; suomennos 81-82; painotukset alkutekstissä.)



Lockelle omistaminen on käytöstä määräämistä. Ekslusiiviseen ja absoluuttiseen omistusoikeuteen, sopii hyvin myös ajatus omasta ruumiista omana omaisuutena. Tämä Platonillakin käytössä ollut ajatus ruumiista omana omaisuutena saa Lockella konkreettisen muotoilun (ks. sitaatti s. 81). Laajan omaisuus käsitteensä avulla Locke lukee mutkattomasti omaisuuden käsitteen piiriin, niin henkilön, hänen ruumiinsa kuin ulkoisetkin materiaalit. Työn avulla voimme kirjaimellisesti laajentaa omaa persoonaamme. Oma ei ole vain oma ruumiimme, vaan myös kaikki se johon olemme tulleet osalliseksi sekoittaessamme omaa työpanostamme. Eksplisiittisesti Locke käsittelee Jonkun omaa (suum) vain yhden kappaleen verran:

”Villi intiaani ei tunne valtauksia vaan on yhä yhteismaan asukas, mutta hänet ravitsevan hedelmän tai riistan täytyy olla hänen, ja sellaisella tavalla hänen – osa häntä – ettei kellään muulla enää ole mitään oikeutta siihen ennen kuin se voi hyödyttää elämän edellytyksenä.”<sup>117</sup>

Todetessaan intiaania ravitsevan hedelmän olevan sellaisella tavalla hänen – osa häntä – ettei kenelläkään muulla ole enää mitään oikeutta siihen, Locke seuraa selkeästi Grotiuksen ja Pufendorfin asettamia askelmerkkejä. Kyseessä on luonnonoikeusajattelun periaatteiden mukainen ajatus persoonallisuuden laajentamisesta koskemaan myös fysikaalisia objekteja. Poussan mukaan, ”Yksilön omistussuhde ulkoisiin objekteihin muodostuu luonnonoikeuden doktriinin mukaan siten, että esineistä tulee osa henkilöä tai persoonaa. Luonnonoikeus ei säätele muita kuin yksilöiden välisiä suhteita, joten edellä oleva konstruktio on välttämätön omistussuhteiden selittämiseksi.” (Poussa 1997, 62-63.)

Locke siis seuraa johdonmukaisesti luonnonoikeusperinteessä esitettyjä näkemyksiä. Hän vetoaa, niin kuulijoidensa järkeen, kuin intuitioonkin oikeuttaakseen ekslusiivinen omaisuuskäsityksensä. Locken näkemykset eivät ole kuitenkaan vailla ongelmia. Melko pian *Tutkielma hallitusvallasta* -teoksen julkaisun jälkeen myös lukeva yleisö sai huomata, että heidän arkijärkensä ja -intuitionsa eivät kauttaaltaan kohdanneet Locken vastaavien kanssa. Persoonan alan laajentaminen työn avulla tarjoaa arkitajuisen vastauksen yksityisomaisuuden oikeuttamisen puolesta, mutta samalla se omassa yksinkertaisuudessaan aiheuttaa hämmentäviä johtopäätöksiä. Ongelma on nähdäkseni kahtalainen; toinen koskee yksilöiden välistä suhdetta, toinen yksilön suhdetta omaan itseensä. Ensi mainittu liittyy omaisuuden ekslusiiviseen luonteeseen. Sekoittamalla omaa työnsä joutomaahan,

---

<sup>117</sup> ”The fruit, or venison, which nourishes the wild *Indian*, who knows no inclosure, and is still a tenant in common, must be his, and so his, *i. e.* a part of him, that another can no longer have any right to it, before it can do him any good for the support of his life.” (Locke 1980, 19; suomennos 67; painotukset alkutekstissä.)

työntekijästä tulee Locken mukaan tuon kyseisen maa-alueen oikeutettu omistaja. Kysymys, jonka Locken aikalaiset olivat jo valmiita esittämään oli; eikö työnteko pikemmin anna oikeutta maasta saataviin työnhedelmiin, kuin maahan itseensä? Locken mainitsema villi intiaani kun olisi tuskin löytänyt luonnollista lakia, joka olisi oikeuttanut hänet rajaamaan maa-alueen omaan käyttöönsä.

Toinen, ja tarkasteltavan aiheen kannalta keskeisempi, ongelma liittyy niihin laadullisiin eroihin, joita voidaan havaita eri omistuksien välillä. Kaiken omistamisen lähtökohta on yksilön ruumiissa ja sen avulla tehtävässä ruumiillisessa työssä. Onko suhteeni ruumiiseen kuitenkin samanlainen, kuin ulkoisiin objekteihin? Kehoni, kädessä oleva kynäni, tai edessä oleva tietokoneeni ovat Locken mukaan kaikki yhtä lailla omaisuuttani; olen hankkinut materiaaliset omistukseni työtä tekemällä, ja ne kuuluvat Locken näkemyksen mukaan persoonani alaan. Kokemustani kuitenkin värittää tunne laadullisista eroista.

Yrjönsuuri pyrkii ratkaisemaan ko. ongelman viittaamalla Locken teorian instrumentaaliseen puoleen. Yrjönsuuri tarkastelee kenkien ja jalkojen välistä eroa ja toteaa alkuhämmennyksen jälkeen, että kummallakin on välineellistä arvoa käyttäjälleen; jalat ovat ruumiinosia, joita käytetään kävelemiseen, kenkien rooli liittyy jalkojen suojaamiseen. Tämän näkemyksen mukaan ruumistani ja ulkoisia objekteja yhdistää se tosiseikka, että omaan määräys- ja päätösvallan kaikkeen, niin fyysiseen kuin henkiseen, niin subjektiiviseen kuin objektiiviseenkin omaisuuteeni. (Yrjönsuuri 1995, 28.)

Yrjönsuuri erittelee nähdäkseni onnistuneesti Locken näkemyksiä, paljastaen samalla vaivihkaa ja tahtomattaan niiden ongelmallisuuden. Varsinkin nykypäivän lukijan silmissä Locken instrumentaaliset näkemykset omaisuudesta herättää kummastusta. Persoonan ja omaisuuden välinen suhde kun rakentuu yhä harvemmin välineellisen arvostuksen varaan. Kädessäni oleva kynä saattaa omata puhtaasti välineellistä arvoa, mutta jo edessäni olevan tietokoneen arvo saattaa määräytyä tyystin muilla perusteilla. Välineellisen käyttöarvon sijaan tuotteiden arvo oli jo Locken aikana määräytynyt myös näyttöarvon mukaan. Ns. ylellisyys- eli luksustuotteet tarjoavat elävän esimerkin tuotteista, joiden merkitys käyttäjälleen ei määräydy niiden todellisen käyttöarvon perusteella. Näin ollen, jotta Yrjönsuuren hyödyntämä ajatus välinearvosta olisi kestäväällä pohjalla, tulisi siinä myös huomioida tuotteen arvon yhteisöllinen määräytyminen. Omalla tavallaan, tähän ottaa myös kantaa Poussa, joka omassa tulkinnassaan antaa sijaa myös inhimillisille tunteille.

Poussan mukaan tuotteet, jotka koetaan osaksi itseä ovat emotionaalisesti omistajalleen niin tärkeitä, että niiden voidaan todella ajatella olevan osa itseä. Poussa tarjoaa esimerkin ihmisestä, joka on asunut koko ikänsä rakentamassaan talossa. Talon menettämistä ei näin koeta yksinomaan taloudellisena menetyksenä, vaan kyse on voimakkaasta, tunnetasolle menevästä henkilökohtaisesta menetyksestä. (Poussa 1997, 64-65.) Poussan tulkinta on mielenkiintoinen, sillä se tarkastelee Locken näkemyksiä nykypäivän perspektiivistä käsin. Locke itse tuskin olisi voinut vedota Poussan mainitsemiin vaihteleviin tunteisiin ja samalla oikeuttaa järkeen perustuvaa teoriaansa kaikille ihmisille yhteisestä luonnonlaista. Kaikesta huolimatta, Poussa esittelee omassa työssään modernin psykologian tarjoaman vastauksen persoonan ja fyysikaalisten objektien väliseen ongelmaan. Poussa kirjoittaa William Jamesin klassiseen *The Principles of Psychology* -teokseen viitaten:

”Minä ei ole identtinen ruumiin kanssa, vaan minä on läsnä ruumiissa. Ruumis vastaavasti tässä merkityksessä ’kuuluu’ egolle. Tästä esimerkiksi seuraa se, että mikäli henkilö joutuu fyysisen väkivallan uhriksi, on hyökkäys kohdistunut myös egoon eikä ainoastaan ruumista vastaan. Samoin on laita esimerkiksi hyökkäyksissä mainetta ja kunniaa vastaan. Hyökkäys koetaan myös itseen kohdistuvana edellä olevassa merkityksessä. Edelleen voidaan samojen periaatteiden mukaisesti puhua tekojen yhteydessä ’omista teoista’. Teot ovat omia siitä syystä, että ne ovat egon ohjaamia.” (Poussa 1997, 64.)

William Jamesin näkemys tarjoaa oivan pohjan tarkastella Rousseauin näkemyksiä omaisuudesta ja sen vaikutuksesta yksilön persoonan alaan. Jamesin lailla myös Rousseau väittää, että hankkimalla omaisuutta yksilö ikään kuin laajentaa omaa ”minuuttaan”. Ego ei ole sidottu yksilön kehon rajoihin, vaan omaksi voidaan kokea myös niinkin abstraktit asiat kuin maine ja kunnia (vert. Poussa 1997, 64). Maine, valta ja kunnia olivat Rousseauin mukaan kaikki eriarvoisuuden lajeja, jotka kuitenkin viime kädessä tiivistyvät omaisuuden käsitteessä; tällä kun oli mahdollisuus hankkia kaikkia edellä mainittuja. (Rousseau 1992h, 63.) Maineen, vallan, kunnian ja omaisuuden esille nostaminen persoonan alan laajentumisen yhteydessä paljastaa sen ongelman, jota Locke ei ollut omassa teoriassaan osannut huomioida. Locken likimain ongelmaton näkemys persoonan alan laajentumisesta saa uuden muotoilun Rousseauin käsittelyssä, joka huomio myös, niin yksilön persoonan kehittymisen, kuin inhimillisten tunteiden ja tarpeiden vaikutuksen. Rousseau siis jälleen kerran hyödyntää edeltäjiensä käyttämää metodologiaa, menemällä kuitenkin, ainakin oman tulkintansa nojalla, näitä pidemmälle.

Rousseauin näkemyksen mukaan omaisuuden, kunnian, maineen tai vallan hankkiminen väistämättä aiheuttaa muutoksia kyseisessä yksilössä. Hankkiessaan esimerkiksi omaisuutta yksilö laajentaa omaa persoonansa alaa, tehden samalla itsensä alttiiksi muiden ihmisten tahoilta tuleville

loukkauksille. (Ks. Rousseau 1992h.) Aivan kuten James yllä mainitussa sitaatissa väittää, yksilön ego kokee loukkauksen omaan vaikka se ei suoranaisesti koskisi hänen ruumistaan. Tämä on Rousseau mukaan mahdollista vain jos yksilön persoonallisuus muuttuu laajentuessaan. Toisin kuin Locke oli omassa teoriassaan olettanut, persoonan laajentumisessa ei ole kyse vain määrällisistä, vaan myös laadullisista muutoksista. Esimerkiksi rikastuessaan yksilön suhde, niin omaan itseensä, kuin muihin ihmisiin muuttuu<sup>118</sup>. Itse asiassa, Rousseau on valmis menemään jopa vielä pidemmälle väittäessään, että yksilön persoonallinen minä syntyy vasta kun hän on kykeneväinen tarkastelemaan omaa itseään muiden ihmisten silmin. Siis, omaisuus, joka laajentaa yksilön persoonan alaa luo pohjan modernin psyyken synnylle.

Rousseau näkemys omaisuuden vaikutuksesta saattaa vaikuttaa nykylukijasta niin ilmeiseltä, että sen puuttuminen Locken teoriasta voi aiheuttaa kummastusta. Oma aikakauttaan ja luonnonoikeusperinnettä vasten tarkasteltuna Locken näkemykset käyvät kuitenkin ymmärrettävämmiksi; luonnonoikeusteoreetikot kun eivät omissa teorioissaan ylipäänsä tarjonneet kuvausta yksilön persoonan kehittymisestä. Niin Lockella, kuin Pufendorfilla, Hobbesilla ja Grotiuksellakin tilanne oli samanlainen; yksilön persoona kuvataan alkujaan valmiina ja lukkoonlyötynä, jonka jälkeen yhteiskunnan syntymistä tarkastellaan vain tiettyjen materiaalistien reunaehtojen kautta (vert. Dent 1988, 11). Locken alati optimistinen näkemys, niin ihmiskäsityksen, kuin materiaalsen yltykölläisyydenkin osalta on johtanut osan kommentaareista tekemään tulkinnan, jossa Locken mukaan ihmiskunta elää ikuisessa kulta-ajassa:

---

<sup>118</sup> Rousseau käsittelee yksilön rikastumisen vaikutusta häneen omaan luonteeseensa vähemmän kuuluisassa ja lopulta keskeneräiseksi jääneessä teoksessaan *Discours sur les richesses*. Antiikin maailmasta tutuin äänenpainoin Rousseau suhtautuu kyseisessä diskurssissa skeptisesti näkemykseen, jonka mukaan yksilön rikastuminen vaikuttaisi suotuisasti sekä yksilöön että hänen lähipiiriinsä (vert. Platon 2001, 10-11). Varallisuuden lisääntyminen pitää sisällään oman dilemmansa. Ongelma on Rousseau mukaan kahtalainen. Ensiksikin köyhän miehen on säästettävä kaikki rahansa tullakseen rikkaaksi. Tämä edellyttää Rousseau mukaan ahneuden luonteenpiirteiden esiinmarssia. Turvatakseen tulevan hyvinvointinsa ja anteliaisuutensa köyhän tulee kovettaa sydämensä anteliaisuudelta. Toiseksi, kun odotettu päivä vihdoin koittaa ja omaisuus on luotu ei kyseinen henkilö katso maailmaa enää köyhän ihmisen näkökulmasta. Köyhä on kykeneväinen hahmottamaan köyhyyden mukanaan tuomat kiroukset juuri köyhyytensä vuoksi. Rikkaaksi tullessaan hänen tunteuksensa ovat muuttuneet. Rousseau näkemyksen mukaan rikastunut ihminen on auttamattomasti turmellut oman sensitiivisyytensä ja tehnyt itsensä vieraaksi köyhien elämänoiloille. Rikastuva ihminen ei voi ylläpitää anteliaisuuttaan, eikä näin ollen auttaa kaltaistaan. (Cranston 1983, 256-257.) Locken näkemys sisältää Rousseau mukaan loogisen ristiriidan; rikastunut ihminen ei voi tuntea köyhän ihmisen tunteuksia. Rousseau oma näkemys on saanut voimakkaita vaikutteita antiikin maailmasta. Aristoteleen edustaman klassisen hyve-etiikan mukaan hyveellisyys oli keskeisiltä osin luonteen hyveellisyttä, jossa hyveelliseksi tullakseen tuli tehdä hyveellisiä tekoja. Rousseau, joka uskoo yksilön luontaiseen hyvyyteen, olettaa pahuuden olevan seurausta pahoista teoista.

”Locke yksinkertaisesti olettaa, että me voimme niin sanoaksemme pitää ihmisluonnon ennallaan samalla kun mietimme miten luonnonantimet tulisi ihmisten kesken jakaa, ja näin hän olettaa että meidän hyvinvointimme kannalta muiden ihmisten teoilla ei ole vaikutusta”<sup>119</sup>

Ryanin näkemyksen mukaan Rousseau ja Locke edustavat tässä mielessä kahta äärilaitaa; toinen kuvaa ihmisen tilaa staattisena, toinen dynaamisena (Ryan 1984, 5-6). Ryanin mielestä Locke edustaa näillä kohdilla menneisyyttä ja Rousseau tulevaisuutta (Ryan 1984, 51). Rousseau tapaa alistaa yhteiskunnallinen teoria psykologisille lainalaisuuksille luo moniulotteisuudessaan kieltämättä mielekkään pohjan erilaisten ja muuttuvien yhteiskuntien tarkastelemiselle. Hieman kärjistäen voidaankin sanoa Locken teorian olevan kiinnostava vain jos se on totta (Stanford Encyclopedia of Philosophy).

### 7.3. Vertailu ja turmeltuminen – modernin yksilön synty

”Haluan lisätä tähän, että se, joka ottaa työllään omakseen maata, ei vähennä vaan lisää ihmiskunnan yhteistä varantoa. Yksi eekkeri rajattua ja viljeltyä maata näet tuottaa inhimillisen elämän edellytyksiä kymmenkertaisesti (puhuakseni hyvin varovaisesti) verrattuna siihen mitä yhtä rikas maa tuottaa yhteisenä joutomaana. Maata valtaava saa runsaammin elämän mukavuuksia kymmeneltä eekkeriltä kuin hän voisi saada sadalta eekkeriltä luonnontilaista maata. Niinpä voimme todellakin sanoa hänen antaneen yhdeksänkymmentä eekkeriä ihmiskunnalle. Antaahan hänen työnsä nyt samat tuotokset kymmeneltä eekkeriltä kuin sata yhteiseksi jäänyttä tuotti.”<sup>120</sup>

Näin Locke perustelee työn oikeutuksen. Työn avulla tuotamme ylijäämää, lisäarvoa, jonka olemme Locken mukaan tarvittaessa valmiita jakamaan kaltaistemme kanssa. Locke tarkastelee ihmistä puritaanisen moraalinsa kautta, Jumalan luomana olentona, joka rikastuessaankin on valmis jakamaan omaisuutta sitä tarvitseville. Egoismi, oman eduntavoittelu ja maallisen omaisuuden haaliminen eivät muodostu teorian kannalta ongelmallisiksi, sillä luonnollinen laki ohjaa yksilöä asettamaan muiden edut omiensa edelle. Se, mikä pintapuolisesti tarkasteltuna vaikuttaa egoismin ja utilismin läpitunkemalta toiminnalta, kätkee Locken mukaan sisäänsä kristillisen sanoman lähimmäisen rakkaudesta.

---

<sup>119</sup> ”Locke plainly assumes that we can, so to speak, hold human nature constant, beg the question of what purposes goods properly serve, and thus assume that the welfare of each of us is in no essential way affected by what happens to other men” (Ryan 1984, 42; suomennos ML.)

<sup>120</sup> ”To which let me add, that he who appropriates land to himself by his labour, does not lessen, but increase the common stock of mankind: for the provisions serving to the support of human life, produced by one acre of inclosed and cultivated land, are (to speak much within compass) ten times more than those which are yielded by an acre of land of an equal richness lying waste in common. And therefore he that incloses land, and has a greater plenty of the conveniences of life from ten acres, than he could have from an hundred left to nature, may truly be said to give ninety acres to mankind: for his labour now supplies him with provisions out of ten acres, which were but the product of an hundred lying in common.” (Locke 1980, 23-24; suomennos 75-76.)

Työ on ennen muuta väline, jolla pyrimme aikaansaamaan yhteistä hyvää. Tämän johdosta omaisuuden kasaantuminen toisaalle ei voi olla se päämäärä, jonka Jumala on luonnonlain välitykselle ihmisille suonut. Tätä silmälläpitäen Locke määrittelee kaksi tärkeää periaatetta; pilaantumattomuusehdon ja ajatuksen omaisuuden kuuluvasta lähimmäisen rakkaudesta. Pilaantumattomuusehdon mukaan kukin ihminen voi omalla työllään hankkia, niin paljon omaisuutta kuin kykenee pilaantumatta käyttämään (Locke 1980, 20-21). Lähimmäisenrakkauden tulee omaisuuden suhteen näyttäytyä tavassa, jolla suhtaudumme omaisuuden hankkimiseen; meidän tulee olla valmiita jättämään muille yhteisesti riittävästi ja yhtä hyvää. (Locke 1980, 22.) Näiden kyseisten reunaehtojen vallitessa omaisuuden hankkiminen näyttäytyy Lockelle luojalta saatuna velvollisuutena, joka välttämättä koituu, niin tekijänsä, kuin myös koko yhteisön hyväksi. Oman luentani mukaan, Locken näkemykset ovatkin näillä kohdin hyvin lähellä Lutherin näkemyksiä työnarvosta ihmiskunnalle (ks. kpl II.2.). Armoon perustuvan pelastustulkinnan mukaan ei ollut mahdollista tehdä ihmistä jumalalle kelpaavaksi, vanhurskaaksi, yksin työn avulla. Siitä huolimatta työnteko antoi muodon niille velvollisuuksille, joita kristityn tuli maan päällä täyttää. Ja koska omaisuus oli seurausta vain ja ainoastaan työnteosta ja koska kullakin yksilöllä oli yhtäläiset mahdollisuudet sen hankkimiseen, voitiin omaisuuden määrän nähdä olevan merkinä siitä työstä, jonka yksilö oli tehnyt yhteisönsä ”yhteisen hyvän” eteen. Locken näkemys ihmisestä järkevänä, suvaitsevana ja lähimmäisenrakkautta tuntevana yksilönä saattoi ohjata hänet helposti ajattelemaan tavalla, jossa omaisuuden kokonaismäärän kasvu merkitsi samalla todellisen, kaikkia ihmisiä koskevan ”yhteisen hyvän” lisääntymistä.

Rousseaulle Locken näkemykset ovat kuitenkin vain puoli totuutta – jos sitäkään. Locken staattinen näkemys ihmisestä järjellisenä ja näin muodoin moraalisenä olentona ei Rousseauin mukaan kuvasta ihmistä sen paremmin luonnontilassa kuin yhteiskunnassakaan. Luonnontilassa yksilö auttaa kaltaistaan säälistä, yhteiskunnassa hän jättää auttamatta säälin puutteesta. Järki ei kummassakaan todellisuudessa aikaansaa moraalista toimintaa. Locken näkemys on näin ollen Rousseauin mukaan karkea yksinkertaistus. Ymmärtääksemme omaisuuden merkityksen, niin yksilön kehityksen kuin yksilöiden välistenkin suhteiden kannalta, meidän tulee luoda silmäys ihmislajin kehitykseen ja siihen prosessiin, joka on muokannut villi-ihmisestä modernin yhteiskunnallisen olennon.

Ihmiskunnan irtaantuminen luonnontilasta oli Rousseauin mukaan pitkälinen ja monivaiheinen prosessi, jossa monet tekijät ruokkivat toinen toisiaan. Usein Rousseauin mukaan kyse oli siitä, että ihmisessä alkujaan potentiaaliset ja luonnontilassa lähes merkityksettömät ominaisuudet saavuttivat

täyden mittansa ihmislajin asteittaisen kehityksen myötä. Esimerkiksi villin kyky suorittaa vertailuja oli luonnontilassa lähinnä vaistomainen ominaisuus, jota villi hyödynsi vain selviytyäkseen (Rousseau 1992h, 44). Villi ei esimerkiksi milloinkaan hyökännyt kaltaisensa kimppuun edes ruuanhankinta pyrkimyksissä, mikäli hänen oli mahdollista saada sama helpommin muualta (Rousseau 1992h, 75). Vertailu oli luonnontilassa välttämätön ominaisuus, mikä palveli vain luonnollisia tarpeita. Toisaalta, jo luonnontilassa oli nähtävissä vertailun kääntöpuoli; vertaillessaan itseään muihin eläimiin ihminen havaitsi olevansa kokonaisuutena paremmin muodostunut:

”Niinpä ensimmäinen silmäys, jonka hän loi itseensä, herätti hänessä ensimmäisen ylpeyden tunteen, ja vaikka hän tuskin osasi vielä erottaa arvoasteita ja kuvitteli itse kuuluvansa lajeista ylimpään, hän jo valmistautui julistautumaan yksilönäkin ylimykseksi.”<sup>121</sup>

Luonnontilassa tapahtunut viaton vertailu sai jo pian antaa sijaa kehittyneemmälle vertailun muodolle, jossa ylpeys korvasi luonnollisen omanarvontunnon ja jossa itsensä rakastaminen sai antaa sijaa itserakkaudelle (vert. Dent 1992, 50). Kulta-ajan myötä, ihmisten kokoontuessa yhteen ihmisen kyvyssä suorittaa vertailuja tapahtui selkeä laadullinen hyppäys:

”Ihmiset tottuivat tarkastelemaan eri esineitä, tekivät vertailuja ja kehittivät vähitellen ideoita ansioista ja kauneudesta, jotka johtivat suosimisen tunteisiin. Nähtyään toisiaan tarpeeksi he eivät enää voineet olla näkemättä toisiaan. Hellä ja suloinen tunne täytti sielun ja vähäisinkin vastus nostatti kiihkeän raivon. Mustasukkaisuus kehittyi rakkauden rinnalle, epäsopu kukoisti ja intohimoista suloisin sai ihmisverta uhrilahjaksi.”<sup>122</sup>

Vertailu loi pohjan asioiden arvottamiselle. Yhteisössä elänyt ihminen alkoi janota muiden ihmisten taholta tullutta tunnustusta. Julkinen arvostus (*l'estime publique*) tuli tärkeäksi (Kylmäkoski 2001, 17). Sosiaalinen ihminen ei ollut enää itse itselleen riittävä, vaan hänen omanarvontuntonsa oli tullut sidotuksi muiden ihmisten mielipiteisiin. Itserakkaus ei ollut itsensä rakastamisen kaltainen luonnollinen, vaan suhteellinen ja teennäinen tunne, jonka myötä ihmisen saama arvostus määräytyi yhteisön sisäisten mittapuiden mukaan. Toisista ominaisuuksista tuli toivottavia, joiden omaaminen

---

<sup>121</sup> ”Thus of first glance he directed upon himself produced in him the first stirring of pride; thus, as yet scarcely knowing how to distinguish ranks, and considering himself in the first rank as a species, he prepared himself from afar to claim first rank as an individual.” (Rousseau 1992h, 44; suomennos 74.)

<sup>122</sup> ”People grow accustomed to consider different objects and to make comparisons; imperceptibly they acquire ideas of merit and beauty which produce sentiments of preference. By dint of seeing one another, they can no longer do without seeing one another again. A tender and gentle sentiment is gradually introduced into the soul and at the least obstacle becomes an impetuous fury. Jealousy awakens with love; Discord triumphs, and the gentlest of the passions receives sacrifices of human blood. (Rousseau 1992h, 47; suomennos 78.)

oli suotavaa, ja toisaalta näiden ominaisuuksien puuttuessa niiden teeskentelemisestä tuli välttämätöntä,

”Kaikki alkoivat katsella toisia ja halusivat tulla itse katselluiksi; julkista arvostusta ruvettiin tavoittelemaan. Parhaasta laulajasta tai tanssijasta, komeimmasta, vahvimasta, taitavimmasta tai kaunopuheisimmasta tuli arvostetuin, mikä oli ensimmäinen askel kohti eriarvoisuutta ja samalla kohti pahetta. Näistä ensimmäisistä vertailuista sikisi toisaalta turhamaisuus ja ylenkatse, toisaalta häpeä ja kateus. Lopulta näiden uusien riidansiementen alulle panema käyminen tuotti seoksia, jotka tuhosivat onnen ja viattomuuden.”<sup>123</sup>

Kaikki edellä mainitut ominaisuudet ovat suhteellisia. ”Olla taitava laulaja” merkitsee yksiselitteisesti sitä, että on taitavampi kuin joku muu. Suhteellisten ominaisuuksien ongelma on se, että ne eivät ole tekijänsä luovuttamatonta omaisuutta. Taitavasta laulajasta voi yhteisön silmissä tulla vähemmän taitava laulaja, jos hän saa rinnalleen etevämmän yksilön. Toisaalta tämä merkitsee alkua yksilöiden välisten valtasuhteiden muodostumiselle (engl. dominance), toisaalta itsetietoisuuden kehittymistä ja modernin yksilön psyykeen syntymistä.

Matka luonnontilasta yhteiskuntaan, oli siis samalla matka modernin ihmisen psyyken lähteille. Vertailu muodosti pohjan itsetietoisuuden kehittymiselle; toiset ihmiset, heidän katseensa teki ihmisen tietoiseksi omasta itsestään. Kuten Rousseauun lainaamat tarinat susilapsista osoittavat, ihminen ei kehity ihmiseksi, sanan täydessä mittakaavassa, ilman muita ihmisiä (Rousseau 1992h, 84). Kehitystarina kääntyy kuitenkin tragediaksi Rousseauun liittäessä itsetietoisuuden syntymisen itserakkauden kehittymiseen. Egoismia ei näin tulkita vain modernin ihmisen sielunelämän sivujuonteeksi, vaan hänen psyykensä keskeiseksi kulmakiveksi. Kyseinen egoismi on pohjimmiltaan sosiaalista; se on halua erottua edukseen, ei halua saada jotain, jolla tyydyttää luonnollisia tarpeita (Korkman: *Rousseau ja luonnonoikeus*). Vertaileva egoismi toimii erottautumisperiaatteella. Toisin kuin Locke oli väittänyt, yksilön egoismi ei perustu luonnonlain oikeuttamalle sosiaalisuudelle, vaan yksilön halulle nousta kaltaistensa yläpuolelle. Rousseauun kuvailema, itserakkauden ruokkima egoismi on juuri se samainen egoismi, joka Hobbesin mukaan asettaa ihmisen kaltaistaan vasten (vert. Cranston 1983, 303, 305). Tässä kehityksensä vaiheessa ihmislaji on saavuttanut tilan, jota Rousseauunkin mukaan voidaan kuvata kaikkien sodaksi kaikkia

---

<sup>123</sup> ”Each one began to look at the others and to want to be looked at himself, and public esteem had a value. The one who sang or danced the best, the handsomest, the strongest, the most adroit, or the most eloquent became the most highly considered; and that was the first step toward inequality and, at the same time, toward vice. From these first preferences were born on one hand vanity and contempt, on the other shame and envy; and the fermentation caused by these new leavens eventually produced compounds fatal to happiness and innocence.” (Rousseau 1992h, 47; suomennos 79.)



vastaan ja jossa ihmislajin päämotiviini on omien keinotekoisien halujen kaikkalainen tyydyttäminen (ks. Rousseau 1992h, 47-48). Näin saa Rousseau mukaan alkuunsa myös Hobbesin teoriassa kuvattu tilanne, jossa ihmiselämä näyttäytyi lakkaamattomana tarpeiden tyydyttämisenä. Rousseau tarjoaa tylyn kuvauksen tästä modernin ihmisen mielenmaisemasta:

”Hetkeksikään ei voi hellittää, ja mikä omituisinta, mitä luonnottomampia ja vähemmän kiireellisiä tarpeet ovat, sitä voimakkaammiksi käyvät intohimot ja – mikä pahinta – valta niiden tyydyttämiseen.”<sup>124</sup>

Ihminen kokee muiden ihmisten taholta tulevan arvostuksen itselleen kuuluvana asiana ja sen puutteen häntä kohtaan tehtynä henkilökohtaisena loukkauksena. Yksilö haluaa tulla arvostetuksi hänen omien ominaisuuksiensa kautta ja näin ollen arvonnanto tulee olennaiseksi osaksi hänen itsetietoisuuden kehittymistään. Korkmanin tekemän tulkinnan mukaan Rousseau jatkaa näillä kohdin Pufendorfin pohdintaa existimatiosta, eli siitä arvostuksesta ja arvosta, jonka ihminen saa muilta yhteiskuntansa jäseniltä (Korkman: *Rousseau ja luonnonoikeus*). Pufendorfin näkemyksen mukaan, jokainen ihminen ansaitsee yhtäältä arvostusta tunnustuksena ihmisyydestä, mutta ovat toisaalta luonnostaan oikeutettuja sellaiseen määrään lisäarvostusta (existimatio intentsive), joka heidän yhteisöä palvelevien tekojen pohjalta on perusteltua (Korkman: *Rousseau ja luonnonoikeus*). Pufendorfin näkemys on hyvin lähellä Locken, Grotiuksen ja Hobbesin kannattamaa näkemystä, jossa luonnonlain tulkittiin käskevän ihmisiä jakamaan arvostusta toisilleen juuri oikeassa määrin.

Korkmanin mukaan yhteisöltä saamaa arvostusta voisi käsitellä myös jonkinlaisena pääomana tai omistuksena, jonka yksilö on saanut tai peräti ansainnut. Hän perustelee näkemyksensä toteamalla, että ”eräessä mielessä minä varastan jotakin naapuriltani, kun en osoita hänelle asiaan kuuluvaa arvostusta: varastan jotain hyvinkin keskeistä.” (Korkman: *Rousseau ja luonnonoikeus*.) Rousseau näkemys omaisuudesta suhteellisena käsitteenä, jonka arvo määräytyy ihmisten keskinäisten suhteiden perusteella mahdollistaa oman tulkintani mukaan Korkmanin tekemän johtopäätöksen. Omaisuuden yhteisöllinen määräytyminen mahdollistaa myös sen abstraktiuden. Äänenlausutut tai -lausumattomat konventiot ohjaavat yksilöiden toimintaa kussakin yhteisössä. Maine, valta ja kunnia ovat asioita, jotka perustuvat yhtäläillä näkyviin tunnuksiin, kuin äänenlausumattomiin käytäntöihin, joiden olemassaolon voi joissakin tapauksissa huomata vain toimimalla näkymättömien normien vastaisesti. Juuri nämä yhteisölliset arvonnannot ovat niitä tekijöitä, jotka Rousseau mukaan aikaansaavat yhteiskunnassa levottomuuksia, ja joiden puuttuminen

---

<sup>124</sup> ”What is the most singular is that the less natural and urgent the needs, the more the passions augment, and, what is worse, the power to satisfy them (...)”(Rousseau 1992h, 75; suomennos 121.)

luonnontilassa takaa sen kestäväen rauhan. Kuten edellä on jo todettu, persoonan alan laajentuminen ei viittaa konkreettiseen ruumiiseen, vaan abstraktiin eegoon. Omaisuuden hankkiminen saattaa saada konkreettisen muodon, mutta sen todellinen luonne on abstrakti yhteisöllinen tunnustus. Näin ollen Locken näkemys omaisuudesta näyttää saavan Rousseaulle vieläkin laajemman tulkinnan; omistuksien, vapauden ja hengen ohella, omaisuuden alaan voi kuulua niinkin abstrakteja asioita kuin maine, valta ja kunnia.

1700-luvun mittapuulla mitattuna Rousseau tarjoaa voimakkaan kuvauksen modernin yksilön synnystä. Jo 1700-luvulla oli tavallista sanoa, että opimme näkemään itsemme muiden ihmisten katseiden kautta ja että sosiaalistumme muiden ihmisten välityksellä, mutta oli omaperäistä väittää, että tämä prosessi merkitsi samalla oman varsinaisen olemuksemme kieltämistä (Damrosch 2005, 242). Rousseau kuvailee tilannetta piikikkäästi *Émile* -teoksessaan,

”Niin pian kuin sinun täytyy nähdä toisten silmillä, täytyy tahtosikin mukautua heidän tahtonsa mukaan (...) Sanotte aina: me tahdomme, mutta teette aina niinkuin muut tahtovat.”<sup>125</sup>

Rousseau ei pyrkinyt antamaan objektiivista, deskriptiivistä kuvausta yksilön identiteetin tai persoonallisen minän kehittymisestä. Hän pyrki tekemään filosofiaa vasaralla ja ottamaan kantaa niihin epäkohtiin, joita omassa elinympäristössään havaitsi. Tämä johti hänet tekemään tulkinnan, että niin sivilisaatioprosessi, kuin sen kautta syntynyt persoonallinen minä ovat tietyllä perustavalla tavalla rikkonaisia. Modernin yksilön kokemaa vieraantuneisuutta oli pitkään jatkuneiden väärin valintojen tulosta, joista viimeisin – omaisuuden syntyminen – legitimoiti koko aikaisemman kehityskulun.

---

<sup>125</sup> ”As soon as one must see with the eyes of others, one must will with their wills (...) You will always say, ‘We want.’ and you will always do what others want.” (Rousseau 2010, 215; suomennos 111.)

## 8. Omaisuus yksilöiden välisenä suhteena

### 8.1. Lähtökohtien epätasa-arvo

Kuten edellä ollaan jo havaittu, Locken mukaan kaikki ihmiset syntyvät vapaina, riippumattomina ja tasa-arvoisina (Locke 1980, 8). Yhtäläillä on tullut todettua kullakin yksilöllä olevan luonnollinen oikeus toteuttaa omaa olemustaan työnsä avulla. Ja koska kukin yksilö on saanut synnyinlahjanaan yhtäläiset lähtökohdat, voidaan yhteiskunnassa havaitun omaisuuden epätasaisen jakautumisen päätellä olevan seurausta kunkin yksilön osoittamasta työpanoksesta. Locke kirjoittaa,

”Myöskään ei ole niin omituista kuin ehkä harkitsemattomasta vaikuttaa, että työn luonne omaisuutena kykenee voittamaan maan yhteisyyden. Nimenomaan työ tekee eri asioista eri arvoisia. Harkittakoon kahden maa-alan välistä eroa: sellainen eekkeri maata, johon on istutettu tupakkaa tai sokeria tai kylvetty vehnää tai ohraa, ja sellainen eekkeri samaa maata, joka on yhteisenä ja hoitamattomana. Kuka hyvänsä huomaa tästä, että parantamisen työ tuottaa selvästi suurimman osan arvosta.”<sup>126</sup>

Tilanteessa, jossa yhteiskuntasopimus solmitaan vallitsee Locken mukaan lähtökohtien tasa-arvo. Kullakin yksilöllä on likimain yhtäläiset henkiset ja fyysiset ominaisuudet heidän lähtiessään liikkeelle ns. samalta viivalta. Ts. kaikille yhteisön jäsenille on annettu yhtäläiset mahdollisuudet niin omaisuuden kartuttamiseksi kuin oman hyvinvointinsa lisäämiseksi. Locken näkemys on eittämättä sisäisesti johdonmukainen. Jos lähtökohtien tasa-arvo vallitsee ja kullakin yksilöllä on aito mahdollisuus toteuttaa omaa itseään työnsä kautta, ilmentää omaisuuden karttuminen kunkin yksilön halua toimia omansa ja yhteisönsä parhaaksi. Rikkaus on merkinä niistä palveluksista joita varakas ihminen on tehnyt yhteisen hyvän eteen.

Mikäli hyväksymme ajatuksen lähtökohtien tasa-arvosta, ei ole myöskään syytä asettaa kyseenalaiseksi Locken näkemystä, jossa omaisuuden kasvu on suorassa suhteessa työnteon määrään. Omaisuus on kirjaimellisesti rehdillä työllä ansaittua ja tekijällensä eittämättä kuuluvaa. On selvää, että ahkeruudesta ja kyvykkyydestä tulee palkita. Kaikki muu olisi silkkää vääryyttä. Kokonaan toinen kysymys on sen sijaan se, lähtevätkö kaikki ihmiset tosiasiaassa liikkeelle samalta

---

<sup>126</sup> ”Nor is it so strange, as perhaps before consideration it may appear, that the *property of labour* should be able to over-balance the community of land: for it is *labour* indeed that *puts the difference of value* on every thing; and let any one consider what the difference is between an acre of land planted with tobacco or sugar, sown with wheat or barley, and an acre of the same land lying in common, without any husbandry upon it, and he will find, that the improvement of *labour makes* the far greater part of the value.” (Locke 1980, 25; suomennos 78; painotukset alkutekstissä.)

lähtöviivalta? Onko kaikilla ihmisillä samanlaiset valmiudet työntekoon? Ja ennen kaikkea, voidaanko omaisuuden määrän nähdä olevan suorassa suhteessa siihen työmäärään, jonka yksilö on valmis tekemään? Kaikkiin näihin kysymyksiin, Rousseau vastaa suorasukaisen kieltävästi. Tarkasteltuaan tilannetta, jossa ihmiskunta on tehnyt itsensä toisistaan riippuvaisiksi maanviljelyksen ja metallinvalmistuksen kehittymisen myötä, Rousseau tekee seuraavan huomion,

”Tässä vaiheessa tasa-arvo olisi voinut vielä säilyä jos myös lahjakkuudet olisivat menneet tasan, ja esimerkiksi raudan käyttö ja elintarvikkeiden kulutus olisivat aina olleet tasa-painossa. Mutta tämä suhde, jota mikään ei pitänyt yllä, rikkoutui nopeasti. Vahvin teki enemmän työtä, taitavin hyötyi taidoistaan enemmän ja kekseliäin keksi keinoja vähentää työnsä määrää. Viljelijä tarvitsi enemmän rautaa tai seppä lisää viljaa, ja vaikka kumpikin teki yhtä paljon työtä, yksi vaurastui kun toinen kykeni häidin tuskin elättämään itsensä.”<sup>127</sup>

Tutkielmansa ensimmäisellä sivulla Rousseau painotti luonnollisen ja moraalisen eriarvoisuuden määritelmällisiä eroja (ks. s. 56). Kirjoituksensa loppupuolella, kulta-ajan jo vaipuessa horisonttiin. Rousseau antaa viimein näille käsitteille teoriansa luoman merkityksen. Rousseau mukaan, luonnollinen ja moraalinen eriarvoisuus eroavat jyrkästi toisistaan, ja niiden sekoittaminen keskenään on yhtä tavanomaista kuin luonnollisen ja yhteiskunnallisen ihmisen sekoittaminen keskenään. (ks. s. 58) Vahvuus, taidokkuus, kekseliäisyys – niin arvokkaita kuin ne ovatkin yhteisössä elävälle ihmiselle – olivat kaikki ominaisuuksia, joilla ei ollut luonnontilassa mainittavaa merkitystä. Vasta ihmisten yhteenliittymisen myötä kyseiset ominaisuudet saivat niiden nykyisen luonteensa, antaen niille samalla asemansa yksilöitä erottavina tekijöinä. Näin ihmislajin kehittyessä luonnollinen eriarvoisuus levisi vaivihkaa ihmisen aikaansaaman eriarvoisuuden mukana (Rousseau 1992h 51). Vallitsevien olosuhteiden erilaisuus oli omiaan vain lisäämään jo alulle saatetun kehityksen voimaa. Tottumus, erilaiset elämisen muodot ja – mitä Rousseau haluaa kerta toisensa jälkeen painottaa – kasvatus ohjasi kehitystä yhä voimakkaammin väärille raiteille (ks. 1992h, 40-41). Ajan myötä yksilölliset ominaisuudet vain kasvattivat merkitystään. Kuten Rousseau asian ilmaisee, ”Jos jättiläinen ja kääpiö kävelevät samalla tiellä, jättiläinen saa joka askeleella lisää etumatkaa.”<sup>128</sup> Oli kyse sitten henkisistä tai fyysisistä ominaisuuksista; tilanne, jossa toiset ovat kyvykkäämpiä kuin toiset eivät ruoki ajatusta lähtökohtien tasa-arvosta. Omaisuuden määrä ei Rousseau mukaan ole vain seurausta tehdystä työmäärästä, vaan se on yhtä lailla riippuvainen

---

<sup>127</sup> ”Things in this state could have remained equal if talents had been equal, and if, for example, the use of iron and the consumption of foodstuffs had always been exactly balanced. But this proportion, which nothing maintained, was soon broken; the stronger did more work; the cleverer turned his to better advantage; the more ingenious found ways to shorten his labor; the Farmer had greater need of iron or the blacksmith greater need of wheat; and working equally, the one, earned a great deal while the other barely had enough to live.” (Rousseau 1992h, 51; suomennos 83-84.)

<sup>128</sup> ”(...) for should a Giant and a Dwarf walk on the same road, every step they both take will give fresh advantage to the Giant.” (Rousseau 1992h, 41; suomennos 69.)

myös rouva Fortunan suomista lahjoista. Tästä johtuen työmäärä, joka vaaditaan tietyn omaisuuden saamiseksi on suhteellinen ja riippuvainen yksilöllisistä kyvyistä. Rousseau hyökkää Locken luonnollistavaa puhetapaa vastaan; työ saati sen avulla hankittu omaisuus eivät ole luonnollisia vaan keinotekoisia käsitteitä. Omaisuuden määrä on riippuvainen paitsi työn määrästä myös yksilöllisistä ominaisuuksista, joihin Rousseau mukaan ihmislajina emme voi enää vaikuttaa. Lähtökohtien tasa-arvo ei vallitse Rousseau maailmassa, jossa omaisuuden käsite on suhteellinen.

## 8.2. Omaisuuden suhteellisuus

”Ihminen on syntynyt vapaaksi ja kaikkialla on hän kahleissa. Moni luulee olevansa muiden herra, mutta onkin enemmän orja kuin he.”<sup>129</sup>

Siitä huolimatta, että ihmisten välinen eriarvoisuus syntyy pitkän kehityskulun seurauksena, on omaisuus kuitenkin se tekijä, joka lopullisesti sitoo yksilöt toisiinsa ja tekee heidän elämäntilanteensa toisistaan riippuvaisiksi. Sellaiset käsitteet kuin rikas tai köyhä ovat Rousseau mukaan suhteellisia. ”Olla rikas” tarkoittaa yksiselitteisesti ”olla rikkaampi kuin joku muu”. Tällaisia ovat omaisuuden alaan kuuluvat käsitteet; luonteeltaan suhteellisia ja riippuvaisia muiden yksilöiden asemasta tietyssä yhteisössä. Omaisuus itsessään on puolestaan eräänlainen käsitteiden käsite. Kuten käsitteet ylipäänsä, myös omaisuuden käsite on syntynyt ihmisten välisen vuorovaikutuksen tuloksena, mutta toisin kuin muut käsitteet, omaisuuden käsite luo ihmisten välille suhteen, sitoen heidät tiukasti toisiinsa. Omaisuuden käsite on suoranainen irvikuva Locken mainitsemalla riippumattomuudelle, vapaudelle ja tasa-arvolle. Rousseau väittääkin, että rikas ei tuntisi oloaan enää yhtä rikkaaksi, jos köyhä lakkaisi olemasta yhtä köyhä (ks. Rousseau 1992h, 63). Tämä on luonnollisesti omiaan ruokkimaan ihmisten välisiä vastakkainasetteluja,

”Ei liene ainuttakaan varakasta miestä, jonka kuolemaa ahneet perijät, vieläpä omat lapset, eivät salaa toivoisi; merellä purjehtivaa laivaa, jonka haaksirikko ei tietäisi hyviä uutisia jollekin kauppamiehelle; liikeyritystä, jonka pahansuopa velallinen ei haluaisi nähdä palavan kaikkine papereineen tai kansaa, joka ei iloitsisi naapureidensa onnettomuuksista. Sillä tavoin me hyödyimme kanssaihmistemme vahingoista ja yhden menetys johtaa lähes aina toisen vaurastumiseen.”<sup>130</sup>

---

<sup>129</sup> ”Man is born free; and everywhere he is in chains. One thinks himself the master of others, and still remains a greater slave than they.” (Rousseau 2008, 14; suomennos 38.)

<sup>130</sup> ”There is perhaps no well-to-do man whose death is not secretly hoped for by avid heirs and often his own children; no Ship at Sea whose wreck would not be good news to some Merchant; no firm that a debtor of bad faith would not wish to see burned along with all the papers it contains; no People that does not rejoice about the disasters of its

Rousseau näyttää ennakoivan Hegelin myöhempiä näkemyksiä herran ja orjan välisestä suhteesta rakentaessaan omaa näkemystään yksilöiden välisistä valtasuhteista (engl. dominance). Ei vain köyhä, vaan myös rikas on tehnyt itsensä riippuvaiseksi. Hänen tavoitteena on olla toista rikkaampi. Rousseulle niin vahvan kuin heikon, niin rikkaan kuin köyhän, niin herran kuin orjankin välinen suhde ilmentää kokonaisuutena ihmiskunnan rappiota. Toisen tila ei viime kädessä ole toista parempi. Alkuperäisen riippumattomuuden ja vapauden menetys on ihmiskunnan yleinen synty, josta kukaan ei kykene pesemään käsiään puhtaaksi,

”Kansalaiset eivät sitä paitsi alistu sorrettavaksi muutoin kuin sokean kunnianhimon houkuttelemina, katsoen enemmän alapuolelleen kuin ylöspäin, jolloin alistamisesta tulee heille riippumattomuuttakin rakkaampi ja he suostuvat kantamaan kahleita voidakseen vuorollaan laittaa ne toisille. On vaikea palauttaa kuuliaisuuteen sellaista, joka ei pyri lainkaan käskemään. Taitavinkaan vallanhaltija ei onnistuisi alistamaan ihmisiä, jotka haluavat vain olla vapaita, mutta eriarvoisuus leviää vaivatta kunnianhimoisten ja pelkurimaisten sielujen joukossa, jotka ovat aina valmiita koettelemaan onneaan ja alistamaan tai palvelemaan, melkeinpä erotuksetta, sen mukaan kumpi heille on edullista ja kumpi haitaksi.”<sup>131</sup>

Rikas tai köyhä, herra tai orja, asialla ei ole lopulta sen suurempaa merkitystä. Näyttelemme kuitenkin aina omaa rooliamme meitä suuremmassa näytelmässä. Rousseauin näkemys modernin ihmisen tilasta on typeryttävä; turmeltuminen ei koske vain niitä, jotka hallitsevat, vaan myös niitä joita hallitaan. Kummassakin joukkiossa on Rousseauin mainitsemia ”orjallisia sieluja”, joiden toiminta on miellyttämisen halun ja kunnianhimon motivoimaa. Modernin ihmisen elämä tapahtuu naamioiden valtakunnassa. Todelliset mielitekomme, ajatuksemme ja intohimomme saavat antaa sijaa niille odotuksille, joita tunnemme kanssaihmisten taholta meihin kohdistuvan. Halu menestyä tai kenties vain halu tulla hyväksytyksi ohjaavat meidät toimimaan tavalla, jossa näyttämämme tunteet eivät enää vastaa omaa sisäistä tunnetilaamme. Surulliseksi Rousseauin suuren systeemin tekee lopulta se, että emme enää itsekään kykene tiedostamaan omia tosiasiallisia tunteitamme tai tarpeitamme. Muodostaessamme oman persoonallisuutemme muiden ihmisten kautta me kyselemme alinomaan muilta ihmisiltä oman olemassaolomme tarkoitusta, uskaltamatta koskaan

---

neighbors. Thus do we find our advantage in the detriment of our fellows, and someone’s loss almost always creates another’s prosperity. (Rousseau 1992h, 74-75; suomennos 120.)

<sup>131</sup> ”Besides, Citizens let themselves be oppressed only insofar as they are carried away by blind ambition; and looking more below than above them, Domination becomes dearer to them than independence, and they consent to wear chains in order to give them to others in turn. It is very difficult to reduce to obedience one who does not seek command; and the most adroit Politician would never succeed in subjecting men who wanted only to be Free. But inequality spreads without difficulty among ambitious and cowardly souls, always ready to run the risks of fortune, and to dominate or serve almost indifferently, according to whether it becomes favorable or adverse to them. (Rousseau 1992h, 62; suomennos 100-101.)

kysyä sitä itseltämme. Kadottaessaan kosketuksen omaan luonnolliseen olemukseensa moderni yksilö törmää autenttisuuden ongelmaan. Tunne oman olemassaolomme jatkuvuudesta ja pysyvyydestä hämärtyy, kun omanarvontuntomme on tullut riippuvaiseksi muiden ihmisten taholta tulevasta tunnustuksesta ja arvonnasta.

### 8.3. Omaisuuden moraalinen luonne

Kirjoituksensa loppupuolella Rousseau on valmis muodostamaan johtopäätöksensä esittämiensä argumenttiansa pohjalta. Ihmislajin kehityksen välitilinpäätös on mykistävä,

”Tällä tavoin syntyivät, tai on täytynyt syntyä, yhteiskunta ja lait, jotka antoivat heikoille uusia kahleita ja rikkaille lisää voimia. Ne tuhosivat lopullisesti luonnollisen vapauden, säätivät ikuisiksi ajoiksi omistamisen ja eriarvoisuuden lain, muuttivat juonikkaan ahnehtimisen kumoamattomaksi oikeudeksi ja tuomitsivat muutaman kunnianhimoisen yksilön edun varmistamiseksi koko ihmisrodun työhön, orjuuteen ja kurjuuteen.”<sup>132</sup>

Ihmislajin kehitys on ollut tragedia, jossa ihminen on asteittain luopunut omasta luonnollisesta vapaudestaan. Pitkällinen tapahtumasarja saa synkän varjonsa siitä tosiseikasta, että kehityskulku ei ole tapahtunut sen paremmin ihmisen sisäisten ominaisuuksien kuin ulkoistenkaan tekijöiden ohjaamana. Vapauden menetys on seurausta inhimillisistä valinnoista. Ihmistä määrittelevät ominaisuudet, vapaus ja täydellistymiskyky ovat väärinkäytettyinä ajaneet ihmislajin tilanteeseen, josta ei ole enää paluuta. Ihminen on ominaisuuksiaan väärinkäyttämällä legitimoinut lajinsa kehityskulun ja sen nykyisen tilan. Rousseau tekee indeterminismistä determinismiä inhimillisten valintojen kautta, jotka lopulta lukkoon lyövät tapahtuneen kehityskulun (ks. kpl IV.3.2.). Siinä missä kirjoituksensa alkupuolella Rousseau oli vielä valmis myöntämään esittämänsä ihmislajin historian olevan vain hypoteettinen konstruktio ja yksi mahdollinen kehityskulku muiden joukossa, on sävel nyt selvästi muuttunut. Vaikuttaa siltä, että Rousseau katsoo teoriansa sisäisen johdonmukaisuuden olevan riittävä syy oikeuttamaan ne johtopäätökset, joita hän on kirjoituksensa loppupuolella valmis tekemään. Rousseau avaa omaa ajattelutapaansa seuraavalla tavalla,

---

<sup>132</sup> ”Such was, or must have been, the origin of Society and Laws, which gave new fetters to the weak and new forces to the rich, destroyed natural freedom for all time, established forever the Law of property and inequality, changed a clever usurpation into an irrevocable right, and for the profit of a few ambitious men henceforth subjected the whole human race to work, servitude, and misery.” (Rousseau 1992h, 54; suomennos 89.)

”Myönnän, että tapahtumat, joita aion kuvata, ovat voineet tapahtua usealla tavalla, ja voin tehdä valintani vain oletusten perusteella. Mutta sen lisäksi, että näistä oletuksista tulee syitä silloin kun ne voi kaikista todennäköisimmin perustella asioiden luonnolla ja ne ovat ainoa keino totuuden selvittämiseksi, eivät ne päätelmät, jotka haluan omista oletuksistani tehdä, perustu arvailuun, koska esittämieni periaatteiden mukaisesti emme voi muodostaa mitään muuta järjestelmää, joka ei antaisi samoja tuloksia ja josta ei voisi tehdä samoja päätelmiä.”<sup>133</sup>

Rousseau mukaan, sen paremmin eriarvoisuuden kehittyminen kuin omaisuuden asema osana tätä kehitystä ei perustu arvailuun, vaan asioiden tosiasialliselle luonnolle. Omaisuuden luonne moraalisenä käsitteenä perustuu ajatuskulkuun, jonka mukaan emme voi muodostaa mitään muuta vaihtoehtoista järjestelmää, joka ei antaisi samoja tuloksia. Omaisuus on siis vääjäämättä tekijä, joka vaikuttaa tavalla taikka toisella yksilöiden välisissä suhteissa. Jo Locke oli havainnut tämän omassa teoriassaan. Pufendorfilta lähtöisin olevaan ajattelutapaan nojaten, Locke katsoi omaisuuden muuttavan toisaalta omistajan suhdetta muihin ihmisiin, toisaalta omistajan suhdetta itse omistuksen kohteeseen (vert. Poussa 1997, 39-40). Sen sijaan Locke näkee tilanteen kaikkea muuta kuin ongelmallisena. Yksilöiden välisissä suhteissa tapahtuneet muutokset ovat seurausta kunkin yksilön tarjoamasta työpanoksesta. Ja koska kukin heistä lähtee liikkeelle samalta lähtöviivalta, on kullakin yksilöllä yhtäläiset mahdollisuudet vaikuttaa oman elämänsä ennakoituihin. Siinä missä omaisuus on Lockelle luonnontilasta lähtöisin oleva luonnollinen käsite on se Rousseaulle ihmisten välinen keinotekoinen konventio, joka yksilöiden suhteita määrittävänä tekijänä on tuominut ”ihmisrodun työhön, orjuuteen ja kurjuuteen.”

Omaisuus on siis käsitteenä moraalinen, koska se mahdollistaa ihmisten välisen epätasa-arvon. Rousseaulle omaisuus on moraalinen käsite myös toisessa, klassisessa merkityksessä. Hänen mukaansa omaisuuden kautta yksilö voi toimia väärin myös omaa itseään kohtaan. Rousseau ylittää luonnonoikeusteoreettikkojen edustaman ajattelutavan, samalla kurkottaen kohti antiikin perinnettä (ks. Ryan 1984, 49-50). Omaisuus ei määrittele vain yksilön suhdetta muihin ihmisiin ja itse omaisuuteen, vaan myös hänen suhdettaan omaan itseensä (vert. Ryan 1984, 63). Tarkemmin sanottuna yksilön suhdetta hänen alkuperäiseen luonnollisuuteensa. Rousseau tapa tarkastella ihmislajin kehitystä dynaamisena prosessina mahdollistaa aikaisempaa syvällisemmän analyysin omaisuuden ja ihmisen psyyken välisistä suhteista. Tätä mahdollisuutta Rousseau ei totisesti jätä

---

<sup>133</sup> ”I admit that as the events I have to describe in several ways, I can make a choice only by conjectures. But besides the fact that these conjectures become reasons when they are the most probable that one can draw from the nature of things, and the sole means that one can have to discover the truth, the conclusions I want to deduce from mine will not thereby be conjectural, since, on the principles I have established, one could not conceive of any other system that would not provide me with the same results, and from which I could not draw the same conclusions.” (Rousseau 1992h, 42; suomennos 71.)



käyttämättä. Jättäessään taaksensa luonnonoikeusteoreetikkojen kannattaman staattisen ihmiskäsityksen, Rousseau kurottautuu kohti antiikin maailmaa etsiäkseen ihanteita ja ideaaleja. Hänen teoriastaan onkin selkeästi löydettävissä ajatus kultaisesta keskitiestä. Riippumatta siitä mikä merkitys omaisuudella on yksilöiden välisiin suhteisiin, Rousseaulle omaisuudella – kuten kaikella muullakin – on oma luonnollinen määränsä. Liika omaisuus tai sen puute ei ole hyväksi sen paremmin yksilölle kuin kansakunnallekaan. Tässä argumentaatiossa Rousseau hyödyntää erinomaisesti luonnollisuuden käsitteen moniulotteista luonnetta. Yhtenä hetkenä Rousseau viittaa luonnollisuudella havaittavaan, deskriptiiviseen luontoon ja jo seuraavassa hän käyttää termiä luonnollisuus eräänlaisena ihanteena, normatiivisena ja tavoiteltavana asiantilana. Luonnollisuus on Rousseaulle eräänlainen hyve. Jos omaisuuden kehittyminen ilmensi tietyllä tapaa ihmisten yhteistä syntiä, oli luonnollisuuden tavoittelu vastaavasti meidän yhteinen päämäärämme. Pyrkinessään erinomaisuuteen<sup>134</sup> (virtù) yksilö pyrkii uudelleen rakentamaan yhteyden omaan varsinaiseen olemukseensa. Tavoite on mahdollinen, koska kannamme luonnollisuutta omassa itsessämme.

## 9. Johtopäätöksiä – tavoitteista ja pyrkimyksistä

Aristoteleen praktisen syllogismin mukaan ihmisen toimintaa tulee selittää hänen itsensä asettamien päämäärien ja tavoitteiden kautta. Ihmiskunta eroaa tässä mielessä radikaalisti muusta luomakunnasta. Esimerkiksi eläinkunnassa toiminta ohjautuu kausaalisten periaatteiden mukaan; mehiläiset eivät rakenna pesää itsenäistyäkseen tai perustaakseen perhettä. Toiminta on tässä tapauksessa viestien ja vaistojen ohjaamaa. Yhtä kaikki, selitys on perusluonteeltaan kausaalinen. Ihminen taas on perusluonteeltaan teleologinen olento. Asetamme päämääriä asettamasta päästyämme. Ja kuten modernit sosiaalipsykologit asian tänä päivänä ilmaisevat; jos haluamme ymmärtää ihmisen toimintaa, tulee meidän pohtia toiminnan tarkoitusta ja sen mielekkyyttä tekijänsä kannalta. Ymmärtääksemme paremmin Locken ja Rousseau'n teorioita tuleekin meidän

---

<sup>134</sup> Alasdair MacIntyre on esittänyt, että hyveen alkuperäinen käsite virtù voidaan kääntää hyveellisyyden ohella myös miehuullisuudeksi tai erinomaisuudeksi. Näin ollen, MacIntyren mukaan hyveellisyyden laajempi määritelmä mahdollistaa modernin hyve-etiikan, joka ei tarvitse tuekseen sen paremmin aristoteellista maailmankuvaa, kuin yleistä ihmisihannettakaan. Hyveellisyyden eli erinomaisuuden tavoittelu voi toteutua mitä pienemmissäkin arkipäiväisissä käytännöissä. MacIntyre kirjoittaa, ”Joku, joka tulee jollakin tavalla erinomaiseksi jossakin käytännössä, esimerkiksi pelaa hyvin shakkia tai jalkapalloa tai tutkii fysiikkaa tai onnistuu kokeilevassa tavassaan maalata, nauttii luonteenomaisesti saavutuksistaan ja toiminnastaan. Näin nauttii myös jokainen, joka ei varsinaisesti vielä saa aikaiseksi mitään, mitä voisi nimittää varsinaiseksi saavutukseksi, mutta joka pelaa, ajattelee, tai toimii tuollaista varsinaista saavutusta lähentyvällä tavalla.” (MacIntyre 2004, 232-233.)

kysyä; Mitä pyrkimyksiä ja tavoitteita heillä oli? Mitkä olivat toiveikkaasti vapaaseen yritteliäisyyteen ja omistamiseen suhtautuvan ”protoporvarin” ja epäilevän ja kriittisen ”prososialistin” päämäärät? (Vert. Lahtinen 2001.)

Kirjoittaessaan *Tutkielmaa hallitusvallasta*, Lockella oli mielessään yksi tavoite ylitse muiden. Hänen pyrkimykseen oli kumota Sir Robert Filmerin esittämä teoria, jossa absoluuttinen yksinvaltius perustellaan jumalallisella auktoriteetilla. Filmerin johtoajatukseen mukaan yksinvaltius ei tarvinnut tuekseen kansan suostumusta, koska hänen valtansa perustui Jumalan Aadamille koko ihmiskunnan puolesta antamaan oikeutukseen. (Yrjönsuuri 1995, 23-24.) Locken silmämääränä oli pyrkiä haastamaan kyseinen näkemys osoittamalla, miten luonnostaan vailla valtasuhteita olevasta maailmasta voidaan rakentaa oikeudenmukainen poliittinen yhteiskunta ja miten omaisuus (ja siihen liittyvä vapaus) eivät ole riippuvaisia maallisen auktoriteetin suomasta oikeutuksesta, vaan kullekin ihmiselle kuuluva luonnollinen oikeus. Filmerin totalitarismin vastustaminen asettaakin tietystä mielessä Locken yhteiskuntafilosofian askelmerkit; jos toisinaan Locken näkemykset tuntuvatkin absurdeilta, voidaan hänen pyrkimyksiään kaikesta huolimatta pitää jaloina. Locken tavoitteena oli yksiselitteisesti yksilön vapauden turvaaminen.

Vastustaakseen Filmerin kannattamaa yksinvaltiutta Locken tuli esittää johdonmukainen näkemys omaisuuden oikeuttamisen puolesta. Filmer oli omassa teoriassaan kiistänyt yksityisomaisuuden mahdollisuuden osoittamalla, että jos maa oli annettu kaikille ihmisille yhteiseksi, ei kukaan saattanut ottaa siitä mitään itselleen ilman ihmiskunnan yleistä suostumusta. (Ryan 1984, 16.) Puritaanisen taustan omannut Locke ei voinut haastaa Filmerin näkemystä ihmiskunnan yhteisestä omaisuudesta, jonka johdosta hänen oli pyrittävä löytämään legitiimi tapa perustella yksityisomaisuuden oikeutus. Locken vastaus oli – kuten yllä on jo esitetty – tuo joidenkin mielestä kiistanalainen näkemys, jonka mukaan sekoittamalla omaa työtänsä luontoon ihminen tekee yhteisestä yksityistä. Kiistanalainen tai ei, Locken näkemyksellä oli selkeä yhteiskunnallinen päämäärä sen osoittamiseksi, että omistaminen ei ole sama asia, kuin poliittinen voima, eikä poliittinen auktoriteetti voi milloinkaan perustua vanhemman auktoriteetille (vert. Ryan 1984, 15). Toisin kuin Filmer oli väittänyt, Jumalan auktoriteetti ei perustunut Locken mukaan voimaan, vaan järkeen. Alan Ryan analysoi Locken näkemystä seuraavasti:

”Jumala ei antanut Aadamille absoluuttista ja mielivaltaista valtaa suhteessa maailmaan tai ihmisiin. Jumala on rationaalinen Jumala, joka antaa luomilleen agenteille vain sellaisen vallan, mikä mahdollistaa niiden päämäärien saavuttamisen, jota varten heille tuo valta on suotu.”<sup>135</sup>

Locken filosofiaan sisältyy mielenkiintoinen jännite. Toisaalta hänen omaisuus teorian rakentuu vahvasti kristinuskon perinteen varaan, toisaalta hänen katseensa on jo selkeästi luotu kohti modernia aikaa. Locken teoriassa on nähtävissä yhteys kristilliseen perinteeseen, mutta ei enää klassiseen perinteeseen. Siitä huolimatta, että Locken teoria ei suoranaisesti haasta aristoteellista perinnettä, on siitä myös hyvin vaikea löytää tätä perinnettä tukevia kohtia (vert. Ryan 1984, 19-20). Tämä on myös se tekijä, joka luo vahvan rintamalinjan Locken ja Rousseauin teorioiden välille; toinen katsoo tulevaisuuteen oikeuttaakseen yksityisomaisuuden, toinen menneeseen kritisoidakseen tätä.

Kuten ollaan havaittu, Rousseauin filosofia rakentuu luonnonoikeusperinteen ja klassisen perinteen muodostamalle jännitteelle. Rousseauin pyrkimyksenä oli haastaa aikalaistensa näkemyksiä vetoamalla hänen antiikin aikaisiin esikuviinsa. Klassisen perinteen lisäksi, Rousseauin teoriassa näkyy myös kalvinistisen perimän vaikutus. Voidaankin sanoa, Rousseauin omaisuusteorian nojaavan toisaalla kristilliseen, toisaalla klassiseen perinteeseen. Kuten Locken kohdalla, myös Rousseauin teoria kätkee sisäänsä voimakkaan yhteiskunnallisen kannanoton. Siinä missä Locken teoria oli aikanaan radikaali suhteessa tyrannihallitsijoihin, feodaalisiin kuninkaan ja aateliston etuoikeuksiin, oli Rousseauin teoria hätähuuto omistamattomista luokista muodostuvan suuren enemmistön puolesta<sup>136</sup> (Lahtinen 2001). Rousseauin tavoitteena ei ollut niinkään aristokraattisen, vaan porvarillisen eetoksen ja arvomaailman haastaminen. *Tutkielma eriarvoisuudesta* -teosta voikin tarkastella omien elämänkokemusten katkeroittaman kirjoittajan työnä, joka on saanut liiankin selvästi havaita kuinka rikkaat päättävät köyhän väestönosan asemasta. (Cranston 1983, 308.) Onkin merkille pantavaa, että 2. diskurssissa luodut vastakkainasettelut eivät useinkaan rakennu vahvan ja heikon tai herran ja orjan, vaan rikkaan ja köyhän välille. Nimenomaan omaisuus on luonut ihmisten välisen riippuvuuden. Riippumattomuutta ja vapautta yli kaiken kunnioittaneelle filosofille, omaisuuden käsite oli johdonmukainen ja selkeä apuväline. Omaisuuden käsite perustui konventiolle ja oli näin ollen määritelmällisesti keinotekoinen, luonnon. Luonnostaan vapaalle ja

---

<sup>135</sup> ”God did not give Adam absolute and arbitrary power over the world or over his children. God is a rational God who gives any of his agents only such power as they need to fulfil the purposes for which he gives them that power.” (Ryan 1984, 15; suomennos ML.)

<sup>136</sup> Locken ja Rousseauin välisessä vertailussa on kuitenkin huomattava se tosiseikka, että Rousseau kirjoitti tilanteesta, jossa maat omisti kirkko tai etuoikeutettu kuninkaan aatelisto eikä porvaristo ollut vielä se voimatekijä, jonka agraaria asemaa Locke jo pyrki oikeuttamaan (Lahtinen 2001).

riippumattomalle villi-ihmiselle omaisuuden käsite merkitsi hänen perusolemuksestaan luopumista, oman elämänkohtalonsa kahlehtimista.

Minkälaisen tulevaisuuden Rousseau sitten olisi halunnut nähdä? Rousseau olisi halunnut nähdä tulevaisuuden, jossa ihmisten välinen tasa-arvo voisi toteutua. Tasa-arvon, Platonilta periytyvässä, klassisessa merkityksessä. Varallisuuden sijaan yksilön asema yhteiskunnassa olisi tullut määräytyä yksilön ansioiden tai hyveiden perusteella. Aristokraattista perinnettä seuraten, Rousseau olisi halunnut nähdä oikeat ihmiset oikeilla paikoilla; kyvykkäimmät ihmiskunnan johdossa, muiden yläpuolella.

## 10. Jälkinäytös: reformoitu reformaattori

Saatuaan valmiiksi *Tutkielman eriarvoisuudesta* Rousseau ei aikailut teoksen saattamisessa julkaisukuntoon. Pikaisen julkaisun taustalta voidaan löytää sekä käytännöllisiä, että psykologisia tekijöitä.

Käytännölliseltä kannalta katsottuna Rousseau oivalsi, että hänen teoksensa ei tulisi jatkamaan edeltäjänsä voitokasta historiaa. Toisaalta tällä ei ollut suurtakaan merkitystä Rousseaulle; hänen nimensä kun oli jo ihmisten huulilla 1. kilpikirjoituksen aiheuttaman maineen vuoksi. Nykytermein ilmaistuna, Rousseau ei tarvinnut Dijonin akatemian tunnustusta markkinoidakseen *Tutkielmaansa eriarvoisuudesta*. Hänen nimensä oli yksinään riittävä syy herättämään yleisön mielenkiinnon.

Toisaalta lukevan yleisön mielenkiinto asetti Rousseauun tilanteeseen, jossa hänen täytyi todenteolla alkaa miettimään omaa asemaansa suhteessa siihen mitä hän oli kirjoittanut. Rousseau joutui vastakkain oman itsensä kanssa. Hän joutui kohtaamaan ne arvot, asenteet ja moraalikäsitteet, joita hän oli kilpikirjoituksissaan väittänyt puolustavansa. Oman sisäisen johdonmukaisuuden nimissä Rousseauun oli tehtävä selonteko omien arvojensa ja elämäntapojensa suhteen. Voisiko tutkielman eriarvoisuudesta kirjoittaja olla uskollinen omille periaatteilleen ja jatkaa elämäänsä Pariisin salongeissa? Muutoksen, eräänlaisen sisäisen reformin tarve kävi yhä ilmeisemmäksi Rousseaulle. Elämä ensyklopedistien muodostamassa piirissä kävi alati tukalammaksi. Rousseau kirjoittaa teoksessaan *Yksinäisen kulkijan mietteitä*,

”Kun kaikki ympärilläni oli järjestyksessä, kun olin tyytyväinen sekä kaikkeen ympärilläni että siihen lähipiiriin jossa minun oli elettävä, täytin tuon piirin kaikella mihin olin mieltynyt. Ulospäin suuntautunut sieluni levittäytyi uusiin kohteisiin, tuhannet erilaiset mieliteot ja mielihalut täyttivät koko ajan sydämeni vetäen minua jatkuvasti pois itsestäni, niin että tavallaan unohdin itseni.”<sup>137</sup>

Kuten Rousseau-tutkijat asian nykypäivänä ilmaisevat; Rousseau tuli yhä vain tietoisemmaksi omasta ulkopuolisuudestaan ympäröivän yhteiskunnan silmissä. Salongeissa käydyt älykkäät keskustelut, terävä ja piikikäs huumori ja ylipäänsä yläluokkainen elämäntyylituntuivat aina vain vieraammilta. Omaelämäkerrallisissa teoksissaan Rousseau myös väittää löytäneensä seurueeseen kuuluneiden ihmisten katseista merkkejä siitä, ettei hänen seuransa ollut enää tervetullutta (ks. esim. Rousseau 1998b, 324-325). Aivan kuin seuraten 2. kilpikirjoituksensa jalanjalkia, Rousseau määrittelee omaa identiteettiään suhteessa omaan elämämpiiriinsä. Ulkopuolisuuden kokemus nosti esiin erään Rousseauin filosofian keskeisen teeman; vieraantumisen. Siinä missä ulkopuolisuuden kokemus liittyi ihmisten välisiin suhteisiin, menee vieraantumisen kokemus tätä pidemmälle. Rousseau uskoi, että yhteisössä elävällä ihmisellä on luontainen halu nauttia muiden ihmisten taholta tulevaa tunnustusta. Käytännössä tämä johtaa tilanteeseen, jossa yksilö on valmis omaksumaan ympäristönsä arvot vain nauttiakseen muiden ihmisten arvonantoa. Pahimmillaan tilanne saattaa johtaa yksilön vieraantumiseen omasta itsestään. Edellä aloitettu sitaatti jatkuu

”Olin täysin jonkun itselleni vieraan vallassa, ja koin sydämeni jatkuvassa kuohunnassa ihmiskohtalon kaikki vaihtelut. Tämä myrskyisä elämä ei antanut minulle sisäistä lepoa eikä ulkoista rauhaa. Olin näennäisen onnellinen, mutta minussa ei ollut ainuttakaan tunnetta, joka ei olisi tarkkaan ajateltuna osoittautunut perusteettomaksi ja jonka parissa olisin ollut todella tyytyväinen. Koskaan en ollut täysin tyytyväinen, en toisiin enkä itseni. (...) Mitä onnellisuudestani oikein puuttui? En tiedä, mutta onnellinen en ollut.”<sup>138</sup>

Rousseau itse kuvailee kokemaansa muutosta hyvin konkreettisesti,

”Kieltäydyin maailmasta ja sen prameudesta, luovuin kaikesta koreilusta – ei miekkaa, ei kelloa, ei valkoisia sukia, kultapunoksia tai hiuslaitetta, vain aivan yksinkertainen peruukki, kunnollinen ja luja verkatakki; ja mikä vielä

---

<sup>137</sup> ”When all was in order around me, when I was content with all that surrounded me and with the sphere in which I was to live, I filled it with my affectionate feelings. My expansive soul extended itself to other objects and, continually drawn outside myself by a thousand different kinds of fancies, by gentle attachments which continually busied my heart, I somehow forgot even myself.” (Rousseau 2000b, 69; suomennos 131.)

<sup>138</sup> ”I was entirely devoted to what was alien to me; and in the continual agitation of my heart, I experienced all the vicissitudes of human things. This stormy life left me neither peace within nor rest without. Happy in appearance, I had not one sentiment which could withstand the test of reflection and truly please me. I was never perfectly satisfied with others or myself (...) What was I lacking, then, to be happy? I don't know, but I do know that I was not happy.” (Rousseau 2000b, 69; suomennos 131-132.)

parempaa, kitkin juurineen sydämeistäni himot ja halut, jotka muuttavat tavoiteltavaksi kaiken sen minkä olin jättämässä.”<sup>139</sup>

Rousseau kokeman reformin aitous on kyseenalaistettu aina hänen omista ajoistaan lähtien. Onkin varsin perusteltua epäillä Rousseau olleen tässä kohtaa täysin rehellinen itselleen. Ulkoasun muuttuminen saattoi olla vasta ensimmäinen askel sillä pitkällä muutoksen tiellä, jota hän kuvailee retrospektiivisesti myöhäisfilosofiassaan. ”Hän ei ole täysin sitä miltä hän näyttää, mutta hän uskoo olevansa”, totesivat jo Rousseau aikalaiset (Damrosch 2005, 254).

Yhtä kaikki, vaikuttaa kuitenkin selvältä että Rousseau todella uskoi muuttuneensa. Se oliko Rousseau kykeneväinen paljastamaan ihmisen täysin oikeassa luonnossaan, kuten hän väittää tunnustuksiansa avauspuheenvuorossa, on lopulta epäolennainen asia hänen tekemiensä konkreettisten elämänvalintojensa kannalta. Rousseau uskoi arvojensa muuttuneen ja toimivansa näiden muuttuneiden arvojensa pohjalta. Rousseau tekemät valinnat eivät olleet seurausta siitä miten asiat tosiasiallisesti olivat, vaan siitä miten hän uskoi niiden olevan. Uskomukset, eivät niinkään vallitsevat tosiseikat, ovat omiaan ohjaamaan yksilön toimintaa.

Rousseau kohdalla tämä tarkoitti hänen kilpakirjoituksissaan esittämiensä näkemyksiensä henkilökohtaista omaksumista sekä paluuta kalvinilaiseen arvomaailmaan. Jos vuodet Pariisissa olivat saaneet Rousseau vakuuttuneeksi ympäristönsä epätasa-arvoisuudesta, niin vähintään yhtä paljon ne olivat olleet omiaan vakuuttamaan hänet kotimaansa tasa-arvosta ja hyveellisyydestä. Rousseauille Geneve edusti kaikkea sitä, mitä Platon oli esittänyt *Valtio* -teoksessaan. Paluu Geneveen oli lopulta vain ajan kysymys. Rousseau toteaa Madame Dupinille kirjoittamassaan kirjeessä,

”Tämä kaupunki on minusta yksi lumoavimmista koko maailmassa, ja sen asukkaat viisaimpia ja onnellisimpia mitä tiedän. Vapaus on hyvin järjestetty, hallitus on rauhallinen, ja kansalaiset ovat valistuneita, tasapainoisia ja vaatimattomia.”<sup>140</sup>

---

<sup>139</sup> ”I forsook the world and its pomp; I renounced all finery: no more sword, no more watch, no more white stockings, gilding, or headress; a very simple wig, a good coarse cloth garment; and, better than all that, I eradicated from my heart the cupidity and covetousness which give value to everything I was forsaking.” (Rousseau 2000b, 20; suomennos 48.)

<sup>140</sup> ”this city seems to me one of the most charming in the world, and its inhabitants the wisest and happiest that I know. Liberty is well established, the government is peaceful, and the citizens are enlightened, steady and modest.” (Damrosch 2005, 248; suomennos ML.) Ensimmäisen lähteen heikon saatavuuden vuoksi olen poikkeuksellisesti joutunut käyttämään toissijaista lähdettä.

Todellisuus ja Rousseau'n omat mielikuvat ajautuivat kuitenkin jo pian törmäyskurssille. Rousseaulle oli nuoruudesta asti opetettu Geneven olevan ainutlaatuinen Alppien rajaama keidas, jonka kansalaiset kohtelevat toisiaan veljeyden hengessä. Isältään saama henkinen perintö näkyi yhä Rousseau'n ajattelutavoissa, jossa yhdistyi vaivatta antiikin klassikoiden kuvaukset hyveellisestä valtiosta ja Geneven tosiasiallinen historia. Illuusio kuitenkin vain odotti särkymistään.

Paluu Geneveen piti sisällään voimakkaita tunteita. Geneven kansalaisuus oli jotain mitä Rousseau halusi ja tämän saadakseen Rousseau oli – ainakin muodollisesti – hyväksyttävä kalvinilaiset opinkappaleet. Eläessään avioliiton ulkopuolisessa suhteessa Rousseau huomasi pian olevansa tilanteessa, jossa hänen täytyi kertoa vähintäänkin muunneltua totuutta kelvatakseen suoraselkäisille ja uskovaisille maanmiehilleen<sup>141</sup>.

Se mikä kävi Pariisissa ei enää käynytkään Genevessä. Pariisissa, hedonistien, materialistien, ateistien, libertunistien, skeptikoiden keskellä, Rousseau saattoi hyvinkin pitää yllä viattomuuden puolestapuhujan minäkuvaa. Genevessä, uskovaisten protestanttien keskuudessa, Rousseau'n moraalit oli vääjäämättä alimittaista. Rousseau huomasi – jälleen kerran – olevansa paradoksaalisessa tilanteessa; Geneve ei ollut Rousseautta, eikä Rousseau Geneveä varten. (Cranston 1983, 348-349.)

Kaikesta huolimatta, rakkaus synnyinmaataan Geneveä kohtaan ei myöhemminä vuosinakaan haalistunut. Ehkä sen vuoksi, että Geneve ei ollut milloinkaan Rousseaulle vain synnyinmaa. Geneve oli edustanut Rousseaulle ideaa vapaasta kaupungista, ja tähän ideaan Rousseau oli rakastunut. Rousseau oli kasvatettu näkemään Geneve vapaana kaupunkina ja Geneven kansalaiset näin ollen määritelmällisesti vapaina. Tätä taustaa vasten voimmekin ymmärtää Rousseau'n tavan tarkastella vapautta (ks. kpl IV.3.2.). Toisin kuin ranskalaisessa, englantilaisessa tai amerikkalaisessa perinteessä on tavattu ajatella, vapaus ei ole Rousseaulle vapautta ulkoisesta pakosta (freedom). Tämän ns. negatiivisen vapauden määritelmän sijaan Rousseau näyttää

---

<sup>141</sup> Rousseau'n kokemat sisäiset ristiriitaisuudet liittyivät ennen muuta moraalisiin ja uskonnollisiin tekijöihin. Siitä huolimatta, että kalvinistiset moraalikäsitteet eivät olleet enää yhtä tiukkoja Genevessä kuin mitä ne olivat olleet Rousseau'n nuoruudessa, on selvää, ettei Rousseau'n aviotonta elämäntapaa katsottu suojeasti. Toisaalta Rousseau'n uskonnolliset näkemyksetkään eivät nekään olleet riittävän puhtasoppisia. Ranskalainen valistuksen ilmapiiri oli muokannut Rousseau'n ajattelutapoja. Empiiristen tutkimusten ja järjen korostaminen oli hionut Rousseau'n uskonnollisia näkemyksiä tavalla, joka oli jättänyt jälkeensä uskonnollisista opinkappaleista riisutun deismin. Kyseiselle kehityskululle oli puolestaan laajempia filosofisia merkityksiä. Cranstonin mukaan Rousseau'n uudet uskonnolliset näkemykset muokkasivat niitä tapoja, joilla Rousseau myöhemmin tarkasteli ympäröivää todellisuutta ja luontoa (Cranston 1983, 333, vert. Rousseau 1998b, 329). Myöhemmissä tuotannossaan Rousseau painottaakin vähän väliä luonnon harmonisuutta ja sen yhteyttä jumalan luomistyöhön.

kannattavan positiivista vapautta. Rousseaulle vapaus on mahdollisuutta vaikuttaa oman elämänsä ennakkoehtoihin (liberté). Kuten Hegel myöhemmin, niin myös Rousseau kannattaa ajatusta, jossa inhimillinen vapaus edellyttää kansalaisten itselleen säätämiä lakeja. Rousseau uskoi Aristoteleen tavoin ihmisen olevan ”poliittinen eläin” ja täydellistääkseen oman vapautensa Rousseau olisi tarvinnut kaupungin, jossa tämä olisi ollut mahdollista.



## V Loppusanat – filosofi oman aikansa ulkopuolella

”Ei Rousseau ole mitään keksinyt, mutta hän on sytyttänyt kaiken ilmiliekkeihin”

- Madame de Staël<sup>142</sup>

Aloittaessani työni noin kymmenen vuotta sitten kohtasin vähän väliä näkemyksiä, joissa kyseenalaistettiin Rousseauin filosofian omaperäisyys. Olin opintojeni alkumetreillä ja vast'ikää tutustunut Rousseauin suomennettuihin teoksiin. Ymmärsin, että filosofia perustuu edeltävän perinteen tuntemiselle, mutta en hahmottanut sitä, mikä oli Rousseauin asema osana tätä perinnettä. Näin ollen viittaukset Rousseauin suorittamiin lainauksiin ja edeltävän perinteen hyödyntämiseen jäivät itselleni vieraisiksi asioiksi. Etäisesti, pintapuolisesti ymmärsin, että Rousseauin filosofian taustalta on löydyttävä asioita, teorioita ja käsitteitä, jotka antavat hänen filosofialleen varsinaisen sisällön ja päämäärän. Paloin halusta ymmärtää mistä tässä kaikessa oli kyse. Halusin saada selville sen, mitä Madame de Staël'n sanojen takana oli.

Eräällä tavoin oheisen työn pyrkimyksenä on ollut juuri ymmärtää Rousseauin asemaa osana filosofian perinnettä. Työni alussa asetin tutkimushypoteesin, jonka mukaan Rousseau rakentaa omaa filosofista systeemiään luonnonoikeusperinteen pohjalta, ja tarvittaessa tätä vasten argumentoiden. Hypoteesi on osoittautunut oikeaksi. Luonnonoikeusperinne merkitsee Rousseauin filosofialle merkitysyhteyksien luomista. Oli kyse sitten Rousseauin käyttämistä käsitteistä, kielestä, teorioista tai hänen filosofiansa päämääristä ylipäänsä; luonnonoikeusperinne luo taustan tälle kaikelle. Katson nyt, että luonnonoikeusperinteen tunteminen on välttämätöntä Rousseauin filosofian ymmärtämiseksi.

Jos moderni luonnonoikeusperinne oli itselleni ikään kuin ilmeinen tekijä Rousseauin filosofian taustalla, samaa ei voinut sanoa antiikin perinteestä. Oletin, että Rousseau – kuten muutkin länsimaisen filosofian suuret nimet – hyödyntävät ja lainaavat antiikin maailmasta. Yllätyin kuitenkin huomattessani, että Rousseauin kohdalla kyse ei ole vain siteerauksista ja pintapuolisista lainauksista. Antiikin perinne on parhaimmillaan suorastaan kouriintuntuvasti läsnä Rousseauin

---

<sup>142</sup> Mme de Staël (1766-1817), alkuperäiseltä nimeltään Anne-Louise-Germaine Necker oli sveitsiläinen kirjailija, jonka mielenkiinnon kohteet ulottuivat uusklassismista ja romantiikkaan. Muistetaan erityisesti romantiikan teoriastaan.

filosofiassa. Implisiittiset ja pinnan alle jäävät taustaoletukset osoittavat, että antiikin esikuvat tarjosivat Rousseaulle selkeitä työvälineitä omien ajatusrakennelmiensa tueksi. Hyvän esimerkin tästä tarjoaa itse omaisuuden käsite, jossa Rousseau yhdistää toisaalta luonnonoikeusperinteen teorioita ja toisaalta antiikin hyve-etiikkaa. Antiikin perinne palveli tässäkin kohtaa Rousseau pyrkimyksiä. Hän hyödynsi sitä asettuessaan valistuksen perinnettä vasten. Omaisuus oli Rousseau tulkinnassa keinotekoinen käsite, jonka avulla oltiin legitimoitu se kehityskulku, joka lopulta johti yhteiskuntasopimuksen solmimiseen. Tämä on kehityskulku, johon Rousseau suhtautuu varhaisfilosofiassaan kategorisen kielteisesti.

Onkin mielenkiintoista havaita, että Rousseau suhtautuu varhaisfilosofiassaan järjestelmällisen kielteisesti kaikkiin sellaisiin hypoteettisiin tapahtumakulkuihin, jotka saattaisivat oikeuttaa yhteiskuntasopimuksen solmimisen. Rousseau ei yksinkertaisesti löydä mitään luonnonlakiin rinnastettavaa syytä, mikä saattaisi oikeuttaa kyseisen kehityskulun. Päinvastoin, hän argumentoi tältä osin järjestelmällisesti kaikkia edeltäviä luonnonoikeusteoreetikkoja vastaan. Rousseau halusi asemoida itsensä nimenomaisesti *joksikin muuksi* kuin yhteiskuntasopimusteoreetikoksi.

Jos oli selvää, että Rousseau argumentoi vasten edeltävää perinnettä, yhtä selvää oli myös se, että hän myös oli tietyllä tapaa oman aikansa ”vanki”. Niin valistuksen eetos kuin myös kalvinismi loivat tietynlaiset reunaehdot Rousseau ajattelulle. Esimerkiksi ihmislajin kehityksen tarkastelussa Rousseau oli todennäköisesti lähimpänä evoluutioteorian oivaltamista kuin kukaan ennen häntä. Silti maailmankatsomus, jossa Jumalan asema kaikkeuden perustana oli kyseenalaistamaton, ei tarjonnut lähtökohtia tämän ajatuksellisen juovan ylittämiseen. Oman tulkintani mukaan perinne loi Rousseau filosofialle niin lähtökohdat, kuin myös reunaehdotkin. Svante Nordin huomio perinteen merkityksen Rousseau filosofian kohdalla seuraavasti,

”Rousseau toi klassistiseen, muodon kurinalaisuutta tähdentäneeseen ranskalaiseen kirjallisuuteen uudenlaisia mielialoja ja uutta herkkyyttä. Kovin suurta kuuluisuutta hän tuskin kuitenkaan olisi saavuttanut, ellei ilmapiiri olisi ollut hänen oppiensä kannalta otollinen” (Nordin 1999, 314)

Nordinin näkemyksen mukaan lähestyvä romantiikan aikakausi tarjosi otollisen maaperän Rousseau ajatuksille, niin että kyseisen filosofin maine oli riippuvainen juuri oikeanlaisesta henkisestä ilmapiiristä. On Nordinin henkilökohtaisista painotuksista sitten mitä mieltä tahansa, lienee selvää että juuri henkinen ilmapiiri vaikuttaa siihen, miten eri filosofeja eri aikoina arvostetaan. Rousseau ei ole tässä kohtaa poikkeus. Viimeisten vuosien aikana on ollut

mielenkiintoista havaita, miten ympärillämme tapahtuvat ilmiöt toisaalta nostavat ja toisaalta myös laskevat tietyn filosofin kiinnostavuutta. Luonnon ääri-ilmiöt, maanjäristykset, tsunamit, hirmumyrskyt eivät voi olla vaikuttamatta niihin tapoihin, joilla tarkastelemme omaa suhdettamme ympäröivään luontoon. Ne asettavat meidät vastatusten omaa itseämme ja omia arvojamme vasten. Rousseun kaltaiset, luonnon itseisarvoa painottavat ajattelijat tarjoavat tässä yhteydessä mahdollisuuden työstää niitä ongelmallisia ajatuksia, jotka liittyvät tieteen, tekniikan ja luonnon hyödyntämisen välisiin suhteisiin. Samalla päätään nostavat kaikki ne lukuisat teemat, jotka tavalla taikka toisella käsittelevät inhimillisen kulttuurin ja ympäröivän luonnon välistä suhdetta.

Omassa opetustyössäni olen saanut myös lähietäisyydeltä havaita sen, kuinka tietyn filosofin arvostus on riippuvaista tietyistä historiallisista ajankohdista. Ei niin kovin kauan aikaa sitten opetin Rousseun filosofiaa lukion syventävän kurssin opiskelijoille. Käsiteltyämme aihetta noin pari viikkoa, kysyin arasti opiskelijoiltani heidän mielipidettään Rousseun ajankohtaisuudesta. Hetkeäkään epäröimättä eräs nuorista opiskelijoista vastasi, ”Rousseau on ajankohtainen, ehkä ajankohtaisempi nyt kuin koskaan aikaisemmin.” Tähän minulla ei ollut mitään lisättävää.

Tunne Rousseun filosofian ajankohtaisuudesta on vain vankistunut mielessäni vuosien saatossa. Yhteiskuntasopimusteoriat, tai paremminkin niiden modernit muotoilut ovat yhä tänä päivänä osa vallitsevaa todellisuutta. Esimerkiksi valtaosa lukion filosofian opiskelijoista tunnistaa John Rawlsin (1921-2002) oikeudenmukaisuusteorian pääpiirteet ja löytää niiden yhteydet pohjoismaiseen hyvinvointiyhteiskuntaan. On luonnollista ajatella, että yhteiskunta perustuu oikeudenmukaiselle yhteiskuntasopimukselle. Rousseau, joka hyökkää tämänkaltaista luonnollistavaa ajattelutapaa vastaan, vaikuttaa tässä kontekstissa hyvinkin ajankohtaiselta. Rousseun tarkkasilmäiset havainnot omaisuuden, niin yhteiskuntia, kuin yksilöäkin turmelevasta vaikutuksesta tuntuvat poikkeuksellisen virkistäviltä aikoina, jolloin omaisuus on nähty melkein pä neutraalina käsitteenä.

**Jean-Jacques Rousseau teokset:**

**Rousseau, Jean-Jacques:** *Essay on the origin of languages*. Teoksessa On the origin of language. Chicago: The University of Chicago press 1966 (Moran, Gode). Essai sur l'origine des langues (1781).

**Rousseau, Jean-Jacques:** *Discourse on the sciences and arts*. Teoksessa Rousseau, Jean-Jacques: Discourse on the sciences and arts (first discourse) and polemics. Hanover: University Press of New England 1992a (Bush, Masters, Kelly). Discours sur les sciences et les arts (1750).

**Rousseau, Jean-Jacques:** *Letter to M. the Abbé Raynal Author of the Mercury*. Teoksessa Rousseau, Jean-Jacques: Discourse on the sciences and arts (first discourse) and polemics. Hanover: University Press of New England 1992b (Bush, Masters, Kelly).

**Rousseau, Jean-Jacques:** *Observations by Jean-Jacques Rousseau of Geneva On the Reply Made to his Discourse*. Teoksessa Rousseau, Jean-Jacques: Discourse on the sciences and arts (first discourse) and polemics. Hanover: University Press of New England 1992c (Bush, Masters, Kelly).

**Rousseau, Jean-Jacques:** *Letter from J.J. Rousseau of Geneva to Mr. Grimm on the refutation of his Discourse by Mr. Gautier*. Teoksessa Rousseau, Jean-Jacques: Discourse on the sciences and arts (first discourse) and polemics. Hanover: University Press of New England 1992d (Bush, Masters, Kelly).

**Rousseau, Jean-Jacques:** *Final Reply*. Teoksessa Rousseau, Jean-Jacques: Discourse on the sciences and arts (first discourse) and polemics. Hanover: University Press of New England 1992e (Bush, Masters, Kelly).

**Rousseau, Jean-Jacques:** *Preface to a Second Letter to Bordes*. Teoksessa Rousseau, Jean-Jacques: Discourse on the sciences and arts (first discourse) and polemics. Hanover: University Press of New England 1992f (Bush, Masters, Kelly).

**Rousseau, Jean-Jacques:** *Preface to Narcissus: Or the Lover of Himself.* Teoksessa Rousseau, Jean-Jacques: Discourse on the sciences and arts (first discourse) and polemics. Hanover: University Press of New England 1992g (Bush, Masters, Kelly).

**Rousseau, Jean-Jacques:** *Discourse on the origins of inequality.* Teoksessa Rousseau, Jean-Jacques: Discourse on the origins of inequality (second discourse), Polemics, and Political Economy. Hanover: University Press of New England 1992h (Bush, Masters, Kelly). Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les homes (1755).

**Rousseau, Jean-Jacques:** *Tutkielma ihmisten välisen eriarvoisuuden alkuperästä ja perusteista.* Tampere: Vastapaino 2000 (Ville Keynäs). Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (1755).

**Rousseau, Jean-Jacques:** *Political Economy.* Teoksessa Rousseau, Jean-Jacques: Discourse on the origins of inequality (second discourse), Polemics, and Political Economy. Hanover: University Press of New England 1992i (Bush, Masters, Kelly). Discours sur l'économie politique (1755).

**Rousseau, Jean-Jacques:** *Julie, or, The new Heloise: letters of two lovers who live in a small town at the foot of the Alps.* Hanover: Dartmouth College 1997 (Stewart, Vaché). Julie, ou la nouvelle Héloïse (1761).

**Rousseau, Jean-Jacques:** *Emile or on education.* Teoksessa Rousseau, Jean-Jacques: Emile or on education (includes Emile and Sophie or The solitaries). Lebanon: University Press of New England 2009 (Kelly, Bloom). Émile ou de l'éducation (1762).

**Rousseau, Jean-Jacques:** *Émile eli kasvatuksesta.* Helsinki: suomalaisen kirjallisuuden seuran kirjapainon osakeyhtiö 1933 (Jalmari Hahl). Émile ou de l'éducation (1762).

**Rousseau, Jean-Jacques:** *The Social Contract.* New York: Cosimo 2008 (G. D. H. Cole). Du contrat social ou principes du droit politique (1762).

**Rousseau, Jean-Jacques:** *Yhteiskuntasopimuksesta.* Hämeenlinna: Karisto Oy 1918 (J. V. Lehtonen). Du contrat social ou principes du droit politique (1762).

**Rousseau, Jean-Jacques:** *Letter to Malesherbes*. Teoksessa Rousseau, Jean-Jacques: The confessions: and correspondence, including letters to Malesherbes. Hanover: University Press of New England 1998a (Christopher Kelly).

**Rousseau, Jean-Jacques:** *The Confessions*. Teoksessa Rousseau, Jean-Jacques: The confessions: and correspondence, including letters to Malesherbes. Hanover: University Press of New England 1998b (Christopher Kelly). Les confessions (1782).

**Rousseau, Jean-Jacques:** *Tunnustuksia: valikoima otteita*. Jyväskylä: Gummerus 1999 (Edwin Hagfors).

**Rousseau, Jean-Jacques:** *The Reveries of the Solitary Walker*. Teoksessa Rousseau, Jean-Jacques: The Reveries of the Solitary Walker, Botanical Writings, and Letter to Franquières. Hanover: University Press of New England 2000b (Butterworth, Cook, Marshall).

**Rousseau, Jean-Jacques:** *Yksinäisen kulkijan mietteitä*. Tampere: Vastapaino 2010a (Erkki Salo). Les rêveries du promeneur solitaire (1782).

**Rousseau, Jean-Jacques:** *Kirjoituksia sodasta ja rauhasta*. Helsinki: Summa 2010b (Alex Aissaoui).

**Rousseauta käsittelevät lähteet:**

**Cranston, Maurice:** *Jean-Jacques: the early life and work of Jean-Jacques Rousseau 1712-1754.* Lontoo: Viking/Penguin 1983.

**Cranston, Maurice:** *The solitary self: Jean-Jacques Rousseau in exile and adversity.* Lontoo: Viking/Penguin 1997.

**Damrosch, Leo:** *Jean-Jacques Rousseau: restless genius.* New York: Houghton Mifflin Company 2005.

**Dent, N. J. H:** *Rousseau: An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory.* Oxford: Blackwell 1988.

**Dent, N. J. H:** *A Rousseau dictionary.* Oxford: Blackwell 1992.

**Dent, Nicholas:** *Rousseau.* New York: Routledge 2005.

**Greene, F. C:** *Jean-Jacques Rousseau: a critical study of his live and writings.* Cambridge: Cambridge University Press 1955.

**Grimsley, Ronald:** *The Philosophy of Rousseau.* Lontoo: Oxford University Press 1973.

**Korkman, Petter:** *Rousseau ja luonnonoikeus -lukuapu toiseen diskurssiin.* Verkossa: [www.joensuu.fi/oikeustieteet/filo/ROUSSEAU1.pdf](http://www.joensuu.fi/oikeustieteet/filo/ROUSSEAU1.pdf) . (Haettu 18.2.2003)

**Kylmäkoski, Merja:** *The virtue of the citizen: Jean-Jacques Rousseau's republicanism in the eighteenth-century French context.* Tampere: Tampereen yliopisto 2000.

**Kylmäkoski, Merja:** "Itserakkaus ja itsensä rakastaminen Rousseauin teksteissä". *niin & näin*, 3/2001, s. 14-19.

**Lahtinen, Mikko:** "Jean-Jacques le optimiste". *niin & näin*, 3/2001, s. 20-21

**Lehtonen, J. V.:** *Johdanto*. Teoksessa Rousseau, Jean-Jacques: Yhteiskuntasopimuksesta. ss. 5-33. Hämeenlinna: Karisto Oy 1918 (J. V. Lehtonen). *Du contrat social ou principes du droit politique* (1762).

**Lähde, Ville:** *Rousseau's rhetoric of 'Nature': a study on discourse on inequality*. Väitöskirja. Tampere: Tampereen Yliopistopaino Oy 2008.

**MacAdam, James:** *Rousseau: The Moral Dimensions Of Property*. Teoksessa *Theories of Property, Aristotle to the Present*. Toim. Parel Anthony ja Flanagan Thomas. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press 1979.

**Masters, Roger D. & Kelly, Christopher:** *Introduction*. Teoksessa Rousseau, Jean-Jacques: *Discourse on the sciences and arts (first discourse) and polemics*. Hanover: University Press of New England 1992 (Bush, Masters, Kelly).

**Mäki, Markku:** ”Rousseaun Tutkielma ihmisten välisen eriarvoisuuden alkuperästä ja perusteista”. *niin & näin*, 3/2001, s. 9-11

**Swenson, James:** *On Jean-Jacques Rousseau: Considered As One of the First Authors of the Revolution*. Stanford: Stanford University Press 1999.

**Wokler, Robert:** *Rousseau*. Oxford: Oxford University Press 1995.



**Muut lähteet:**

**Aristoteles:** *Politiikka*. Teokset osa VIII. Helsinki: Gaudeamus 1991.

**Bacon, Francis:** *Uusi Atlantis*. Teoksessa *Matkoja utopiaan*. Toim. Lahtinen Mikko. Tampere: Vastapaino 2002.

**Boëthius, A. M. S.:** *Filosofian lohdotus*. Tampere: Vastapaino 2001 (Juhani Sarsila). *De Consolatione philosophiae libri qvinque*.

**Bordes, Charles:** *Discourse on the Advantages of the Sciences and Arts*. Teoksessa Rousseau, Jean-Jacques: *Discourse on the sciences and arts (first discourse) and polemics*. Hanover: University Press of New England 1992 (Bush, Masters, Kelly).

**Bullard, Paddy:** *The Figure of Emancipation: Paradox, Rhetoric, and the Enlightenments of Rousseau and Burke*. Teoksessa *Enlightenment and Emancipation*. Toim. Manning, Susan & France, Peter. Cranbury: Rosemont 2006.

**Diderot, Denis:** *Rameaun veljenpoika*. Hämeenlinna: Arvi A. Karisto Osakeyhtiö 1970 (Kauko Kare). *Neveu de Rameau (1760-1762)*.

**Gautier, Joseph:** *Refutation of the Discourse Which Won the Prize of the Academy of Dijon in 1750*. Teoksessa Rousseau, Jean-Jacques: *Discourse on the sciences and arts (first discourse) and polemics*. Hanover: University Press of New England 1992 (Bush, Masters, Kelly).

**Goleman, Daniel:** *Tunneäly*. Keuruu: Otava 1997 (Jaakko Kankaanpää). *Emotional Intelligence (1995)*.

**Goodman Dena, Popiel Jennifer, Takats Sean** (toim.): *The Encyclopedia of Diderot & d'Alembert*. Verkossa: <http://quod.lib.umich.edu/d/did/>. (Haettu 26.3.2010)

**Grotius, Hugo:** *The Rights of War and Peace: Including the Law of Nature and of Nations*. New York: Cosimo 2007. *De Jure Belli ac Pacis (1625)*.

**Haakonsen, Knud:** *Natural law and moral philosophy, From Grotius to the Scottish Enlightenment.* Cambridge University Press 1996.

**Hobbes, Thomas:** *Leviathan.* New York: Cosimo 2009. *Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill* (1651).

**Hobbes, Thomas:** *Leviathan eli kirkollisen ja valtiollisen yhteiskunnan aines, muoto ja valta.* Tampere: Vastapaino 1999 (Tuomo Aho). *Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill* (1651).

**Hume, David:** *Esseiden kirjoittamisesta* (Mikko Lehtonen). *Of Essay-Writing* (1742). Teoksessa David Hume: *Esseitä.* Toim. Hakkarainen Jani, Koivisto Juha ja Mehtonen Lauri. Tampere: Vastapaino 2006.

**Ikonen, Teemu:** *1700-luvun eurooppalaisen kirjallisuuden ensyklopedia eli Don Quijoten perilliset.* Helsinki: Gaudeamus 2010.

**James, Williams:** *The Principles of Psychology.* New York: Cosimo 2007.

**Kant, Immanuel:** *Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus?* (Tapani Kaakkurinniemi). *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784). Teoksessa *Mitä on valistus?* Toim. Koivisto Juha, Mäki Markku ja Uusitupa Timo. Tampere: Vastapaino 1995.

**Koivisto Juha, Mäki Markku ja Uusitupa Timo:** *Esipuhe.* Teoksessa *Mitä on valistus?* Toim. Koivisto Juha, Mäki Markku ja Uusitupa Timo. Tampere: Vastapaino 1995.

**Korkman, Petter:** *Moderni moraali ja ihminen.* Teoksessa *Filosofian historian kehityslinjoja.* Toim. Korkman Petter ja Yrjönsuuri Mikko. Helsinki: Gaudeamus 1998.

**Korkman, Petter:** *Valtio ja sen lait modernissa luonnonoikeusperinteessä.* Teoksessa *Filosofien oikeus I.* Toim. Tontti Jaakko, Mäkelä Kaisa ja Gylling Heta. Suomalaisen Lakimiesyhdistyksen julkaisuja E:2. Saarijärvi: Gummerus 2001.

**Lahtinen, Mikko:** *Matkoja mahdolliseen.* Teoksessa *Matkoja utopiaan.* Toim. Lahtinen Mikko. Tampere: Vastapaino 2002.

**Locke, John:** *Second Treatise of Government.* Indianapolis: Hackett 1980. *Second Treatise of Government: An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government* (1690).

**Locke, John:** *Tutkielma hallitusvallasta.* Helsinki: Gaudeamus 1995 (Mikko Yrjönsuuri). *Second Treatise of Government: An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government* (1690).

**MacIntyre, Alasdair:** *Hyveiden jäljillä: moraaliteoreettinen tutkimus.* Helsinki: Gaudeamus 2004 (Niko Noponen). *After virtue: a study in moral theory* (1981).

**Manning, Susan & France, Peter:** *Introduction: Enlightenment and Emancipation.* Teoksessa *Enlightenment and Emancipation.* Toim. Manning, Susan & France, Peter. Cranbury: Rosemont 2006.

**McGrath, Alister:** *Kristillisen uskon perusteet.* Helsinki: Kirjapaja Oy 1996 (Satu Norja).

**Mendelssohn, Moses:** *Kysymyksestä: Mitä valistaminen tarkoittaa?* (Risto Suikkanen). *Ueber die Frage: Was heisst aufklären?* (1784). Teoksessa *Mitä on valistus?* Toim. Koivisto Juha, Mäki Markku ja Uusitupa Timo. Tampere: Vastapaino 1995.

**Nordin, Svante:** *Filosofian historia.* Gummerus: Jyväskylä 1999 (Jukka Heiskanen). *Filosofins historia* (1995).

**Ovidius Naso, Publius:** *Muodonmuutoksia.* Helsinki: Wsoy 1997 (Alpo Rönty). *Metamorphoseon libri I-XV.*

**Platon:** *Apologia eli Sokrateen puolustuspuhe.* Teoksessa *Platon: Teokset osa I.* Helsinki: Otava 1999.

**Platon:** *Valtio.* Teokset osa IV. Helsinki: Otava 2001.

**Poussa, Jarmo:** *Jonkun oma: tutkimus John Locken omaisuuskäsitteestä teoksessa The second treatise of government.* Pro gradu -tutkielma. Tampere: Tampereen yliopisto 1997.

**Pufendorf, Samuel:** *On the duty of man and citizen according to natural law.* Cambridge: Cambridge University Press 1991 (Michael Silverthorne). *De officio hominis et civis* (1673).

**Raynal, Guillaume:** *Observations on the Discourse.* Teoksessa Rousseau, Jean-Jacques: *Discourse on the sciences and arts (first discourse) and polemics.* Hanover: University Press of New England 1992 (Bush, Masters, Kelly).

**Rentto, Juha-Pekka:** *Laki hyveen toteuttajana, Tuomas Akvinolaisen oppi ihmisluonnosta ja laki.* Teoksessa *Filosofien oikeus I.* Toim. Tontti Jaakko, Mäkelä Kaisa ja Gylling Heta. Suomalaisen Lakimiesyhdistyksen julkaisuja E:2. Saarijärvi: Gummerus 2001a.

**Rentto, Juha-Pekka:** *Laki vapauden osatekijänä. Aristoteleen onnellinen kansalaisvaltio ja laki.* Teoksessa *Filosofien oikeus I.* Toim. Tontti Jaakko, Mäkelä Kaisa ja Gylling Heta. Suomalaisen Lakimiesyhdistyksen julkaisuja E:2. Saarijärvi: Gummerus 2001b.

**Russell, Bertrand:** *Länsimaisen filosofian historia I.* Helsinki: Wsoy 1967a (J.A. Hollo).

**Russell, Bertrand:** *Länsimaisen filosofian historia II.* Helsinki: Wsoy 1967b (J.A. Hollo).

**Ryan, Alan:** *Property and Political Theory.* Oxford: Blackwell 1984.

**Saarinen, Esa:** *Filosofia.* Helsinki: Wsoy 1994.

**Saastamoinen, Kari:** *Yhteiskuntasopimusteoriat.* Teoksessa *Filosofian historian kehityslinjoja.* Toim. Korkman Petter ja Yrjönsuuri Mikko. Helsinki: Gaudeamus 1998.

**Saksa, Markku:** *Vauvat syntyvät auttavaisina ja ystävällisinä.* Artikkelit Helsingin Sanomissa. 22.12.2009.

**Schneewind, J.B.:** *The invention of autonomy, A history of modern moral philosophy.* Cambridge University Press 1998.

**Sihvola, Juha:** *Stoalainen oikeus- ja yhteiskuntafilosofia*. Teoksessa *Filosofien oikeus I*. Toim. Tontti Jaakko, Mäkelä Kaisa ja Gylling Heta. Suomalaisen Lakimiesyhdistyksen julkaisuja E:2. Saarijärvi: Gummerus 2001.

**Stanford Encyclopedia of Philosophy:** Property. Verkossa: <http://plato.stanford.edu/entries/property/>. (Haettu 23.5.2007).

**Stanislaus:** *Reply to the Discourse which was awarded the prize of the Academy of Dijon*. Teoksessa Rousseau, Jean-Jacques: *Discourse on the sciences and arts (first discourse) and polemics*. Hanover: University Press of New England 1992 (Bush, Masters, Kelly).

**Swift, Simon:** *Romanticism, Literature and Philosophy: Expressive Rationality in Rousseau, Kant, Wollstonecraft and Contemporary Theory*. Lontoo: Continuum 2006.

**Tolonen, Juha:** *Thomas Hobbes tämän päivän näkökulmasta*. Teoksessa *Filosofien oikeus I*. Toim. Tontti Jaakko, Mäkelä Kaisa ja Gylling Heta. Suomalaisen Lakimiesyhdistyksen julkaisuja E:2. Saarijärvi: Gummerus 2001.

**Tomperi, Tuukka:** *Johdanto: Francis Bacon ja Uusi Atlantis*. Teoksessa *Matkoja utopiaan*. Toim. Lahtinen Mikko. Tampere: Vastapaino 2002.

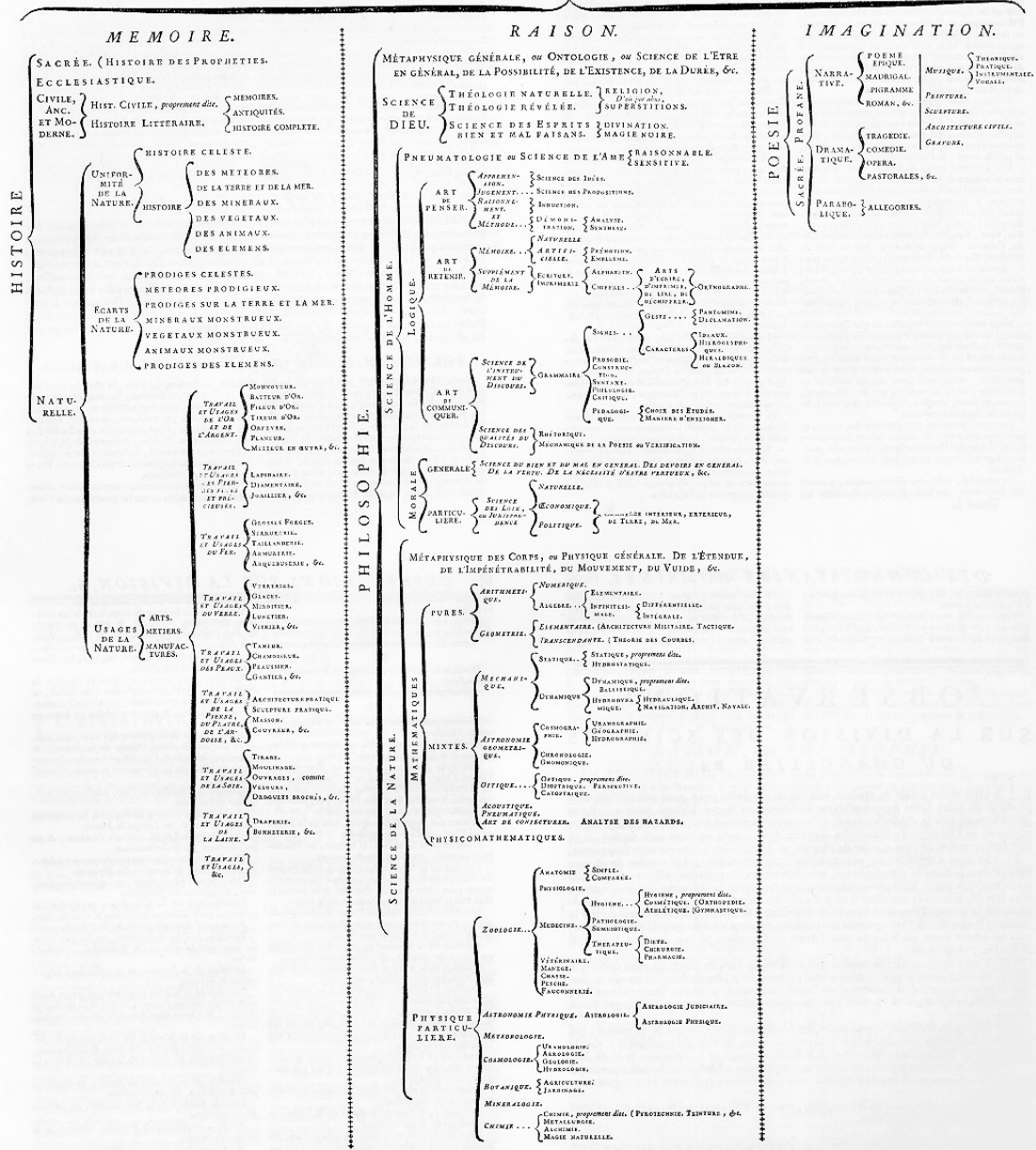
**Uurtimo, Yrjö:** "Käytännön elämä ja kaikkeus Aristoteleella". *niin & näin*, 2/1997

**Voltaire:** "Voltaire'n kirje Rousseaulle 30.8.1755". *niin & näin*, 3/2001, s. 12-13

**Yrjönsuuri, Mikko:** *Locken filosofian päälinjoja*. Teoksessa Locke, John: *Tutkielma hallitusvallasta*. ss. 7-39. Helsinki: Gaudeamus 1995 (Mikko Yrjönsuuri). *Second Treatise of Government: An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government* (1690).

# \* SYSTEME FIGURÉ DES CONNOISSANCES HUMAINES.

## ENTENDEMENT.



- Tiedon puu Diderot'n ja d'Alembertin Encyclopédien I osassa (1750)



- Nicolas Poussin: Winter, or the Flood (1660-1664)