



Vaasan yliopisto  
UNIVERSITY OF VAASA

ANNE THIL-JÄÄSKELÄINEN

# Arvojen integratiivinen funktio

Tiedonsosiologinen analyysi  
arvoperusteisten ja oikeudellisten  
normien funktioista yhteiskunnallisten  
vuorovaikutussuhteiden jäsentäjänä,  
erityisesti taloudellisen toimintafunktion  
näkökulmasta tarkasteltuna

ACTA WASAENSIA 343

OIKEUSTIEDE 15  
TALOUSOIKEUS

Esitarkastajat

Professori Hannu Laurila  
Johtamiskorkeakoulu (JKK)  
33014 Tampereen yliopisto

Professori Kauko Wikström  
Turun yliopisto  
Oikeustieteellinen tiedekunta  
20014 Turun yliopisto

**Julkaisija**

Vaasan yliopisto

**Julkaisupäivämäärä**

Maaliskuu 2016

<b>Tekijä(t)</b> Anne Thil-Jääskeläinen	<b>Julkaisun tyyppi</b> Monografia	
	<b>Julkaisusarjan nimi, osan numero</b> Acta Wasaensia, 343	
<b>Yhteystiedot</b> Vaasan yliopisto Kauppätieteellinen tiedekunta Taloustieteen ja talousoikeuden yksikkö PL 700 65101 Vaasa.	<b>ISBN</b> 978-952-476-654-8 (painettu) 978-952-476-655-5 (verkkojulkaisu)	
	<b>ISSN</b> 0355-2667 (Acta Wasaensia 343, painettu) 2323-9123 (Acta Wasaensia 343, verkkojulkaisu) 1457-7992 (Acta Wasaensia. Oikeustiede 15, painettu) 2341-7854 (Acta Wasaensia. Oikeustiede15, verkkojulkaisu)	
	<b>Sivumäärä</b> 438	<b>Kieli</b> Suomi
<b>Julkaisun nimike</b> Arvojen integratiivinen funktio. Tiedonsosiologinen analyysi arvoperusteisten ja oikeudellisten normien funktioista yhteiskunnallisten vuorovaikutussuhteiden jäsentäjänä, erityisesti taloudellisen toimintafunktion näkökulmasta tarkasteltuna.		
<b>Tiivistelmä</b> Läntisessä maailmassa yhä kiihtyvämällä vauhdilla edennyt modernisoitumis- ja rationalisoitumiskehitys on muuttanut yhteiskunnallista toimintaprosessia tavalla, jossa yhteiskuntien ulkoisista tehtävistä huolehtivien taloudellisten, poliittisten ja hallinnollisten toimintafunktioiden merkitys on koko ajan korostunut sisäisistä säilymistehtävistä huolehtivien funktioiden kustannuksella. Talous ja sen omat päämäärät ovat alkaneet hallita muiden yhteiskunnallisten instituutioiden toimintaa niin, että arvoihin perustuvia normatiivisia sääntöjä ylläpitävien instituutioiden integroituminen kokonaisprosessiin on vaikeutunut, jopa kokonaan estynyt. Näin suvereenisti muuttuva yhteiskunnallinen todellisuus on vaarassa jättää jälkeensä laajoja ongelmakasaumia ja lisääntynyttä yhteiskunnallista epävarmuutta sekä kriisiytymään pyrkivää yhteisöllistä kehitystä.  Tutkimuksen tehtävänä on ollut selvittää, millaisin yhteiskunnallis-taloudellisen päämääränasetteluin tämänsuuntaista kehitystä olisi mahdollista ehkäistä sekä millaisia arvofunktionaalaisia haasteita siihen sisältyy. Metodisesti tehtävä on toteutettu analysoimalla arvoperusteisten ja oikeudellisten normien funktioita yhteiskunnallisten vuorovaikutussuhteiden jäsentäjänä rakenne-funktionalistista yhteiskuntateoriaa edustavassa viitekehyksessä - lähinnä Talcott Parsonsin normatiivista lähestymistapaa soveltaen. Todellisuuden sosiaalista rakentumista koskevaa tematiikkaa on tarkasteltu, ei empiirisenä, vaan 'todellisuuden' ja sitä koskevan 'tiedon' välisiä suhteita tiedonsosiologista analysointimenetelmää soveltavana kysymyksenä. Sosio-kulttuurin arvofunktionaalaisia heijastussuhteita yhteiskuntien oikeudelliseen ja taloudelliseen kehittymiseen on tarkasteltu sekä historiallista että systemaattista tutkimusotetta soveltaen. Talouden vuorovaikutussuhteita yhteiskunnan oikeudellisiin, sosiaalisiin ja arvoperusteisiin funktioihin on analysoitu metodisesti moraalitalousajattelua edustavassa kontekstissa.		
<b>Asiasanat</b> arvot, normatiivinen funktionalismi, institutionalisoituneet vuorovaikutussuhteet, sosiaalinen integraatio, moraalitalous		



<b>Publisher</b> Vaasan yliopisto	<b>Date of publication</b> March 2016	
<b>Author(s)</b> Anne Thil-Jääskeläinen	<b>Type of publication</b> Monograph	
	<b>Name and number of series</b> Acta Wasaensia, 343	
<b>Contact information</b> University of Vaasa Faculty of Business Studies Department of Economics and Business Law P.O. Box 700 FI- 65101 Vaasa	<b>ISBN</b> 978-952-476-654-8 (print) 978-952-476-655-5 (online)	
	<b>ISSN</b> 0355-2667 (Acta Wasaensia 343, print) 2323-9123 (Acta Wasaensia 343, online) 1457-7992 (Acta Wasaensia. Science of Law 15, print) 2341-7854 (Acta Wasaensia. Science of Law 15, online)	
	<b>Number of pages</b> 438	<b>Language</b> Finnish
	<b>Title of publication</b> The integrative function of values. A sociology of knowledge analysis of the functions of value-based and legal norms in structuring social interaction, especially from the perspective of economic function.	
<b>Abstract</b> In the western world modernisation and rationalisation has changed the social process in a way that the importance of the economic, political, and administrative functions is increasingly emphasized at the cost of functions caring for internal preservation. The economy and its goals have begun to dominate the functioning of other social institutions and made the integration into the process of institutions sustaining value-based normative rules more difficult or even impossible. The sovereign and swiftly changing social reality is in danger to leave behind large-scale societal problems - together with increasing social insecurity, and a communal development tending towards crisis. Research task was to analyse the functions of value-based and legal norms in structuring social interaction, applying a sociology of knowledge approach to the analysis of communal and social action. At the centre has been an examination of these reflectances, particularly in relation to economic activity. Methodologically framework representing structure-functionalist social theory - mainly the normative approach of Talcott Parsons. Themes relating to "the social construction of reality" was analysed not in an empirical but on the epistemological level between "reality" and related "knowledge". To the extent that the research interest has been to analyse socio-cultural functional reflections in the legal and economic development of societies, research approach has been both historical and systematic. The interaction between the economy and the legal, social, and value-based functions of society has been analysed in the context of moral economic thinking.		
<b>Keywords</b> values, normative functionalism, institutionalised interactions, social integration, moral economy		



## ESIPUHE

Haluan kiittää työni ohjaajana toiminutta professori Asko Lehtosta hänen asiantuntevasta ja tavoitehakuista ohjauksestaan sekä kaikesta siitä ymmärtävästä tuesta, jota alusta alkaen ja tutkimusprosessin eri vaiheissa olen häneltä saanut. Se on ollut ensiarvoisen tärkeää tutkimukseni eteenpäin saattamisen kannalta ja edesauttanut omalta osaltaan työn valmistumista.

Kiitän professori Juha Lindgreniä niistä arvokkaista kommentteista ja huomioista, joita hän työni viimeistelyyn sekä tutkimusprosessin loppuunsaattamiseen liittyen tutkimukseni virallisen työnohjaajan ominaisuudessa on antanut.

Professori Hannu Laurilalle esitän arvostavan kiitokseni hänen monipuolisesta ja syvällisestä paneutumisestaan tutkimukseeni esitarkastajan ominaisuudessa. Olen suuresti kiitollinen hänen tutkimustematiikkaani laaja-alaisesti ymmärtävästä asiantuntemuksestaan sekä arvokkaita kommentteja sisältäneestä palautteesta, jota olen häneltä saanut. Sillä on ollut korvaamaton merkitys vahvistamaan uskoani tutkimuksen merkityksellisyyteen ja toiminut siten kannustavana motivaatiotautana saattaa työ päätökseen.

Kiitän myös professori Kauko Wikströmiä tutkimukseni esitarkastuksesta ja niistä hyödyllisistä huomioista ja ohjeista, jotka hän tutkimukseeni liittyen on antanut.

Kiitän puolisoani Ilkkaa hänen korvaamattomasta tuestaan ja ymmärtävän kannustavasta suhtautumisestaan tutkimustietäni kohtaan koko tutkimusprosessin ajan. Hänen hyväksyvä asenteensa on mahdollistanut työrauhan, jonka ansiosta tutkimuksen on ollut mahdollista valmistua.

Kiitän myös muita perheeni jäseniä sekä niitä muutamaa ystävää, joilta tutkimusprosessin eri vaiheissa olen saanut henkistä rohkaisua. Erityiskiitoksen annan ystävälleni Felicialle, jonka tekstinkäsittelyyn liittyvä osaaminen on ollut ratkaiseva apu tutkimukseni julkaisuasuun saattamisessa.

Vaasassa syksyllä 2015

Anne Thil-Jääskeläinen





## Sisällys

ESIPUHE .....	VII
1 JOHDANTO .....	1
1.1 Tutkimuksen tausta ja metodologinen konteksti .....	1
1.2 Tutkimustehtävä ja metodiset valinnat .....	7
1.2.1 Tutkimustehtävä.....	7
1.2.2 Teoreettinen viitekehys ja tutkimusmenetelmät.....	13
1.3 Tutkimuksen sisältö ja rakenne sekä lähdeaineiston valintakriteerit..	19
1.3.1 Tutkimuksen sisältö ja rakenne.....	19
1.3.2 Lähdeaineisto ja sen valintakriteerit .....	27
2 ARVOT JA NORMIT TIETEENFILOSOFISENA KÄSITTEENÄ SEKÄ INSTITUTIONALISOITUNEINA MÄÄREINÄ .....	35
2.1 Arvot tieteellisessä ja yhteiskunnallisessa selittämisessä .....	35
2.1.1 Kontekstuaalinen tarkastelutapa yhteiskunnallisessa selittämisessä.....	35
2.1.2 Arvoteoreettinen näkökulma todellisuuteen .....	41
2.2 Arvot ja normit institutionalisoituneina määreinä .....	48
2.2.1 Arvoista normatiivisiksi käyttäytymissäännöiksi .....	48
2.2.2 Moraaliset arvostukset ja 'arvoväittämät' .....	55
2.2.3 Arvot ja moraaliset arvoväittämät institutionalisoituneina määreinä .....	63
2.3 Arvosuuntautumismallien institutionalisoituminen sosiaalisessa järjestelmässä .....	68
2.3.1 Normatiivisten sääntöjen historiallinen eriytymiskehitys..	68
2.3.2 Normatiivisen arvoperustan rationalisoitumis- ja institutionalisoitumiskehitys .....	76
2.3.3 Institutionalisoituneet käyttäytymisnormit toimintaa ohjaavina determinanteina .....	83
3 NORMATIIVINEN ARVOPERUSTA YHTEISKUNNAN TOIMINTAA INTEGROIVANA ELEMENTTINÄ .....	89
3.1 Yhteiskunta normatiivis-oikeudellisena järjestelmänä .....	89
3.1.1 Oikeusjärjestys yhteiskuntakokonaisuuden osana .....	89
3.1.2 Arvoperusteiset ja oikeudelliset normit sosiaalisessa todellisuudessa .....	95
3.1.3 Arvofilosofinen näkökulma yhteiskuntaan hegeliläisittäin tulkittuna .....	104
3.2 Arvokäsitysten institutionalisoituminen oikeudellisessa normistossa	109
3.2.1 Oikeuskäsitteistön rationaalistumiskehitys.....	109
3.2.2 Oikeuden normatiivinen funktio yhteiskunnassa.....	115
3.2.3 'Kaikkien yhteinen hyvä' oikeuden normatiivisena teloksena .....	121

4	ARVOJEN INTEGRATIIVINEN FUNKTIO YHTEISKUNNAN KOKONAISTOIMINNASSA .....	128
4.1	Arvojen funktiot yhteiskunnan normatiivisena jäsentäjänä parsonsilaisittain tulkittuna.....	128
4.1.1	Rakennefunktionalistinen selittämismalli.....	128
4.1.2	Arvojen funktiot yhteiskunnassa Talcott Parsonsin järjestelmäteoreettisten näkemysten valossa .....	133
4.1.3	Parsonsin normatiivinen funktionalismi .....	137
4.2	Normatiivisten sääntöjen institutionalisoituminen yhteiskunnallisissa rakenteissa .....	140
4.2.1	Parsonsin 'analyyttistä realismia' edustava ajattelumalli ..	140
4.2.2	Normatiivisen arvoperustan integroituminen kokonaisprosessiin.....	145
4.2.3	Parsons Max Weberin arvofunktionalismin uudelleentulkitsijana .....	149
4.3	Sosio-kulttuurin funktionaaliset heijastussuhteet yhteiskunnan kokonaistoimintaan.....	157
4.3.1	Parsonsilaisen funktionalismin suhde hänen edeltäjiensä ja aikalaistensa ajatteluun .....	157
4.3.2	Jürgen Habermasin funktionalistinen systeemiteoria institutionalisoitumiskehityksen tulkitsijana .....	162
4.3.3	Kommunikatiivinen toiminta "Lebensweltin" normatiivisena jäsentäjänä.....	167
5	ARVOJEN FUNKTIOT YHTEISKUNNAN KOKONAISTOIMINNASSA WEBERILÄISITTÄIN TULKITTUNA .....	172
5.1	Sosio-kulttuuristen tekijöiden merkitys yhteiskuntaprosessia jäsentävänä rakennefunktiona .....	172
5.1.1	Weberin funktionalistinen lähestymistapa yhteiskunnallisiin vuorovaikutussuhteisiin .....	172
5.1.2	Yhteiskunnallinen todellisuus Weberin metafysis-uskonnollisena tutkimuskeimana .....	178
5.1.3	Uskonto- ja kulttuuriorientoitunut historiallinen selittämismalli.....	185
5.2	Weberin arvofunktionaalinen yhteiskuntaeetos .....	191
5.2.1	Länsimainen rationaalistumiskehitys Weberin tulkitsemana	191
5.2.2	Weberin näkemykset uskontoon perustuvien arvojen funktioista yhteisöllisessä elämässä.....	197
5.3	Weberin sosio-kulttuurinen talouseetos .....	206
5.3.1	Kulttuuriprotestanttinen lähestymistapa talouden ja instituutioiden välisiin vuorovaikutussuhteisiin .....	206
5.3.2	Eettis-normatiiviset velvollisuuskäsitykset elämäkäytäntöjen rationaalistuessa.....	212
5.3.3	Kalvinistisen etiikan heijastusvaikutukset taloudelliseen toimintaan .....	218

6	MORAALITALOUDELLINEN NÄKÖKULMA ARVOJEN FUNKTIOON YHTEISKUNNASSA.....	226
6.1	Moraalitalousajattelu poliittis-taloudellisen tutkimusperinteen uudistajana .....	226
6.1.1	Taloudellinen toimintafunktio osana yhteiskunnan integratiivista kokonaisuutta .....	226
6.1.2	Moraalitaloudellinen tutkimusote .....	234
6.1.3	Positiivis-analyttisistä tarkastelutavoista normatiivisiin arviointikriteereihin.....	239
6.2	Taloudellisen toiminnan ja moraalin väliset vuorovaikutussuhteet institutionalisoituneissa rakenteissa.....	245
6.2.1	Talouden toiminta yhteiskuntafilosofisesta näkökulmasta tarkasteltuna .....	245
6.2.2	Klassista utilitarismia edustava talous- ja yhteiskuntaetiikka .....	251
6.3	Moraalisesti tulkittu utilitarismi talousteoreettisessa kontekstissa ...	257
6.3.1	Klassinen talousteoria ja sen antiikin ajattelusta ammentava moraalifilosofia.....	257
6.3.2	Adam Smithin moraalifilosofinen yhteiskunta- ja talousetiikka .....	265
6.3.3	Smithin 'moraalituntojen teoriasta' johdettu arvofunktionaalinen argumentaatio .....	270
7	MODERNI TALOUSAJATTELU JA SEN ARVO-FUNKTIONAALISET HAASTEET .....	278
7.1	Moderni talousajattelu utilitaristisen yhteiskuntamoraalin näkökulmasta .....	278
7.1.1	Moraalisesti perusteltu talousajattelu institutionalisoituneissa vuorovaikutussuhteissa .....	278
7.1.2	Itävaltalainen koulukunta ja F.A. von Hayek moraalisen talousajattelun edelläkävijöinä.....	285
7.1.3	Moraalin ja lain vuorovaikutussuhteet Hayekin moraalitalousajattelussa .....	292
7.2	Harmonisen yhteiskunnallis-taloudellisen toiminnan eettiset mallit	299
7.2.1	Eettisen utilitarismin hayekilainen tulkinta .....	299
7.2.2	Institutionalistisen talousteorian eettinen funktio .....	305
7.2.3	Hyvinvoinnin taloustieteen eettinen funktio.....	311
7.3	Modernisaatiokehitys arvofunktionaalisen haasteena.....	317
7.3.1	Moderni talousajattelu koherentin yhteiskunnallisen toiminnan näkökulmasta .....	317
7.3.2	Taloudellisen kasvun ja institutionaalisten muutosten väliset vuorovaikutussuhteet.....	322
7.3.3	Modernin talousajattelun eettiset haasteet .....	330
7.4	Euroopan integraatiokehitys ja sen arvofunktionaaliset haasteet .....	338
7.4.1	Euroopan unioni perussopimuksissa määriteltynä 'arvoyhteisönä' .....	338
7.4.2	Unionin perusarvopohja ja taloudellisen toiminnan moraalit	342

## 7.4.3 EU:n integraatiokehitys ja 2020-luvun strategiset tavoitteet 350

8	YHTEENVETO JA JOHTOPÄÄTÖKSET .....	359
8.1	Tutkimusongelman pohdiskelua teoreettisista ja metodisista lähtökohdista .....	359
8.2	Tutkimustulosten tarkastelu.....	363
8.2.1	Arvofunktionaalinen tutkimusintressi .....	363
8.2.2	Historia- ja kulttuuriorientoitunut tarkastelutapa .....	371
8.2.3	Rakenne-funktionalistinen selittämismalli .....	379
8.3	Johtopäätökset .....	386
	LÄHTEET.....	398
	Elektroniset julkaisut .....	423

## Lyhenteet

BE:ER	Business Ethics: A European Review
CEC	Conference of European Churches
CSC	Church and Society Commission (Kirkko ja yhteiskunta-komissio)
DSEG	Dynamic Stochastic General Equilibrium
ESG	Evangelical-Social Congress
EKK	Euroopan kirkkojen konferenssi
GARS	Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie
HOS	Heritage of Sociology Series
HYJOL	Helsingin yliopiston julkisoikeuden laitos
HYOTJ	Helsingin yliopiston oikeustieteellisen tiedekunnan julkaisu- ja
KM	Kirkkojen Maailmanneuvosto
KTL	Kirkon tutkimuslaitos
LMLK	Lakimiesliiton Kustannus
SLEY	Suomen evankeliumiyhdistys
SLLK	Suomen Lakimiesliiton Kustannus
SLMY	Suomalainen lakimiesyhdistys
SLYJ	Suomalaisen lakimiesyhdistyksen julkaisuja
STKS	Suomen tieteellinen kirjastoseura
RPOYL	Rikos- prosessioikeuden sekä oikeuden yleistieteiden laitos
TLJS	Tutkijaliiton julkaisusarja
TYJ	Turun yliopiston julkaisuja
TYKTL	Tampereen yliopiston kunnallistieteen laitos
TYYOL	Turun yliopiston yksityisoikeuden laitos
VTY	Valtiotieteellinen yhdistys
YOTL	Yleisen oikeustieteen laitos

# 1 JOHDANTO

## 1.1 Tutkimuksen tausta ja metodologinen konteksti

Yhteiskunnan eri rakenteellisten tasojen toiminta, niin kulttuuristen, taloudellisten, poliittisten, oikeudellisten, hallinnollisten kuin sosiaalistenkin, voidaan parhaiten ymmärtää tarkastelemalla niihin sisältyvien alajärjestelmien funktioita eli tehtäviä sosiaalisen ja yhteiskunnallisen rakenteen ylläpidossa. Erityisesti amerikkalaista sosiologiaa on 1940-luvun puolivälistä alkaen hallinnut funktionalismiksi nimitetty yhteiskunnallinen selittämismalli, jonka mukaan sosiaalisia ilmiöitä on tulkittava ensisijaisesti sen mukaan, mitä tehtäviä eli funktioita ne täyttävät yhteiskunnallisessa kokonaisprosessissa sekä, millainen asema ja merkitys niillä on sosiaalisten ryhmien ja kokonaisten yhteiskuntien säilymisen ja sisäisen koheesion turvaamisen kannalta. Funktionalismi ja strukturalismi edustavat samaa yhteiskuntateoreettista tutkimusperinnettä ja korostavat yhteiskuntatodellisuuden käsittelemistä kokonaisena 'järjestelmänä' eli 'systeeminä', joka muodostuu osiensa kokonaisuudesta.<sup>1</sup>

Tämä alunalkaen englantilaisen sosiologin Herbert Spencerin (1820-1903) luoma lähestymistapa sai kannattajansa ja kehittäjänsä ranskalaisesta sosiologista Emile Durkheimista (1858–1917). Toisen maailmansodan jälkeen Durkheimin ajattelumallin omaksuneista teoreetikoista erityisesti antropologi Alfred R. Radcliffe-Brownia (1881–1955) pidetään yhtenä funktionalistisen tutkimussuunnan edelläkävijöistä ja hänen ajattelullaan puolestaan on ollut voimakas vaikutus erityisesti amerikkalaisen sosiologian kehittymiseen. Radcliffe-Brown oli ensimmäisiä, joka määritteli yhteiskunnalliset ja sosiaaliset prosessit, inhimillisen kulttuurin, talouden sekä politiikan piirissä esiintyvät käsitteet 'rakenteiden' ja 'funktioiden' avulla. Funktionaalaisesta näkökulmasta yhteiskunta koostuu yksilöistä, yksilöiden sosiaalisista rooleista ja asemista, sosiaalisista ryhmistä sekä erilaisista instituutioista,

---

<sup>1</sup> Radcliffe-Brown ja puolalais-englantilainen Bronislaw Malinowski (1884–1942) vaikuttivat ajattelullaan paljolti amerikkalaisen sosiologian kehittymiseen. Malinowskin tutkimuskohteet olivat varsinkin kulttuuriantropologiset ja uskontotieteelliset kysymykset. Radcliffe-Brownin puolestaan yhteisön ja ryhmän käsitteet, joille hän haki vertailukohtia biologisista organismimalleista. Yhteiskunnallisten ja kulttuuristen ilmiöiden selittämisessä ja tulkitsemisessa funktionalistisen järjestelmän perusmallina on elävä organismi, strukturalistisessa selittämisessä puolestaan kielitieteestä peräisin olevat mallit. Merton 1968, 45-53 kappale 'Total Systems of Sociological Theory'. Ks. myös s:t 79-82, jossa Merton siteeraa Radcliffe-Brownin funktionalistisiin näkemyksiin perustuvan yhteisysteoreettisen ajattelumallin suhdetta konfliktiteoreettiseen ajatteluun. Ks. näistä tarkemmin Giddens 1984, 31-32; Merton 1968, 73-139; Wells 1970, 24-41; Berger & Luckmann 1994, 27-28; Dahrendorf 1969, 15-23; Martindale 1974, 211-6.

jonka yksittäiset osatekijät ovat jatkuvassa vuorovaikutus- ja kontingenssisuhteessa keskenään. Tästä näkökulmasta yhteiskunnallinen ja sosiaalinen toiminta on käsiteltävissä erilaisten järjestäytymismuotojen ja säännönmukaisuuksien määrittämäksi kokonaisuudeksi, joka on enemmän kuin vain sen muodostavien yksilöllisten osiensa summa.<sup>2</sup>

Metodologisesti tutkimus sijoittuu tieteellisen kontekstinsa puolesta kenttään, jossa yhteiskunnallista todellisuutta tarkastellaan funktionaalisen systeeminä, erilaisten lainalaisuuksien ja normatiivisten sääntöjen ohjaamana kokonaisprosessina. Muiden funktionalististen yhteiskunnallisten selittämismallien tapaan ajattelu tähdentää institutionalisoitujen normatiivisten sääntöjen ja arvojen merkitystä yhteiskuntaa koosapitävänä voimana. Tämä ajattelumalli, jonka on katsottava edustavan lähinnä yhteisyys- eli integraatioteoreettista koulukuntaa, poikkeaa ristiriita- ja konfliktiteoreettisista<sup>3</sup> malleista nimenomaan siinä, että se ei näe yhteiskunnallisten ristiriitojen ja sosiaalisten konfliktien olemassaoloa yhteiskuntakehityksen kannalta myönteisenä, vaan pikemminkin vahingollisena tekijänä.<sup>4</sup> Sellaiset yhteiskunnalliset konfliktit ja

---

<sup>2</sup> Handbook of Contemporary Developments in World Sociology 1975, ks. erityisesti osa 10 "Contemporary Sociology in the United States"; Durkheim 1977, 10–12, 16–30, 103–131; Durkheim 1990, 57–61; Turner 1992, 24, 184–5, 235–241; Heiskala 1994, 88–93. Parsons 1979, 73–79; Parsons 1966, 69–88; Parsons 1979 6–7 ja 73–79. Parsonsin tiedonsosiologisesta ajattelusta ja rakennefunkcionalismista mm. teoksessa "Essays in Sociological Theory" 1966, 69–88 "The Analytical Approach to the Theory of Social Stratification". Ks. myös Merton 1968, 52, 96–97, 136–7, 657. Merton edustaa Parsonsin tavoin rakennefunkcionalistista ja integraatioteoreettista yhteiskuntanäkemyä.

<sup>3</sup> Giddens 1984, 25–28, integraatioteoreettinen ajattelu on määriteltävissä autonomian ja riippuvuuden vastavuoroisuudeksi toimijoiden tai kollektiivien välillä. Sosiaalinen integraatio tarkoittaa systeemisä käytäntöjä vuorovaikutuksen tasolla. Systeemi-integraatio viittaa niiden yhteyksiin, jotka ovat fyysisesti poissa ajassa tai tilassa. Yhteiskunnan erilaiset toimintafunktiot ja rakenteet kuuluvat systeemi-integraation käsitteeseen. Parsonsin ajattelu edustaa ehkä selkeimmin integraatioteoreettista yhteiskunnallista selittämistapaa, lähinnä ns. voluntaristista toimintateoreettista ajattelua. Parsons omaksui omaan toimintateoriaansa Weberin käsitykset päämäärä- ja arvorationaalisuudesta sekä inhimillisten tunteiden ja kulttuuristen traditioiden vuorovaikutussuhteista sosiaaliseen toimintaan. Modernin konfliktiteorian isänä pidetään C. Wright Millsiä, jonka mukaan yhteiskunnalliset rakenteet syntyvät konflikteista ihmisten erilaisten intressien ja resurssien välillä. Erilaiset rakenteet vaikuttavat vuorostaan yksilöihin ja resursseihin, samoin kuin "epätasaiseen vallan ja resurssien jakoon yhteiskunnassa". Mills 1982, 219–232: Mills'in mukaan sosiologian tehtävänä on ihmisten yksilöllisten kokemusten ja merkitysten asettaminen tarkasteltavaksi historiallisissa ja kulttuurisissa kokonaisyhteyksissään. Tässä tarkoituksessa sosiologisesta mielikuvituksesta kumpuava, eräänlainen käsityöläisyteen verrattavissa oleva ammattitaito on välttämätön työkalu.

<sup>4</sup> Weberin sosiologinen yhteiskunnallinen ajattelumalli oli jossain määrin myös konfliktiteoreettista, ja Weber korosti yksilöiden toiminnan merkitystä. Yhteiskuntatieteellisen tutkimuksenkin tuli hyödyntää todennäköisyyksiin perustuvaa kausaalisuusajattelua, josta näkökulmasta myös yhteiskunnallinen toiminta tuli lähtökohtaisesti olettaa päämäärähakuiseksi. Yhteiskunnan historiallinen eriytymiskehitys ja etenkin sen hallinnon modernisoituminen oli Weberin ajattelussa keskeistä. Ks. Weber 1974, 55–58, 63–66, 115–6; Weber 1966, 223–246. Ks. myös Käsler 1988, 1–23, 211–216.

ristiriidat kuten esimerkiksi vallanjakoa, yhteiskunnallisen pakon käyttöä tai tulojako koskevat kiistat eivät näyttäyty yhteisysteoreettisesta näkökulmasta tarkasteltuna ristiriitateorioiden tapaan yhteiskuntaa koossapitävinä välttämättömyyksiinä, vaan yhteiskuntaharmoniaa häiritsevinä tekijöinä. Yhteiskunnallinen muutoskehitys ei yhteisysteoreettisen ajattelun mukaisesti ole niinkään yhteiskunnallisista eturistiriidoista johtuvaa, vaan lähinnä instituutioiden toiminnan tulosta.<sup>5</sup>

Samalla tavoin kuin yleisen yhteiskunnallisen ja kulttuurisen kehityksen, myös talouden historiassa on nähtävissä erilaisia kehitysvaiheita sen mukaan, millainen vuorovaikutussuhde taloudellista toimintaa määrittävillä lainalaisuuksilla on ympäröivään yhteiskuntaan sekä siinä vallitseviin perustavanlaatuisiin moraalisiin ja arvofilosofisiin ajattelutapoihin. Taloustieteen historia on mahdollista jakaa tiettyihin historiallisiin murrosvaiheisiin käyttäen kriteereinä samanlaista moraaliiin ja arvostukseen perustuvaa argumentaatiota, jollaista on totuttu käyttämään yleistä yhteiskunnallista kehitystä analysoitaessa. Erityisesti taloudellisen ja yhteiskunnallisen epävakauden vallitessa on tullut yhä uudestaan ajankohtaiseksi kysyä, millaiset taloudelliset ja poliittis-yhteiskunnalliset ratkaisut voivat parhaiten edistää ja taata, paitsi yksilöiden henkilökohtaista hyvinvointia, myös yhteiskunnan kokonaisuonnellisuutta sekä tulevaisuuteen nähden vakaata kehitystä. Juuri nykyisessä taloudellista taantumaa läpikäyvässä maailmassa näyttää siltä, että tämä keskustelukulttuuri alkaa jälleen saada uutta relevanssia tavalla, jollaista voisi verrata Amerikasta 1930-luvulla alkaneeseen maailmanlaajuiseen lamaan sekä sitä seuranneisiin globaalit mittasuhteet saavuttaneisiin heijastusvaikutuksiin.<sup>6</sup>

---

Parsons 1979, 36–45; Mills 1982, 30–36; Weber 1993, 55–58, 63–66, 115–6; Käsler 1988, 1–23, 211–216; Weber 1966, 223–24; Hietaniemi 1998, 47–51; Durkheim 1982, 103–109; Parsons 1960, 273–9; Parsons & Smelser 1964, 8–29.

<sup>5</sup> Weberin historia- ja kulttuuriorientoitunutta talousajattelua heijastelee myös Talcott Parsonsin näkemykset talouden ja muun yhteiskunnan välisistä suhteista. Parsons on saanut runsaasti vaikutteita Weberiltä, muun muassa toimintateorian osalta. Parsons katsoo myös Weberin edustavan ns. voluntaristista toimintateoreettista ajattelua, ja hän omaksuikin omaan toimintateoriaansa Weberin käsitykset päämäärä- ja arvorationaalisuudesta sekä tunteista ja traditioista. Parsons 1966a, 69–88; Parsons 1979, 6–7 ja 73–79. Putnam 1995, 65–78: Putnamin yhteiskuntafilosofiset kirjoitukset ovat luokiteltavissa modernien pluralismi- ja integraatioteorioiden piiriin. Putnamin teoreettinen lähestymistapa korostaa sosiaalisen pääoman luonnetta yhteisöjen ominaisuutena: luottamus, verkostot ja normit muodostavat ikään kuin ruusuisen kehän, jossa ne vahvistavat toinen toisiaan.

<sup>6</sup> Parsonsin mukaan lainsäädäntö on eräs keskeisimpiä yhteiskunnan integraatioon vaikuttavia funktioita. Ks. Parsons 1960, 273–9; Parsons & Smelser 1964, 8–29. Ks. myös Sayer 'Method in Social Science' 1992, s:t strukturalismista luku 3 'Theory and Method I. Abstarction, structure and cause' s:t 85–117. Bourdieu 1986, 246–250: Bourdieu, joka edustaa modernia konfliktiteoreettista ajattelua, kuvaa yhteiskuntaa moninaisten kenttien muodostamana tilana, jossa käydään kamppailua resursseista ja niiden käytöstä. Erilaisilla kentillä on käytössään erilaisia pääomia, taloudella, kulttuurilla ja sosiaalisella kentällä omansa. Taloudellinen pääoma merkitsee aineellisten resurssien olemassaoloa, kulttuurinen pääoma puolestaan koostuu yksilöi-

Tähän päivään asti lähinnä uusliberalismin hengen mukaista on ollut jättää moraalista ja sosiaalista vastuuta koskevat argumentit sivuun liike- ja taloudellista toimintaa koskevassa keskustelussa ja korostaa näkemyksiä, joiden mukaan taloudellinen toiminta on järjestäytyntä yhteistoimintaa omia etujaan ajavien vaikuttajien ja taloudelliseen tulokseen tähtäävien voimien yhteisenä pelikenttänä.<sup>7</sup> Puhutaan moraalisesta argumentaatiosta nojaavia arvostuksellisia ja normatiivisia perusteluja on tähän mennessä pyritty löytämään talouden alalla lähinnä mikrotaloudellisesta näkökulmasta - toisin sanoen liittämällä moraaliset ja eettiset perustelut liiketaloudellisen toiminnan moraaliin sekä liike-etiikkaan. Tutkimuksia on tehty liiketoiminnan moraalista, sen pelisäännöistä ja suhteesta kuluttajiin, pääomaan, työntekijöihin, teknis-rationaaliin ratkaisuihin, raaka-aineiden saatavuuteen, ympäristöön, luontoon, ilmastokysymyksiin ja niin edelleen. Tämän tutkimuksen tarkoituksena on laajentaa näkökulmaa makrotalouden suuntaan, ja keskittyä tarkastelemaan niitä talouden toiminnan moraalia koskevia heijastusvaikutuksia, jotka ovat havaittavissa yhteiskuntien kokonaistoiminnan tasolla. Tässä tarkastelussa keskeisinä arviointikriteereinä toimivat samat yleistä hyvinvointia ja yksilöllistä onnellisuutta mittaavat arvostukselliset ja normatiiviset kriteerit, joita yleisesti yhteiskuntafilosofisessa keskustelussa on totuttu käyttämään.<sup>8</sup>

Taloudellista toimintaa määrittävänä valtavirtauksena on jo pitkään ollut utilitarismin perintöön tukeutuva markkinatalousajattelu, jossa hyvinvointia ja muita yhteiskunnallisen sekä yhteisöllisen toiminnan päämääriä on pyritty mittaamaan lähes yksinomaan taloudellisin ja rahalla mitattavissa olevin argumentein. Muiden kuin taloudellisten arvojärjestelmien näkökulmasta näin kapea-alainen mittaamistapa tekee kuitenkin vääryyttä kaikille muille "yhteistä hyvää" sekä yhteiskunnan

---

den ja ryhmien sisäistämistä taidoista ja valmiuksista, jotka on omaksuttu sosialisointien eli sosiaalisen oppimisen ja sivistyksellisten elementtien sisäistämisen kautta.

<sup>7</sup> Durkheim 1990, 11–16, 57–61: sosiaalisten faktojen selittämistä käsitellessään Durkheim edustaa funktionalistista yhteiskunnallista ajattelua, kuten Parsons, Merton ja Weber ja heidän ajattelunsa omaksuneet teoretikot. Bourdieu 1986, 246–7: Sosiaalisen pääoman käsitettä Bourdieu käyttää tarkastellessaan yksilöiden ja ryhmien sijoittumista yhteiskuntaan, sen eri rakenteellisille tasoille eli sosiaalisille kentille. Sosiaalinen pääoma kuvaa yhteiskunnassa vallitsevia sosiaalisia suhteita toisiaan arvostavien ihmisten verkostoissa. Yksilön ja ryhmän yhteisösuhteiden kuvaajana sosiaalista pääomaa käytetään resurssina keskinäisessä kilpailussa, jonka seurauksena syntyy myös jännitteitä yksilöiden ja ryhmien välille. Varsinkin taloudellisen pääoman kentällä tapahtuu kamppailua ja kilpailua resurssien hallinnasta, mikä puolestaan johtaa keskinäisten painopistealueiden välisiin eroavuuksiin.

<sup>8</sup> Merton 1968, 537–8; erityisesti kappaleessa "Functions of Existentially conditioned Knowledge" Merton tuo esiin omia funktioanalyttisiä näkemyksiään yhteiskunnan toiminnasta ja tarkastelee myös taloudellista toimintafunktiota tiedonsosiologisesta näkökulmasta. Ks. vielä Wells 1970, 33 ja 92: Wells viittaa Thomas Kuhn'in teokseen "The Structure of Scientific Revolution". Vrt. Berger & Luckmann 1994, 21; Merton 1967, 1–38 erilaisista sosiologian teorioista.



hyvinvoinnin kannalta keskeisille arvoille. Taloudellista toimintasektoria on suoraan loogisesti mahdotonta erottaa erilleen muusta yhteiskunnallisesta todellisuudesta, sillä yhteiskunnalliset ongelmat eivät manifestoidu vain taloudellisina, kulttuurisina tai sosiaalisina, vaan kaikkina näinä yhdessä.<sup>9</sup>

Taloudellisia toimintoja ja poliittis-taloudellisia kytkentöjä koskevat vuorovaikutussuhteet on tähän mennessä nähty yleisesti lainomaisesti toisiinsa kiinteästi kytkeytyvinä vakioina, mutta erityisesti moraalitaloudellinen näkökulma mahdollistaa laajemman ja moniulotteisemman katsantokannan näihin lainalaisuuksiin. Normatiivisen moraalitaloudellisen tutkimustavan puitteissa on mahdollista nostaa esille sellaisia kysymyksenasetteluja kuin rakenteelliset ja funktionaaliset tekijät, yhteiskuntien kehittymiseen vaikuttaneet evolutiiviset ja historialliset mekanismit sekä kulttuurisidonnaiset ja moraalisia arvostelmia omaavat vuorovaikutussuhteet.<sup>10</sup>

Tutkimuskokonaisuuden kantavana ajatuksena on todellisuuden näkeminen rakentumisprosessina, joka on keskeisiltä ominaisuuksiltaan sosiaalinen. Tutkimushypoteesi nousee yhteiskuntakokonaisuuden funktionaalista rakennetta koskevas- ta taustaolettamuksesta ja siihen kiinteästi liittyvästä käsityksestä, että modernin järjestäytyneen yhteiskunnan toiminta on kokonaisuudessaan normatiivisesti säänneltyä. Paitsi, että yhteiskunnan eri toiminta-alueet ovat kukin omien normatiivisten sääntöjensä määrittämiä, myös yhteiskunnan normatiivinen ja arvoperusteinen ulottuvuus sinänsä on monentasoisessa vuorovaikutussuhteessa yhteiskunnan muiden osa-alueiden ja rakenteellisten tasojen kanssa. Todellisuuden sosiaalista rakentumista tarkastellaan tutkimuskokonaisuuden alussa tietenteorian ta- solla, jolloin keskeisenä analysoinnin kohteena ovat "todellisuuden" ja sitä koske- van "tiedon" väliset suhteet. Erityisesti tutkimuksen alkuosan tarkastelu- näkökulmaan sisältyvät kysymyksenasettelut redusoituvat tavalla, joka tuo ne lähelle tiedonsosiologista tiedon ja todellisuuden välistä tietoteoreettista ana-

---

<sup>9</sup> Merton muotoilee funktioanalyttistä yhteiskuntanäkemystään seuraavasti: "The functional analysis, however, is intended to account not for the particular categorial system in a society but for the existence of a system common to the society. For purposes of inter-communication and for coordinating men's activities, a common set of categories are indispensable. There must be a certain minimum of "logical conformity" if joint social activities are to be maintained at all; a common set of categories is a functional necessity." Ks. Merton 1968, 537-8 ja Merton 1967, 75-76, 100-102.

<sup>10</sup> Parsons & Smelser 1964, 8-29. Kirjoittajat ymmärtävät talouden olevan jatkuvassa vuorovaikutuksessa yhteiskunnan kolmen muun alajärjestelmän kanssa. Parsons pitää harhaanjohtavina niitä taloustieteellisiä selittämismalleja, joissa yhteiskunnallisten, kulttuuristen ja sosiaalisten palveluiden funktiot nähdään yksipuolisesti talouteen liittyvänä. Sosialisatio tapahtuu pää- osin talouden ulkopuolella sijoittuen ensisijaisesti kotitalouksiin ja koulutusjärjestelmään. Ks. Parsons 1979, 6-7 sekä 73-74, 79.

lysointia. Taloudellisen toimintasektorin näkökulmasta tämä funktionalistinen lähestymistapa merkitsee normatiivista taloustiedettä edustavia käsitelmäärittelyjä eli taloudellista toimintaa tarkastellaan kontekstissa, jossa korostuvat sosio-kulttuuriset ja normatiiviset elementit sekä kaikkien yhteiseen hyvään tähtäävät arvopäämäärät. Normatiivisen taloustieteen tehtävänä on vastata kysymykseen, millaisia toimia tarvitaan tämän kaikkien yhteistä hyvää edustavan hyvinvoinnin saavuttamiseksi.<sup>11</sup>

Missä määrin tutkimukseen sisältyvät ongelmanasettelut manifestoituvat yhteiskuntafilosofisina ja tietoteoreettisina kysymyksinä riippuu tavasta, jolla nämä käsitteet määritellään. Syntymisestään alkaen yhteiskuntafilosofiaa koskevat käsitelmäärittelyt ovat käyneet läpi erilaisia kehitysvaiheita aina 1920-luvun saksalaisesta, puhtaasti "tietoteoreettisella" tasolla tapahtuvasta todellisuuden analysoinnista 2000-luvun moderniin, konkreettista "arkitodellisuutta" analysoivaan havainnointiin.<sup>12</sup> Erityisesti tiedonsosiologiaksi nimetty tietoteoreettinen suuntaus on vanhastaan tarkoittanut yhteiskuntafilosofista tutkimusalaa, jonka tutkimuskohteena on "todellisuuden sosiaalinen rakentuminen". Saksalaiselta filosofilta Max Scheleriltä (1874–1928) peräisin oleva käsite "Wissensoziologie" tarkoittaa yhteiskuntatieteellistä tutkimussuuntaa, jonka tehtävänä on analysoida "inhimillisen ajattelun suhdetta yhteiskunnalliseen taustaansa".<sup>13</sup> Schelerin näkemyksen mukaan yhteiskunnassa vallitsevat reaalitykijät, sellaiset kuin poliittiset, taloudelliset, maantieteelliset ja sosiaaliset olosuhteet, vaikuttavat siihen, millaisiksi yhteiskunnan aatteelliset ja ajattelutapoihin liittyvät tekijät muodostuvat. Siitä huolimatta, että Schelerin ideaalitykijöiksi nimeämät normatiiviset ja aatteelliset kat-

---

<sup>11</sup> Taloustieteellinen tutkimus voidaan jakaa a) positiiviseen ja b) normatiiviseen tutkimukseen. Positiivisen tutkimusotteen avulla pyritään selvittämään taloudellisia ja teknis-rationaalisia toimintamekanismeja sekä kehittämään saatujen tulosten pohjalta erilaisia toimintateorioita. Normatiivinen tutkimusote puolestaan on päämäärarationaalista ja pyrkii ottamaan kantaa siihen, millainen talouden toimintatapa olisi paras ja millaiseen taloudelliseen järjestelmään olisiärkevintä pyrkiä. Puhtaasti positivistis-empirististä tieteenihannetta noudattava tutkimustapa on perinteisesti ollut vallalla akateemista taloustieteellistä tutkimusta harjoitettaessa; normatiivinen tutkimusote puolestaan on ollut käytössä humanistista ja yhteiskuntatieteellistä tutkimusperinnettä noudattavassa tutkimuksessa. Ks. Sayer 2008, kappale: Ethics unbound: For a Normative Turn in Social Theory s:t 172-188; Sayer 1992, 85-98; Sen 2001, 21-33 taloustieteen kahdesta erilaisesta alkujuuresta. Ks. myös Etzioni & Lawrence 1991, 36-39 kappale 'The Problem of Missing Variables'. - Normatiivinen talousteoreettinen ajattelu puolustaa lähtökohdiltaan sopimusteoreettista oikeudenmukaisuuskäsitystä koskien yhteiskunnan perusrakennetta – eli yhteiskunnan tärkeimpiä oikeudellisia, poliittisia ja taloudellisia käytäntöjä. Ks. tästä Mäkinen 2005, 6-19, 101-112 soveltuvilta osin.

<sup>12</sup> Parsons 1966, 69-88 sekä Merton 1968, 52, 96-97, 136-7, 657. Ks. myös Handbook of Contemporary Developments in World Sociology 1975, 69-80.

<sup>13</sup> Scheler 1963, 245-270; Berger & Luckmann 1994, 18-21. Ks. myös Willer 'Scientific Sociology' 1967, luku 2. 'The structure of the theory model's: t 9-18.

somukset määräytyvät pitkälti yhteiskunnan reaalisten toimintaedellytysten mukaan, Scheler piti itse ajattelun ja tiedon kehitystä omalakisena, itsenäisenä tapahtumana.<sup>14</sup>

## 1.2 Tutkimustehtävä ja metodiset valinnat

### 1.2.1 Tutkimustehtävä

Yhteiskunnallisena selittämismallina rakenne-funktionalistinen teorianmuodostus pyrkii tarkastelemaan sosiaalisia ilmiöitä ensisijaisesti sen mukaan, mitä tehtäviä eli funktioita ne täyttävät yhteiskunnallisessa kokonaisprosessissa sekä, millainen asema ja merkitys niillä ovat sosiaalisten ryhmien ja kokonaisten yhteiskuntien säilymisen ja sisäisen koheesion turvaamisen kannalta. Funktionalismi edustaa strukturalismin ohella tutkimusperinnettä, joka pyrkii lähestymään yhteiskunnallista ja sosiaalista todellisuutta holistisena kokonaisuutena eli yksittäisistä osatekijöistä muodostuvana systeemisenä järjestelmänä. Tutkimuksen temaattisen rungon muodostaa käsitys, että sosiaalisten yhteisöjen tekniset toimintanormit, oikeudelliset käyttäytymissäännöt, arvoperusteiset moraalinnormit sekä yhteisöllistä elämää ohjaavat sosiaaliset normit ovat historian kuluessa muodostuneet yhteiskunnallista toimintaa ohjaavaksi normikoneistoksi. Yhteiskunnallinen todellisuus rakentuu erilaisista elementeistä ja aspekteista, jotka ovat jatkuvassa vuorovaikutteisessa suhteessa paitsi toistensa kanssa, myös suhteessa yksilöön. Niin yhteiskunnan sosiaalinen, taloudellinen kuin oikeudellis-hallinnollinenkin järjestelmä ovat yhteenkietoutuneita elämismaailman kanssa. Myöskään taloudelliset resurssit ja niitä koskeva päätöksenteko eivät redusoidu sosiaalisessa tyhjiössä, vaan vaativat tuekseen sosiaalisen hyväksynnän sekä integroitumisen elämismaailmaan.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Woldring 1986, 150-5 "The Origin of the Sociology of Knowledge". Käsitettä "tiedonsosiologia" käytti ensimmäisenä wieniläinen filosofi Wilhelm Jerusalem (s. 1909), jolta Scheler sen omaksui. Mm. Karl Mannheim ja Emile Durkheim puolestaan omaksuivat Scheleriltä, paitsi käsitteen tiedonsosiologia, myös hänen filosofiset ja sosiaaliset ajattelumallinsa.

<sup>15</sup> Empiiriset tieteet on niiden soveltamien tieteellisten metodien perusteella jaettavissa kolmeen ryhmään eli a) kokeellisia menetelmiä ja b) tulkintamenetelmiä ja c) havaintomenetelmiä soveltaviin tieteisiin. Kokeellinen menetelmä on tunnusomaista luonnontieteille, havaintomenetelmät ja tulkinta yhteiskuntatieteille; humanistisissa tieteissä ovat keskeisiä tekojen ja tekstien merkityksiä tulkitsevat menetelmät. Tulkintamenetelmää soveltavat muutkin tieteenalat, mutta vallitseva menetelmä se on juuri ihmisen luomaa kulttuuria tutkivissa tieteissä, kuten historia- ja uskontotieteissä. Tulkinnan avulla pyritään saamaan selville tekojen ja tapahtumien merkitykset sekä niiden muodostamat ja niissä vallitsevat rakenteet. Erityisesti hermeneuttinen tutkimusote on vallannut alaa kaikissa humanistisia ja yhteiskuntatieteitä koskevassa

Tutkimushypoteesi rakentuu havainnolle, että modernin länsimaisen yhteiskunnan keskeisimpiä tehtäviä on pyrkimys koherentin toiminnan aikaansaamiseen ja ylläpitämiseen sekä toiminnan jatkuvuuden ja tasapainoisen kehityksen turvaamiseen myös tulevaisuudessa. Tutkimuksen tehtävänä on kysyä, riittävätkö yksinomaan teknis-rationaalisesti tuotetut sekä laillisesti säädellyt ja koordinoitujen toimintanormit takaamaan sisäisesti koherentin yhteiskunnallisen toimintaprosessin vai joudutaanko niiden lisäksi ottamaan huomioon myös niitä syvempi arvofunktionaalinen aspekti? Tutkimuksellinen focus kohdistuu arvojen funktioon yhteiskunnallisessa kokonaisprosessissa sekä erityisesti kahden ulkoisia tehtäväalueita hoitavan alajärjestelmän eli taloudellisen ja oikeudellisen institutionalisoitumisprosessissa. Tutkimuksessa pyritään löytämään vaihtoehtoisia näkemyksiä ja ajattelumalleja modernin yhteiskunta- ja talousteoreettisen keskustelun pohjaksi tavalla, joka mahdollistaa näiden moraalisten ja arvoilosophisten näkökohtien huomiointien aiempaa syvällisemmin.<sup>16</sup>

Tutkimustehtävä toteutetaan rakenne-funktionalistista yhteiskuntateoriaa edustavassa viitekehyksessä, ja metodisesti erityisesti Parsonsin edustamaa normatiivista lähestymistapaa soveltaen. Funktioanalyttisen tarkastelutavan soveltaminen merkitsee päähuomion kohdistamista tutkittavan ilmiön eli normatiivista ulottuvuutta edustavan arvoperustan, tarkemmin sen tehtävän ja tarkoituksen analysoimiseen tutkittavana olevassa kohteessa, eli erityisesti taloudellisessa ja oikeudellisessa järjestelmässä, osana länsimaisten yhteiskuntien integratiivista kokonaisuutta. Siltä osin kun tutkimusintressi koskee yhteiskunnallisten ilmiöiden historiallista kehittymistä sekä niiden sisällä ilmeneviä säännönmukaisuuksia, tarkastelussa sovelletaan metodisesti sekä historiallista että systemaattista tutkimusotetta. Funktionalistisessa tutkimusotteessa rakenteen käsite määrittyy sisällöllisesti sosiaalisen järjestelmän käsitteestä, joka koostuu keskenään pysyvässä ja säännönmukaisessa vuorovaikutussuhteessa olevien yksilöllisten ja yhteiskunnallisten toiminto-

---

tutkimuksessa. Mm. strukturalistisessa eli yhteiskunnan rakennefunkcionalistisessa tutkimuksessa hermeneuttinen tulkinnan avulla pyritään analysoimaan yhteiskunnallisten ilmiöiden rakenteita ja niiden suhteita yhteiskunnan kokonaistoimintaan. Ks. Emile Durkheim "Sosiologian metodisäännöt" 1982, erityisesti suomentajan Seppo Randellin esipuhe s. 10–12, josta käy ilmi Durkheimin pyrkineen kehittämään sekä sosiologista teoriaa että metodiikkaa: Durkheim kohdisti päähuomionsa juuri yhteiskunnan rakenteellisiin muutoksiin sekä niiden yhteydessä tapahtuneisiin instituutioiden, uskomusten ja tapojen kehitykseen. Tästä johtuen Durkheim metodologiassaan korosti juuri funktionaalisen selittämisen merkitystä, sillä sosiaaliset faktat poikkeavat luonnontieteellisistä erityisesti moraalisen sisältönsä puolesta. Ks. myös s:t 16–30 sekä luku V "Sosiaalisten faktojen selittämissäännöt" 103–131.

<sup>16</sup> Parsons 1979 6-7, 73-79. Parsonsin tiedonsosiologista ajattelusta ja rakennefunkcionalismista mm. teoksessa "Essays in Sociological Theory" 1966, 69-88 "The Analytical Approach to the Theory of Social Stratification". Ks. myös Merton 1968, 52, 96–97, 136–7, 657. Merton edustaa Parsonsin tavoin rakennefunkcionalistista ja integraatioteoreettista yhteiskuntanäkemyttä.

jen muodostamasta kokonaisuudesta. Funktionalistisen selitysmallin mukaan sosiaaliset ilmiöt tulee tulkita sen mukaan, millaisia tehtäviä eli funktioita ne täyttävät sosiaalisten järjestelmien, kuten yhteisöjen, erilaisten sosiaalisten ryhmien ja koko yhteiskunnan toiminnan säilymisen ja jatkumisen näkökulmasta.<sup>17</sup> Tietty normatiiviset säännöt ovat ihmisyhteisöissä niin tärkeitä koettuja, että ne halutaan siirtää sosiaalistumisprosessin välityksellä sukupolvelta toiselle; näin omaksumat normit sisäistetään sosiaalisen oppimisen tuloksena ilman, että minkään normiauktoriteetin tarvitsee valvoa niiden noudattamista. Tämänkaltaisten normatiivisten sääntöjen kokonaisuutta edustavat tutkimuksessa yhteiskunnan henkiseen katsomusperustaan sisältyvät arvostukselliset ja normatiivis-uskonnolliset elementit. Tutkimuksen tehtävänä on osoittaa, että yhteiskunnan koko normeja luovaan ja ylläpitävään järjestelmään, toisin sanoen niin oikeudelliseen normikoneistoon kuin laajemmin sen taustalla vaikuttavaan yhteiskunnan normatiiviseen ja henkiseen katsomusperustaan sisältyvillä, yhteisesti hyväksytyillä arvoilla on keskeinen tehtävä eli funktio osana länsimaisten yhteiskuntien kokonaisprosessia sekä eri alajärjestelmien välillä vallitsevissa monentasoisissa vuorovaikutussuhteissa.<sup>18</sup>

Jotta tämä normatiivinen ulottuvuus kykenisi täyttämään tehtävänsä yhteiskunnan toimintaa ohjaavana ja jäsentävänä elementtinä, normilähteisiin sisältyviltä normeilta edellytetään kahta välttämätöntä ominaisuutta: toisaalta normisanktioihin tai -palkkioihin perustuvaa ulkonaista vaikuttavuutta ja toisaalta normien yksilötasolla tapahtunutta sisäistämistä. Omatakseen ulkonaista vaikuttavuutta normatiivisten sääntöjen tulee sisältää norminmukaiseen käyttäytymiseen ohjaavia pakkottavia tai palkitsevia elementtejä. Tällä tavalla vaikuttavien normatiivisten sääntöjen kokonaisuutta edustaa tässä tutkimuksessa länsimainen oikeusjärjestelmä sekä siihen sisältyvät oikeusperiaatteet ja oikeudellisesti sitovat normatiiviset säännöt.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Merton 1968, 45-53 kappale "Total Systems of Sociological Theory". Handbook of Contemporary Developments in World Sociology 1975, 131-147 erityisesti amerikkalaisesta sosiologisesta tutkimuksesta. Parsonsin rakennefunkcionalismista Parsons 1979, 51-58, 114-130, 136-150, 207-226; Parsons 1960, 196-8, 273-9; Parsons & Smelser 1964, 8-29, 51-70; Parsons 1962, 56-76; Parsons 1964, 239-240. Parsonsin yhteiskunnallisesta teorianmuodostuksesta yleisesti ks. Mills 1982, 34-36, 46-51; Giddens 1984, 142-4, 165-6; Morse 1961, 113-120; Heiskala 1994, 98-99; Dahrendorf 1967, 69-71; Devereux 1961, 29-38.

<sup>18</sup> Durkheim 1982, 16-30 sekä luku V "Sosiaalisten faktojen selittämissäännöt" 103-131. S:lla 107-8 Durkheim toteaa: "Kun siis ryhdymme selittämään sosiaalista ilmiötä, on etsittävä erikseen sen aiheuttavaa syytä ja sen toteuttamaa funktiota."; Durkheim 1990, 205-211; Habermas 1987, 75-76; Parsons 1960, 258-266; Cardozo 1967, 66-67; Strömholm 1989, 81-87.

<sup>19</sup> Funktionaalista selittämisestä Wells 1970, 24-41: funktionaalinen selittäminen koostuu seuraavista neljästä elementistä:

Tähänastisessa tutkimusperinteessä vallalla olevien teleologisten ja instrumentalistisen toimintamallien sijaan tutkimuksellisessa keskiössä ovat sellaiset normatiivista etiikkaa edustavat mallit, joihin sisältyvää argumentaatiota soveltaen yhteiskunnallista toimintaa on mahdollista analysoida moraaliseettisesti perustelluista lähtökohdista yhteiskuntien kokonaisyhteistyön sekä kaikkien yhteiseen hyvään tähtäävältä näkökannalta. Sellaisina kaikkien yhteistä hyvää painottavina malleina nousevat esiin, paitsi funktionalistista yhteiskuntateoriaa edustavat ja normatiivisen arvoperustan institutionaalista puolta korostavat, myös erityisesti 1700-luvulla syntyneet utilitaristista yhteiskuntamoraalia heijastelevat ajattelutavat. Niiden lisäksi tarkastelun keskiössä ovat sellaiset arvofilosofisesti painotuneet yhteiskunta- ja talousteoriat, joiden mukaan taloudellisen toiminnan ulkoinen muoto ja sisäinen motivaatioperusta voivat - ja niiden tulisi olla - yhteiskunnan kokonaisuutensa rakentavassa vuorovaikutussuhteessa keskenään. Varsinkin normatiivista etiikkaa edustavat yhteiskunnallisen toiminnan teoriat, joissa korostuu tiettyjen uskonnollisten eetosten merkitys yksilöiden elämäntapojen ohjaajana, on vanhastaan nähty sellaiseksi moraaliseksi voimaksi, joka on ollut omiaan aikaansaamaan paitsi yksityistä, myös yhteiskunnallista hyvinvointia. Sen lisäksi myös huolenpitoa niistä, jotka eivät itse kykene tähän hyvinvoinnin tuottamiseen. Tästä näkökulmasta erityisesti weberiläisittäin tulkittu kalvinistinen uskonto- ja yhteiskuntaetiikka tarjoaa arvokasta argumentaatioainesta, mutta sen lisäksi myös moraalisesti tulkitut, erityisesti smithiläistä utilitarismia edustavat ajattelutavat.<sup>20</sup>

Funktionalistinen selittämismalli mahdollistaa yhteiskunnan sekä siinä vaikuttavien alajärjestelmien ja rakenteellisten tasojen hahmottamisen kokonaisuutena niiden toimintaa määrittävistä lainalaisuuksista ja intentionaalista vuorovaikutussuhteista käsin. Funktionaalisen tarkastelutavan avulla on mahdollista hakea vastaus kysymykseen, mitkä yhteiskunnan erilaisia tehtäviä hoitavat alajärjestelmät ja toimintafunktiot ovat sellaisia, joiden on välttämätöntä tulla hoidetuiksi yhteiskunnan koherentin ja joustavan toiminnan näkökulmasta? Funktionalistinen selittämismalli tarjoaa välineitä myös arvioida, mitkä yhteiskunnan toiminnalle välttämättömät tehtävät ovat sellaisia, joiden painoarvo on vaarassa ehkä ylikorostua

---

1. The existence of an end or consequence which tends to be maintained; 2. Causal forces, tensions or difficulties, which tend to upset (1); 3. Some social structure, behavioring-pattern or the like, which tends to maintain (1); 4. A causal process, which causes those structures (3) maintaining the end (1) to be selected and reinforced. Ks. myös Ecklin 1971, 47–51; Wiberg 1988, 22–27, 37; Klami 1980, 209–214; Backman 1992, 46–48; Alanen 1965, 10–13; Niiniluoto 1984, 321–9; Allardt & Littunen 1984, 100–102.

<sup>20</sup> Weber 1993, 55–58, 63–66, 115–6; Weber 1966, 223–246; Käsler 1988, 1–23, 211–216; vrt. Hietaniemi 1998, 47–51.

muiden alajärjestelmien ja rakenteellisten tasojen kustannuksella? Kuten Talcott Parsons on todennut, mikäli eri rakenteellisten tasojen ja toimintasektoreiden välisiä vuorovaikutussuhteita ei oteta päätöksenteossa riittävästi huomioon, yhteiskunnallisen tasapainotilan säilyminen ja jopa toiminnan jatkuminen tulevaisuudessa vaarantuu. Myös modernissa yhteiskunnassa on parsonsilaisittain ajateltuna luovuttamattoman tärkeitä, sekä psykologisia että aatteellisiin ja henkisiin ajattelutapoihin liittyviä funktioita yhteisöjen koossapysymiselle. Nämä funktiot ovat niin tärkeitä koettuja, että yhteiskuntaa ei Parsonsin mukaan voi katsoa olevan edes olemassa, mikäli nämä keskeiset funktiot puuttuvat.<sup>21</sup>

Taloudellisen toimintafunktion näkökulmasta funktionalistinen selittämismalli johtaa kysymään, voiko yhteiskunnallinen kokonaisprosessi toimia joustavasti ja kaikkien yhteistä hyvää toteuttavan hyvinvoinnin takaavasti yksinään markkinoiden rajoittamattoman vallan alaisuudessa. Tutkimuksellisesti relevanttia on kysyä, mitkä tekijät niin taloudellisissa rakenteissa ja toimintatavoissa kuin niiden taustalla vaikuttavissa institutionaalisissa rakenteissa ovat olleet johtamassa kehitykseen, jossa painottuvat yksinomaan teleologisesti perustellut ja yksilöllistä hyötyä edustavat arvopäämäärät. Rakenne-funktionalistinen tarkastelutapa mahdollistaa talouden toiminnan hahmottamisen, ei niinkään yksilöllisistä hyötymotivaatioista lähteväksi toiminnaksi, vaan toiminnaksi, joka on luonnehdittavissa samanlaisiksi yhteisölliseksi prosessiksi kuin politiikka, oikeusjärjestys, uskonto, kasvatusta ja vastaavat kulttuuriset kokonaisjärjestelmät.<sup>22</sup>

Erityisesti utilitaristinen ajattelutapa, joka yhdistää konsekventialistisen etiikan ja hyvinvointiopin, sekä koko samanlaiselle ajattelutavalle rakentunut nykyinen taloustiede, näkee oikeudet yksipuolisesti välineellistä arvoa omaavina juridisin rajoitteina – tästä syystä koko monimutkainen ja laaja-alaisempi arvofunktionaalinen näkökulma on jäänyt joko kokonaan huomioimatta tai sen näkökulma suppeaksi. Tässä tutkimuksessa näkökulmaa pyritään laajentamaan tavalla, joka mahdollistaa oikeuksien ja velvollisuuksien tulkitsemisen eettisesti ja moraalisesti kestävämmästä näkökulmasta: *moraaliset* vaatimukset pyritään näkemään, ei niinkään rajoitteina, vaan pikemminkin velvoitteina suorittaa kokonaishyvinvoinnin kannalta positiiviseen lopputulokseen ja kaikkien yhteiseen hyvään tähtäviä toimia. Taloudellinen toimintafunktio noudattaa markkinatalousjärjestelmässä rytmiä, joka poikkeaa ratkaisevasti yhteiskunnallisen päätöksenteon ja inhimillistä

<sup>21</sup> Wells 1970, 24–41: funktionaalinen selittäminen koostuu neljästä elementistä: ks. edellä alaviite 19.

<sup>22</sup> Funktionalistisesta ja strukturalistisesta yhteiskuntanäkemyksestä ks. Durkheim 1977, 10–12; Giddens 1984, 31–32; Merton 1968, 27–30, 73–139; Dahrendorf 1969, 15–23; Tuori 1988a, 9–19; Wells 1970, 24–41.

sekä kulttuurista toimintaa edustavista prosesseista. Yhä voittoisampia ja tuottavampia pääoma- ja sijoitusodotuksia seuraavat markkinat liikkuvat omalakisesti ja nopeasti niin, ettei yhteiskunnan muu toimintaprosessi ennäätä seurata mukana. Näin suvereenisti ja pikavauhdilla muuttuvat markkinat jättävät helposti jälkeensä laajoja yhteiskunnallisia ja sosiaalisia ongelmakasaumia: työttömyyttä, suhdanne- taantumia ja lamakausia. Niiden seurauksena yhteiskunnan sosio-kulttuurisessa kentässä on yleensä havaittavissa lisääntyntä yhteiskunnallista epävarmuutta, turvattomuutta, sosiaalisia ongelmia ja kriisiytymään pyrkivää yhteisöllistä kehitystä.

Moderni liberalistista markkinatalousajattelua soveltava taloustiede perustuu pitkälti tästä lähtökohdasta käsitettyyn utilitaristiseen perinteeseen. Sen piirissä pyritään tulkitsemaan Adam Smithin kuuluisa 'näkymättömän käden' määritelmä utilitaristisesti: ideaalisissa olosuhteissa tämä 'näkymätön käsi' ohjaa markkinoiden vapaata toimintaa siten, että sen avulla on mahdollista maksimoida subjektiivisen hyvinvoinnin kokonaismäärä. Markkinataloudellinen järjestelmä merkitsee sellaista institutionaalista ratkaisua, jossa 'hedonistinen kalkyyli' toimii yhtenä utiliteetin mittarina. Markkinatalouden piirissä ihmiset tekevät itse omat arviointinsa siitä, mikä heidän omasta näkökulmastaan on hyödyllistä ja toivottavaa, mikä paheksuttavaa ja hylättävää. Se miten nämä omat utiliteetit sopivat yhteen muiden eli kanssaihminen ja ympäröivää todellisuutta koskevien utiliteettien kanssa, jää avoimeksi ja lähinnä keskinäisin sopimuksin neuvoteltavaksi kysymykseksi. Kyseisen katsomustavan mukaan tämän yhteensovittamisen tulee perustua vapaaehtoisuuteen eikä niinkään ulkoapäin ohjattuun tai suunniteltuun päätöksentekoon.

Kun näitä kysymyksiä tarkastellaan viitekehyksessä, joka edustaa rakenne-funktionalistista yhteiskuntateoriaa, tarkastelun keskiöön on mahdollista nostaa läntisessä talousteoriassa vallalla olevien markkinaliberalistisesta perinteestä ammentavien teleologisten ja instrumentalistisen toimintamallien sijaan mallit, joissa korostuu pelkästään rahalla mitattavaa hyötyä laajemmat teleologiset päämäärät. Nykyisessä taloudellista kriisivaihetta läpikäyvässä maailmassa tällainen päämääräorientoitunut ajattelu merkitsee sellaisten toimintatapojen etsimistä, joissa talouden toiminnan funktionaalista käsitteistöä joudutaan laajentamaan puhdasta utilitaristista hyötyajattelua syvällisempään suuntaan. Funktioanalyttisen tarkastelutavan soveltaminen merkitsee päähuomion kohdistamista tutkittavan ilmiön eli normatiivista ulottuvuutta edustavan arvoperustan analysoimiseen tutkittavana olevassa kohteessa eli erityisesti taloudellisessa järjestelmässä osana yhteiskunnallista kokonaisprosessia.



Tästä näkökulmasta tarkasteltuna tutkimus edustaa tieteellisen lähestymistapansa puolesta tiedonsosiologista analysointia, erityisesti siltä osin kuin termi tiedonsosiologia määritellään sen klassisen merkityssisällön kautta. Tutkimus ei siis pyri Bergerin ja Luckmanin ilmaisemin tavoin tarkastelemaan arvoperusteisen ja normatiivisen ulottuvuuden heijastussuhteita yhteiskunnalliseen kokonaisprosessiin konkreettisen arkitodellisuuden empiirisenä havainnointina, vaan tietoteoreettisella tasolla ja yhteiskuntafilosofisena kysymyksenä analysoitavana ilmiönä. Tutkimusote tarkastelussa on kokonaisuudessaan kohdetta sisältäpäin lähestyvä, eli mainittuja yhteiskunnan toimintamekanismeja ja muutosprosesseja tulkitseva ja ymmärtämään pyrkivä.<sup>23</sup>

Tutkimustehtävän keskeisen tematiikan eli arvoteoreettisen näkökulman yhteiskunnan kokonaistoimintaan voi kiteyttää Berger & Luckmanin teoksessa "*Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen*" ilmaistuihin sanoihin: "Antiikin kulttuureissa oltiin tietoisia arvojen ja maailmankuvan yhteiskunnallisesta sidonnaisuudesta, ja valistuksen aikakaudella tästä tietoisuudesta kiteytyi modernin länsimaisen ajattelun keskeinen elementti."<sup>24</sup>

### 1.2.2 Teoreettinen viitekehys ja tutkimusmenetelmät

Saksalaisessa tutkimusperinteessä tiedonsosiologia on omaksunut historiantutkimuksen piirteitä ja pyrkinyt tietoteoreettisella tasolla "nykyistämään menneisyyden". Tämä lähestymistapa on käytännössä johtanut empiristiseen pyrkimykseen "tutkia ajattelun ja historiallisten tilanteiden välisiä konkreettisia suhteita niin tunnontarkasti kuin mahdollista". Scheler on yhdistänyt tällä tiedonintressiteoriallaan positivistisen tietoteorian ja filosofisen argumentaation.<sup>25</sup>

Amerikkalainen yhteiskuntafilosofi Robert Merton (1910–2003) on pyrkinyt kehittämään tiedonsosiologista lähestymistapaa rakennefunkcionalististen elementti-

<sup>23</sup> Parsons 1979, 36-45, 101-112, 249-267; Parsons 1966a, 69-88; Giddens 1984, 142-4, 165-6.

<sup>24</sup> Berger & Luckmann 1994, 18-2; Scheler 1963, 378-384: Scheler esitteli tiedonsosiologisia ajatuksia teoksissaan "Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre" (1923) ja "Probleme einer Soziologie des Wissens" (1924). Teoksissaan Scheler jakaa sosiologian kahteen eri kategoriaan, a) toisaalta ns. reaaliososiologiaan, johon kuuluvat mm. politiikkaa, taloutta, perhesuhteita ja yhteiskuntaa koskevat kysymykset ja b) toisaalta ns. kulttuuriososiologiaan eli tiedettä, taidetta, kirjallisuutta, musiikkia, oikeutta ja uskontoa koskevat kysymykset. Tiedonsosiologian piiriin Scheler luki kuuluvaksi lähinnä ihmisen henkistä ulottuvuutta koskevat kysymykset.

Handbook of Contemporary Developments in World Sociology 1975, erityisesti 69-80 "The Development of West German Sociology

<sup>25</sup> Merton 1968, 510-542 kappale "The Sociology of Knowledge" Scheleriä koskevilta osin sekä Berger & Luckmann 1994, 18-21.

en avulla. Mertonin ajattelu noudatti Yhdysvalloissa 1940-luvulla valtaan nousutta funktionalistisen yhteiskuntateorian perinnettä, jonka keskeisenä tavoitteena oli tieteen institutionaalisten päämäärien mahdollistavien tieteellisten toimintanormien luominen. Merton erotti inhimillistä toimintaa analysoidessaan ideologioiden ja aatteiden tiedostetut ja tiedostamattomat funktiot toisistaan. Hänen huomionsa kiinnittyi paitsi itse tieteelliseen tietoon, myös sen sisältöihin ja asemaan yhteiskunnallisena ilmiönä.<sup>26</sup> Mertonin tieteensosiologinen ajattelu, jollaista myös amerikkalaisen yhteiskuntafilosofin ja sosiologin Talcott Parsonsin (1902–1979) näkemykset edustavat, oli omiaan vähentämään kuilua perinteisen tiedettä ulkoapäin tutkivan tieteensosiologian ja toisaalta tiedettä yksinomaan "sisältöpäin" tutkivan positivistista ja loogista empirismia noudattavan tietenteorian välillä. Nykyisin tämä kahtiajako on jäämässä taka-alalle ja tieteen tutkimuksessa ilmenee yhä enemmän pyrkimystä yhdistää niin sosiologisia, filosofisia kuin muidenkin tieteenalojen edustamia näkökohtia toisiinsa tuloksia tuottavalla tavalla, kuten muun muassa Thomas S. Kuhn (1922–1996) on tehnyt.<sup>27</sup>

Näkemyks todellisuuden sosiaalisesta rakentumisesta on heijastanut vaikutuksensa myös talousteoreettiseen ajatteluun. Klassista talousteoriaa edustaneen utilitaristisen ja hedonistisen taloudellisen ajattelun sijaan 1900-luvun edetessä ja viimeistään 2000-luvulle tultaessa on oivallettu, että myös taloudellinen toiminta on sidoksissa yhteiskunnalliseen kokonaistoimintaan ja vuorovaikutussuhteissa sen eri osa-alueiden ja toimintasektoreiden kanssa. Erityisesti institutionalismiksi nimi-

---

<sup>26</sup> Merton 1968, erityisesti kappale "XIV" "The Sociology of Knowledge", 510–562: Merton esittelee Karl Mannheimin tiedonsosiologista ajattelua kappaleessa XV (543–562) sekä viittaa eri kohdissa myös Max Schelerin Wissensoziologie-käsitteeseen, mm. 209–210, 518, 534–5, 545. Ks. myös Woldring 1986, 182–4 Mertonin metodologisesta kritiikistä Mannheimin ajattelua kohtaan.

<sup>27</sup> Woldring 1986, 371–389 Thomas S. Kuhn'ia koskevilta osin, mm. s. 371–2: "Until the sixth decade of this century, most theories of science were characterized by positivist philosophers with an emphasis on empiricism, on formal analysis, and on the unified nature of science. However, this old and non-socially oriented image of science is being replated slowly by a new image: scientific theories are considered as havig social basis.. ". Ks. myös Handbook of Contemporary Developments in World Sociology 1975, ks. erityisesti osa 10 "Contemporary Sociology in the United States" sekä "Some Recent Developments in Theory, Research, and Teaching", 134–140. Parsons'in tiedonsosiologisesta ajattelusta ks. mm. Parsons "Essays in Sociological Theory" 1966a, 69–88 "The Analytical Approach to the Theory of Social Stratification" sekä Merton 1968, 52, 96–97, 136–7, 657; Ks. erityisesti Merton 1968, 50–56 kappale "Total Systems of Theory and Theories of the Middle Range" ja siinä varsinkin alaviitteessä n:o 17 (s. 52) Parsonsia koskeva siteeraus: "At the end of this road of increasing frequency and specificity of the islands of knowledge lies the ideal state, scientifically speaking, where most actual operational hypotheses of empirical research are directly derived from a general system of theory. On any broad front..only in physics has this state been attained in any science. We cannot expect to be anywhere nearly in sight of it. But it does not follow that, distant as we are from the goal, steps in that direction are futile..Quite contrary, any real step in that direction is an advance."

tetty talousteoreettinen suuntaus on painottanut yhteiskunnallisen evoluutio- ja eriytymiskehityksen merkitystä myös taloudellista toimintaa karakterisoivana keskeisenä tarkastelunäkökulmana. Vasta institutionalismin nousun myötä taloudellinen toiminta on alettu nähdä rakenteellisesta aspektista käsin eli sen elimellinen kytkeytyminen muuhun sosio-kulttuuriseen todellisuuteen.<sup>28</sup> Institutionaalista aspektista käsin tapahtuvassa tarkastelussa keskeiseksi tutkimuskohteeksi nousevat arvojen ja niistä johdettujen eettis-moraalisten elementtien keskeiset funktiot yhteiskunnan eri rakenteellisten tasojen ja toimintalohkojen normatiivisena ohjeistajana. Muutamien keskeisten institutionaalista näkökulmaa edustavien yhteiskuntateoreetikoiden, sellaisten klassikkojen kuten Max Weberin, Ernst Troeltschin, Emile Durkheimin, Werner Sombartin ja Georg Simmelin ajattelussa korostuu erityisesti uskonnollisista ja senkaltaisista arvojärjestelmistä ammentavien normatiivisten sääntöjen määräävä rooli yhteiskunnallisten rakenteiden ja alajärjestelmien toimintaa ohjaavina sisällöllisinä elementteinä.<sup>29</sup>

Erityisesti Parsonsin funktionalistista yhteiskuntanäkemyistä edustava normatiivinen lähestymistapa yhteiskunnalliseen toimintaan tarjoaa tutkimuksellisesti relevantin viitekehyksen tarkastelulle, jossa keskeisenä tutkimuskohteena ovat arvojen ja niistä johdettujen eettis-moraalisten elementtien funktiot yhteiskunnan eri rakenteellisten tasojen ja toimintalohkojen normatiivisena jäsentäjänä. Rakennefunktionalistista yhteiskuntanäkemyistä edustavan viitekehyksen sisällä erityisesti Parsonsin institutionaalista eriytymistä koskeva periaate, samoin kuin hänen normatiiviseksi funktionalismiksi nimittämänsä yhteiskuntateoria sisältävät metodologisesti huomionarvoisia analyyskejä läntisten yhteiskuntien toiminnasta. Edellisen mukaan varhaisessa historian vaiheessa yhteiskunnalliset ja sosiaaliset tehtävät tulivat hoidetuiksi muutaman harvan perusinstituution, sellaisten kuin perhe, suku tai heimo, toimesta - historiallisen kehityksen ja sosiaalisen eriytymisen myötä näistä perustarpeista huolehtiviksi järjestelmiksi kehittyi useita uusia insti-

<sup>28</sup> Veblen 1968, 3-12; Parsons 1960, 258-266; Durkheim 1990, 205-211. Ks. myös Habermas 1987, 75-76. Durkheim 1982, 103-109: sosiaalisten faktojen selittämissäännöistä ja funktionalismista. Durkheim kirjoittaa mm: ".kun siis ryhdytään selvittämään sosiaalista ilmiötä, on etsittävä erikseen sen aiheuttavaa syytä ja sen toteuttamaa funktiota.. Meidän pitää määrittää, onko tarkasteltava fakta sopusoinnussa sosiaalisen organismin yleisten tarpeiden kanssa, ja mistä tämä sopusointu muodostuu.." Ks. vielä Durkheim 1990, 11.

<sup>29</sup> Parsons 1979, 36-45, 101-112, 249-267; Parsons 1966a, 69-88; Giddens 1984, 142-4, 165-6; Turner 1992, 12-16, 233-241 Weberiin liittyen; Martindale 1974, 38-46 kappaleessa 'Holistic Approaches to Social Structure' Martindale kuvaa kokonaisvaltaista yhteiskuntanäkemyistä, jollaista edustavat sellaiset funktionalistit kuin Talcott Parsons ja Emile Durkheim. Wells 1970, 1-40: Teoksen johdanto-osassa Wells kuvaa yhteiskunnallista kokonaisprosessia siinä vallitsevien integraatiosuhteiden näkökulmasta. Funktionalistisesta ja strukturalistisesta yhteiskuntanäkemyksestä ks. Durkheim 1977, 10-12; Giddens 1984, 31-32; Merton 1968, 27-30, 73-139; Dahrendorf 1969, 15-23; Tuori 1988a, 9-19; Wells 1970, 24-41.

tuutioita ja toimintafunktioita. Parsonsin mukaan modernissa yhteiskunnassa uudet ja toimintafunktioiltaan eriytyneet alajärjestelmät ovat ottaneet hoitaakseen valtaosan vanhojen, homogeenista yhteisörakennetta edustaneiden instituutioiden tehtävistä. Tämä kehityssuunta ei ole kuitenkaan merkinnyt vanhojen instituutioiden täydellistä häviämistä, vaan ne ovat jääneet hoitamaan edelleen omia, vaikkakin aiempaa rajoitetumpia ja harvempia tehtäviä: perheellä ja suvulla on edelleen oma luovuttamaton kasvatuksellinen ja sosiaalistava funktionsa yhteiskunnassa, samoin kuin uskonnollisilla ja kirkollisillakin instituutioilla.<sup>30</sup>

Modernina yhteiskuntateoreetikkona Parsons on korostanut useiden muiden klasisten teoreetikkojen tavoin erityisesti uskontoon ja siihen sisältyvien arvostuksellisten ja normatiivisten elementtien funktioita läntisten yhteiskuntien toiminnassa. Parsonsin ajattelussa painottuu varsinkin uskonnollisen arvoperustan institutionaalinen puoli, sillä hänen mukaansa uskonnolla ja siihen sisältyvillä arvostuksellisilla tekijöillä on myös modernissa yhteiskunnassa luovuttamattoman tärkeitä, sekä psykologisia että sosiaalisia funktioita yhteisöjen koossapysymiselle ja säilymiselle. Nämä funktiot ovat jopa niin tärkeitä koettuja, että yhteiskuntaa ei Parsonsin mukaan voi katsoa olevan edes olemassa, mikäli nämä keskeiset funktiot puuttuvat. Uskonnon adaptiivinen eli näennäinen funktio sekä tyydyttää toiveen saavuttaa tärkeiksi koetut päämäärät että antaa yhteisölle sen koherentin toiminnan turvaavan ja jatkuvuuden kannalta elintärkeän sisäisen kiinteyden. Uskonnon integratiivinen eli todellinen funktio puolestaan tarjoaa yhteisölle sellaisen yhteisen "käyttäytymisympäristön", jonka puitteissa on mahdollista tyydyttää yhteisön olemassaolon kannalta välttämättömät vähimmäisvaatimukset. Tällaiset vähimmäisvaatimukset, kuten orientaatio yhteiseen kohteeseen ja päämäärään, yhteiseen aikaan ja paikkaan, sekä myös yhteiseen motivaatioon ja yhteisiin arvoihin, ovat minkä tahansa yhteisön olemassaolon ja sosiaalisen integraation kannalta välttämättömiä.<sup>31</sup>

Hyve-eettiset perustelut ja niiden myötä normatiivinen sekä arvoperusteinen argumentaatio ovat läntisessä moraalij- ja yhteiskuntafilosofiassa vähitellen painuneet taka-alalle niin seurauseettisen lähestymistavan kuin utilitaristisen filosofian valtaannousunkin myötä. Modernissa maailmassa pareto-optimaalisuuteen sisältyvä "taloudellisen tehokkuuden" näkökulma on jatkanut utilitaristista perinnettä aina valistusajasta alkaen tavalla, jossa yksilöiden ja yhteisön menestyksen mittariksi on kutistunut pitkälti seurauseettistä argumentaatiota edustava hyödyn kri-

---

<sup>30</sup> Parsons 1979, 51-58, 114-130; Parsons 1960, 273-9; Parsons & Smelser 1964, 8-29.

<sup>31</sup> Parsons 1960, 258-266; Martindale 1974, 3-25; Mills 1982, 30-36; Weber 1993, 55-58, 63-66, 115-6; Käsler 1988, 1-23. Ks. myös Strömholm 1989, 239-248.

teeristö. Juuri utilitaristisessa perinteessä varsinkin oikeuksien käsite on ymmärretty instrumentalistisesti eli vain välineinä muiden hyvien asioiden, erityisesti hyötyjen saavuttamiseen. Jo Adam Smith korosti moraalisten sääntöjen välineellistä merkitystä ja tämän tradition vaikutuksesta nykyajan jälkiutilitaristinen taloustiede on pitäytynyt korostamaan pareto-optimalisuutta ja tehokkuutta. Oikeusperusteisen etiikan lähtökohta juontaa juurensa tästä samasta näkökulmasta.<sup>32</sup>

Oikeusperusteisen etiikan voittokulku on johtanut oikeuksien tulkitsemiseen deontologisin termein, joiden mukaan oikeudet ovat lähinnä noudatettaviksi tarkoitettuja rajoitteita. Eettisten ja itseisarvoa omaavien arvoperusteisten ja oikeudellisten normien vaikutussuhteet yhteiskuntien kokonaishyvinvointiin sekä kaikkien yhteiseen hyvään vaativat kuitenkin syvällisempää ja moniulotteisempaa eettisten teorioiden tuntemusta sekä niiden ymmärtämistä laajemmassa moraalifilosofisessa kontekstissa. Puhtaasti oikeusperusteisten moraaliteorioiden kyky vastata modernissa yhteiskunnassa ilmeneviin haasteisiin on katsottava riittämättömäksi, kun yhteiskunnallista toimintaa tarkastellaan osana koko sosio-kulttuurista todellisuutta.<sup>33</sup> Sitä vastoin hyve-eettistä argumentaatiota soveltava ja institutionaalaisesta aspektista käsin tapahtuva yhteisöllisen toiminnan analysointi mahdollistaa moraaliperusteisten sääntöjen ja niihin nojaavan normatiivisen arvoperustan huomioimisen keskeisesti yhteisöllistä ja yhteiskunnallista toimintaa sekä siinä

---

<sup>32</sup> Smith 2003: Smith tuo moraaliperusteista talousajatteluaan esille teoksessaan *Moraalituntojen teoria*, suom. Matti Norri 2003. Ks. VII osa otsikolla "Moraalifilosofian järjestelmä" s:t 259–295. Ks. myös 'The Theory of Moral Sentiments' by Adam Smith, ed. by Knud Haakonssen. Ks. Part VII "Of systems of moral philosophy" s: t 313–405. Rawls'in mukaan yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden näkökulmasta on merkityksellistä analysoida, kuinka yhteiskunnan instituutiot jakavat perusoikeudet ja velvollisuudet ks. Rawls 1971, ss. 7–8 ja Rawls 1988, 59. Oikeusperusteisen etiikan lähtökohdista ja suhteesta yhteiskunnalliseen todellisuuteen ks. Kelsen 1967, 45–55; Backman 1992, 90–100; Ecklin 1971, 47–51; Wiberg 1988, 22–27, 37; Klami 1980, 209–214.

<sup>33</sup> Hans Kelsenin teoksessa "Reine Rechtslehre" 1967, 3–16, 45–55, kuvaus ns. 'puhtaasta oikeusopin': Kelsen pyrki hahmottamaan "puhtaan normatiivisen tieteen" mallin, jossa oikeustieteestä tuli eliminoida kaikki mikä ei ollut puhdasta ja autonomista oikeustiedettä (politiikka, luonnontieteet ym.). Kelsen katsoi, että yhteiskuntatodellisuus kuului oikeustieteen tutkimuskohteeseen vain sikäli kuin se ilmeni normeissa. - Rawl'sin mukaan reiluksi peliksi käsitetyssä oikeudenmukaisuudessa yhteiskunta tulkitaan vastavuoroiseen etuun tähtääväksi yhteistoimintahankkeeksi. Perusrakenne on julkinen säännöstö, joka määrittelee toimintamallin moraalisen ja filosofisesti perustellun argumentaation pohjalta. Rawls 1988, 59. Vrt. Klami 1980, 193: Klami toteaa Kelsenin 'puhtaan oikeusopin' rajoittuneisuuden; puhdistautuessaan yhteiskunnallisista ja arvostuksellisista elementeistä se on Klamin mielestä heittänyt 'lapsen pesuveden' mukana. Ks. myös Backman 1992, 46–68. Vrt. Tolonen 'Oikeusvaltio-ajatuksen synty ja oikeusvaltiollisuuden ongelma' teoksessa *Oikeusvaltio, toim. Aulis Aarnio ja Timo Uusitupa 2002*, s:t 29–33.

vallitsevia vuorovaikutussuhteita integroivana elementtinä myös modernissa yhteiskunnallisessa tilanteessa.<sup>34</sup>

Erityisesti uskonpuhdistukseen sisältyvien sosio-kulttuuristen tekijöiden vaikutus yhteiskunnalliseen toimintaan tarjoaa tutkimuksellisesti arvokkaita havaintoja myös modernin yhteiskunnan näkökulmasta. Vaikka uskonpuhdistus ja sen edustama arvomaailma on merkinnyt muun muassa talouselämän ja politiikan erottamista moraaliskonnollisesta elämästä, se on toisaalta mahdollistanut myös päinvastaiseen suuntaan tulkittavissa olevaa argumentaatiota. Toisin sanoen varsinkin ammatilliseen, taloudelliseen ja ylipäättään maalliseen elämänpiiriin kuuluvien elementtien tulkittamisesta, ei enää vanhakatoliseen tapaan vastakkaisina, vaan pikemminkin toisiaan täydentävinä elementteinä. Saksalainen sosiologi Max Weber (1864–1920) on katsonut protestanttisen etiikan ja taloudellisen toiminnan korreloivan voimakkaasti keskenään. Weberin näkemyksen mukaan erityisesti kalvinistis-yhteiskunnalliseen ajatteluun sitoutunut jokapäiväinen ammattityö on mitä suurimmassa määrin uskonnollinen tehtävä. Ajattelu heijastelee sitä kalvinistiseen etiikkaan sisältyvää näkemystä, jonka mukaan taloudellista toimintaa hedelmöittävä ahkeruus on jo vanhastaan ollut luokiteltavissa kristilliseksi hyveeksi. Myös Englannin puritaanien näkemysten mukaan nuo samat tekijät, yhdistettynä askeettisuuteen ja yksinkertaisiin elämäntapoihin, ovat merkkejä hyvästä ja oikeasta suhteesta Jumalaan. Ahkeruus ja säästäväisyys johtivat väistämättä maalliseen elämään sovellettuina taloudelliseen tuottavuuteen, ja näitä ovat Weber ja hänen katsomustapansa omaksuneet yhteiskuntateoretikot pitäneet keskeisenä tekijänä kapitalistisen taloudellisen toiminnan syntymiseen Euroopassa.<sup>35</sup>

Siitä huolimatta, että Weberin ja häneen liittyneiden klassikkojen teeseistä on esitetty myös toiseen suuntaan käyviä mielipiteitä, voidaan pitää kiistattomana, että pohjoiseurooppalaiseen ja anglosaksiseen uskonnollis-eettiseen käsitteistöön sisältyvät, psykologista suoritusmotivaatiota korostavat elementit korreloivat

---

<sup>34</sup> Sen 2001, 62–70, ks. myös kappale "Hyöty, pareto-optimalisuus ja hyvinvointioppi" s:t 70–73; Wilson 1991, 233–259 luku 14: "Human Values and Economic Behavior. A Model of Moral Economy" teoksessa *Socio-Economics. Towards a New Synthesis* eds. By Amitai Etzioni and Paul R. Lawrence. Parsons 1979, 36–45; Mills 1982, 30–36; Weber 1993, 55–58, 63–66, 115–6; Käsler 1988, 1–23, 211–216; Weber 1966, 223–24. – Paitsi funktionalistinen yhteiskunta- ja talusteoria, myös John Rawls'in oikeudenmukaisuusteoriasta kumpuava ajattelutapa on merkinnyt utilitaristisen ja positivistista tieteenihannetta noudattavien lähestymistapojen väistymistä paitsi taloustieteellisessä keskustelussa, myös oikeustieteellisen että yhteiskuntatieteellisen tutkimusperinteen piirissä. Ks. Mäkinen 2005. 13–16, 57–61.

<sup>35</sup> Weber 1993, 55–58, 63–66, 115–6; Weber 1966, 223–246; Käsler 1988, 1–23, 211–216; vrt. Hietaniemi 1998, 47–51; Parsons 1966a, 19–33; Parsons 1979, 18, 26–36. Ks. kappale 'The Functional Prerequisites of Social Systems' ja s:t 36–45 'The Institutional Integration of Action Elements'.

voimakkaasti protestanttista yhteiskunta- ja talousetiikkaa edustavan koodiston kanssa. Erityisesti Parsons, Weberin näkemyksiin yhtyen on katsonut, että kristinusko ja siihen perustuvat arvostukselliset ja normatiiviset elementit määräävät myös modernissa yhteiskunnassa paitsi kulttuurisen ja sivistyksellisen yleissävyä, pitkälti myös yhteiskunnallisen katsomusperustan. Vaikka kirkollinen ja valtiollinen elämä muodostavat toisistaan erilliset rakenteelliset tasonsa, ja vaikka kirkollinen toimintafunktio ei ole enää entiseen tapaan sidoksissa yhteiskunnalliseen valtarakenteeseen, ei kristillinen elämänasenne ole Parsonsin mukaan edes moniarvoistumisen myötä mihinkään kadonnut.<sup>36</sup>

### 1.3 Tutkimuksen sisältö ja rakenne sekä lähdeaineiston valintakriteerit

#### 1.3.1 Tutkimuksen sisältö ja rakenne

Tutkimuskokonaisuuden voi katsoa pitävän sisällään tiedonsosiologisia kysymyksenasetteluja, erityisesti siltä osin kuin kyse on "inhimillisen ajattelun suhteesta yhteiskunnalliseen taustaansa". Tutkimuksen alkuosa pyrkii kuvaamaan todellisuuden ja tiedon välisiä suhteita tietoteoreettisen analysoinnin kautta, jolloin analysoinnin kohteena ovat yhteiskunnan normatiivisen ja arvoperusteisen ulottuvuuden asema yhteiskunnan kokonaistoiminnassa ja erityisesti sen vuorovaikutussuhteet oikeudelliseen ja taloudelliseen instituutioon. Aluksi näiden vuorovaikutusmekanismien tarkastelu tapahtuu tietoteoreettisten kysymyksenasettelujen kautta ja rajautuu nimenomaan tavalla, jossa niiden sosiaalisen kontekstin hahmottaminen on etusijalla.

Tutkimuksen alun tehtävänä on raivata maaperää arvoperusteisen ja normatiivisen ulottuvuuden tarkastelemiseksi kentässä, jossa tieteelliselle tutkimukselle asetettävien kriteerien voidaan katsoa täyttyvän. Metodologisesti se merkitsee sellaisten tutkimusmetodien omaksumista, joiden avulla yhteiskunnallisia sekä taloudellisia kysymyksiä on mahdollista tarkastella yleisistä tieteenfilosofisista lähtökohdista. Sanotusta näkökulmasta joudutaan ottamaan huomioon paitsi eri tieteenalojen

---

<sup>36</sup> Parsons 1979, 36–45: Parsons puhuu läntisessä yhteiskunnassa vallitsevasta niin sanotusta uskontokunnallisesta vaiheesta. Ks. myös Mills 1982, 30–36; Weber 1993, 55–58, 63–66, 115–6; Käsler 1988, 1–23, 211–216; Weber 1966, 223–24; Hietaniemi 1998, 47–51. Parsons 1960, 56–58: Parsons vertaa sosiaalista toimintaa inhimilliseen ja kulttuuriseen toimintaan ja katsoo sosiaalisten järjestelmien tehokkaan toiminnan edellyttävän samanlaisia rakenteita kuin organistienkin järjestelmien.

välisiä yhteneväisyyksistä ja eroja, ylittämään myös tieteellisten ja ei-tieteellisten selittämismallien välisistä raja-aitoja. Yhteiskunnan henkisen katsomusperustan asema normatiivisia ja arvoperusteisia sääntöjä luovana normiauktoriteettina sekä sen vuorovaikutussuhteet erityisesti yhteiskunnan oikeudelliseen ja taloudelliseen instituutioon muodostaa tutkimuksen temaattisen rungon, jonka sisällä tutkimuksen kohteena olevia kysymyksenasetteluja tarkastellaan metodisesti kaikkiaan kolmesta eri tieteellisestä näkökulmasta.

Jaottelu toimii samalla tutkimusteeman käsittelyä metodisesti jäsentävänä rakenteena: 1) tietoteoreettisesta näkökulmasta tapahtuvan tarkastelun avulla pyritään määrittelemään arvoperusteisten ja normatiivisten sääntöjen sisältö ja rakenne sekä erityisesti niiden asema nykyhetken tieteenfilosofisessa kentässä tieteenhistoriallista kehitystaastaan vasten. 2) Yhteiskuntateoreettisesta ja -filosofisesta näkökulmasta tapahtuvan tarkastelun kautta pyritään määrittelemään tämän normatiivisen ja arvoperusteisen ulottuvuuden funktioita modernin yhteiskunnan kontekstista käsin eli sen asemaa modernin länsimaisen yhteiskunnan henkisenä katsomusperustana ja erityisesti sen vuorovaikutussuhteita yhteiskunnan kahteen ulkoisiin tehtäväalueita hoitavaan keskeiseen instituutioon eli oikeudelliseen ja taloudelliseen. 3) Tutkimuksen kolmas eli talousteoreettinen näkökulma pyrkii syventämään tämän arvoperusteisen ja normatiivisen ulottuvuuden tarkastelua nimenomaan modernin yhteiskunnan taloudellisesta kontekstista käsin tapahtuvaksi. Toisin sanoen analysoimaan arvojen funktiota suhteessa modernin yhteiskunnan taloudellisten instituutioiden toimintaan, metodisesti lähinnä moraalitaloudellista ajattelutapaa edustavan teorianmuodostuksen kontekstissa.

Tutkimushypoteesin sisältyvien ongelmanasettelujen analysoiminen tapahtuu aluksi tieteen teoriaa edustavien klassifikaatioiden näkökulmasta; tutkimuksen alussa normatiiviselle ja arvostukselliselle ulottuvuudelle pyritään löytämään asema tieteiden kentässä yleisesti sekä sen lisäksi määrittelemään sen suhde erityistieteisiin, varsinkin tämän tutkimuksen keskiössä oleviin oikeus- ja taloustieteeseen. Tutkimuksen alussa (luku 2) tehdään arvoihin ja arvoista johdettuihin normatiivisiin sääntöihin liittyviä käsitelmäärittelyjä sekä tieteen tasolla että yhteiskunnallisen toiminnan tasolla institutionalisoituneena määreenä. Sanotussa tarkoituksessa arvoihin liittyvä käsitteistö määritellään aluksi tieteenfilosofisesta ja tietoteoreettisesta näkökulmasta (kappale 2.1.), jonka jälkeen on mahdollista tarkastella arvoja käytännön näkökulmasta eli kysyä, miten arvoista voidaan johtaa normatiivisia käyttäytymissääntöjä? Kun näin määritellyt arvokäsitteet tuodaan sosiaalisen järjestelmän tasolle, joudutaan kysymään, miten arvosuuntautumismallit institutionalisoituvat ja miten arvoista muodostuu deontologisia normikäsitteitä sekä erilaisia normatiivisia järjestelmiä? (kappale 2.2.). Tähän vastaamiseksi normatiivisia sääntöjä tarkastellaan aluksi (kappale 2.3.) historiallista taus-



taansa vasten eli kuvataan yleisellä tasolla erilaisten normatiivisten sääntöjen historiallista eriytymiskehitystä (kappale 2.3.1.) ja sen jälkeen erityisesti normatiivisten arvoperustan institutionalisoitumis- ja rationalisoitumiskehityksen näkökulmasta (2.3.2.) Päähuomio kohdistuu arvoihin ja moraalisiin arvoväittämiin institutionalisoituneina määreinä sekä erityisesti käyttäytymistä ohjaavina normatiivisina determinantteina (2.3.3).

Tämän jälkeen tutkimus keskittyy konkretisoimaan normatiivisen ja arvoperusteisen ulottuvuuden asemaa ja merkitystä yhteiskunnallisen kokonaistoiminnan tasolla (luku 3) luomalla kuva yhteiskunnasta normatiivis-oikeudellisena järjestelmänä (kappale 3.1.). Sanotussa tarkoituksessa arvoja tarkastellaan yhteiskunnan toimintaa integroivana elementtinä aluksi siitä näkökulmasta, millainen funktio niillä on yleisesti yhteiskunnan normatiivisena jäsentäjänä (kappale 3.1.1.), jonka jälkeen päähuomio kohdistuu erityisesti oikeudellisten normien sisältöön ja funktioihin sosiaalisessa todellisuudessa (kappaleet 3.1.2.-3.1.3.). Arvokäsitysten institutionalisoitumista oikeudellisessa normistossa (kappale 3.2.) tarkastellaan aluksi historiallisesta eli oikeuskäsitteistön rationalisoitumiskehityksen näkökulmasta (kappale 3.2.1.), jonka jälkeen tarkastelu kohdentuu oikeuden normatiiviseen funktioon yhteiskunnassa yleisesti sekä erityisesti oikeudellisen instituution merkitykseen yhteiskunnallisten vuorovaikutussuhteiden jäsentäjänä (kappaleet 3.2.2.-3.2.3.).

Institutionalisoituneen yhteiskunnallisen kokonaistoiminnan tasolla arvoperusteisen ja normatiivisen ulottuvuuden asemaa ja merkitystä tarkastellaan viitekehyksessä, joka edustaa rakenne-funktionalistista yhteiskuntateoriaa (luku 4). Sanotun viitekehyksen sisällä yhteiskuntakokonaisuudesta luodaan kuva rakenteellisena järjestelmänä, jonka toiminta on kokonaisuudessaan normatiivisesti säänneltyä, lähinnä Talcott Parsonsien järjestelmäteoreettisten näkemysten valossa (kappale 4.1.). Tutkimushypoteesin mukaisesti arvojen integratiivista funktiota yhteiskunnan normatiivisena jäsentäjänä tarkastellaan Parsonsien rakenne-funktionalistista selittämismallia edustavassa viitekehyksessä (kappale 4.1.1.-4.1.2.) siten, että tarkastelun painopiste on hänen normatiivisen funktionalismin teoriassaan (kappale 4.1.3.). Normatiivisten sääntöjen institutionalisoituminen yhteiskunnallisissa rakenteissa (kappale 4.2.) tulee esille Parsonsien 'analyttistä realismia' edustavien ajattelumallien kautta (kappale 4.2.1.). Normatiivisen arvoperustan integroitumista kokonaisprosessiin analysoidaan paitsi Parsonsien oman teorianmuodostuksen (kappale 4.2.2.) kautta, myös niiden ajattelumallien, joihin hän on saanut vaikutteita Max Weberin arvofunktionalismista (kappale 4.2.3.).

Kun läntisiä yhteiskuntia tarkastellaan sosio-kulttuurisina kokonaisuuksina (kappale 4.3.) ovat paitsi Parsons, myös useat muut yhteiskuntateoreetikot tarkastel-

leet niiden kehittymistä ja muotoutumista historia- ja kulttuuriorientoituneesta näkökulmasta. Nämä rakenne-funktionalistista yhteiskuntanäkemyksestä edustavat teoreetikot ovat katsoneet läntisten yhteiskuntien käyneen historiansa aikana läpi usealla eri tasolla tapahtunutta evolutiivista kehitystä, jonka seurauksena elämaailman rakenteelliset osatekijät kuten kulttuuri, yhteiskunta ja yksilöiden toiminta ovat irtaantuneet ja etäänntyneet toisistaan (kappale 4.3.1.). Samalla myös yhteiskuntien aineellisesta kehityksestä huolehtivat taloudelliset ja hallinnolliset osajärjestelmät ovat vähitellen irtaantuneet yhteiskunnallisesta kokonaisprosessista omiksi toimintalohkoikseen. Varhaisten yhteisömuodostelmien sisällä sosiaaliset, oikeudelliset ja henkiset toiminta-alueet olivat muodostaneet yhden homogeenisen kokonaisuuden, josta vasta pitkien historiallisten kehitys- ja muutosvaiheiden kautta on päädytty moderniin, toimintasektoreiltaan eriytyneeseen länsimaiseen yhteiskuntaan. Erityisesti saksalainen filosofi ja yhteiskuntateoreetikko Jürgen Habermas (18.06.1929 -) on tarkastellut paitsi sosiaalista ja yhteiskunnallista, myös oikeudellista evoluutiokehitystä kahdesta erilaisesta näkökulmasta, toisin sanoen sekä kehitysloogisen että kehitysdynaamisen lähestymistavan kautta. Kehityslooginen tarkastelutapa lähestyy evoluutioprosessia selittävän tutkimusotteen näkökulmasta ja pyrkii analysoimaan yhteiskunnallisia prosesseja ajasta ja paikasta riippumattomien syy- ja seuraussuhteiden kautta (kappaleet 4.3.2.–4.3.3.).

Habermas jatkoi häntä varhaisemman yhteiskuntateoreetikon eli Max Weberin perintöä ja toi Weberin edustaman historia- ja kulttuuriorientoituneen ajattelutavan modernin yhteiskunnan tasolle. Rationalisoitumisprosessi ja sosiaalisia muutoksia heijastelevat evolutiiviset muutokset yhteisöjen uskomusjärjestelmien tasolla sekä yksilöiden arvo- ja normiperustassa ovat niitä keskeisiä selittämismalleja, jotka ovat tunnusomaisia, paitsi Weberin, myös Habermasin pyrkimyksille kehittää systemaattisia sosiaalisen toiminnan malleja. Habermasin yhteisöjen historiallista kehittymistä ja niiden sisällä tapahtuneita muutoksia kuvaava eli 'sosiaalista evoluutiota' koskeva selittämismalli on saanut voimakkaasti vaikutteita Weberin kulttuuri-orientoituneesta historiakäsityksestä ja sen perustalle rakentuvasta yhteiskuntafilosofisesta ajattelusta (luku 5). Weberin yhteiskuntateoreettisissa näkemyksissä korostuu sosio-kulttuuristen elementtien merkitys yhteiskunnan toimintaa jäsentävänä rakennefunktiona (kappale 5.1.) sekä erityisesti hänen moraali- ja uskonnonfilosofinen yhteiskuntaetiikkansa (kappale 5.2.).

Vaikka reformatorisesta yhteiskuntaetiikasta johdettu arvomaailma on merkinnyt toisaalta talouselämän ja politiikan erottamista moraaliskonnollisesta elämäntilasta, se on toisaalta merkinnyt myös taloudelliseen ja ylipäätään maalliseen elämäntilasta kuuluvien tekijöiden tulkitsemista keskinäisessä vuorovaikutussuhteessa olevina ja jopa toisiaan täydentävinä elementteinä (kappale 5.3.). Juuri

Weberiltä on peräisin ajattelutapa, jonka mukaan protestanttinen eettinen asennoituminen ja taloudellinen toimeliaisuus korreloivat voimakkaasti keskenään. Näin erityisesti sellaisissa maissa, joissa jokapäiväistä ammattityötä sekä kalvinistisen etiikan ohjaamia moraaliarvoja on pidetty kunnialla (kappale 5.3.1.). Weberin sosio-kulttuurinen talouseetos pitää sisällään uskonnon sosiologisen lähestymistavan talouden toimintaan yhteiskunnassa ja siinä korostuu erityisesti eettis-normatiivisten velvollisuuskäsitysten merkitys paitsi yksilöllisten elämäntapojen muokkaajana, myös niiden heijastusvaikutukset taloudelliseen toimintaan (kappale 5.3.2). Puritanistiset elämäntapojen, yhdistettynä askeettisuuteen ja yksinkertaisiin elämäntapoihin, ovat Weberin ja hänen katsomustapansa omaksuneiden yhteiskuntateoreetikoiden mukaan olleet johtamassa tuottavuuden lisääntymiseen ja merkinneet siten keskeistä taustatekijää kapitalistisen taloudellisen toiminnan syntyemiselle Euroopassa (kappale 5.3.3.).

Taloudellista näkökulmasta tarkasteltuna klassinen taloustiede ja sen perustalle rakentunut talusteoria on pyrkinyt lähinnä selvittämään, millainen rationaalinen järjestys tulisi vallita, jotta yhteiskunnan eri toimintafunktiot kykenisivät tuottamaan mahdollisimman suuren utiliteetin suhteessa niihin uhrattuihin kustannuksiin. Traditionaalisesti sosiaalisia suhteita ja instituutioita koskevat arviointikriteerit ovat olleet perustaltaan rationaalisia, teknis-tuotannollisiin ja taloudellista hyötyä ilmaiseviin näkökohtiin perustuvia mittareita. Varhaisemmassa Euroopan henkisessä ilmastossa tämä näkökulma on kuitenkin ollut taka-alalla ja utiliteettia mittaava kriteeristö on sisältänyt rationaalisesti perusteltuja arviointikriteerejä syvällisempää ja ylihistoriallisesti perusteltua moraalista argumentaatiota (luku 6).

Normatiivisessa taloustieteellisessä ajattelussa on korostuneesti esillä näkemys taloudellisen toiminnan elimellisestä kytkeytymisestä moraaliperusteisiin ja arvofunktionalisiin yhteisöllisen toiminnan päämääriin. Erityisesti moraalitaloudellinen teorianmuodostus merkitsee uudenlaista tapaa hahmottaa talouden toimintaa laaja-alaisemmin kuin mitä tähänastisen poliittis-taloudellisen tutkimusperinteen piirissä on tapahtunut (kappale 6.1). Moraalitaloudellista tutkimusotetta soveltaen on mahdollista tarkastella talouden ja moraalin välisiä vuorovaikutus- ja heijastussuhteita sekä hahmottaa taloudellisen toimintafunktion integroitumista yhteiskunnan kokonaisprosessiin ja muihin sen alajärjestelmiin ja rakenteellisiin tasoihin (kappale 6.2.). Kun talouden toimintaa tarkastellaan osana yhteiskunnan sosio-kulttuurista todellisuutta ja erityisesti historiallisesta perspektiivistä käsin, tarjoavat Adam Smithin yhteiskuntafilosofia sekä hänen talouseettiset näkemyksensä arvokasta lähde- ja argumentaatioaineistoa. Varsinkin Smithin eettisesti ja moraalisesti tulkittu utilitarismi pitää sisällään käyttökelpoisia välineitä tarkastella talouden eettistä toimintaa myös tämän päivän näkökulmasta (kappale 6.3.).

Modernin yhteiskunnan tasolla erityisesti moraalitalousajattelu ja senkaltaisia selittämismalleja hyödyntävä taloustieteellinen teorianmuodostus on mahdollistanut arvofunktionaalisten näkökohtien huomioimisen paitsi moderneissa läntisissä yhteiskunnissa, myös globaalilla tasolla (luku 7). Moderni moraalitalousajattelu merkitsee varsinkin utilitaristiseen perinteeseen nojaavien talousteoreettisten ajattelumallien näkemistä sellaisesta perspektiivistä, jossa korostuvat yhteiskuntaeettiset ja talouden toiminnan moraalialueita edustavat katsomukset (kappale 7.1.). Tästä näkökulmasta tarkastelun keskiössä on erityisesti itävaltalaisen koulukunnan teorianmuodostus ja sen edustama antiikin filosofiasta sekä skotlantilaisen koulukunnan ajattelusta ammentava yhteiskunta- ja moraalifilosofia (kappale 7.1.2.). Koulukunnan nimekkäimmän edustajan Friedrich von Hayekin smithiläisittäin tulkittua utilitarismia koskevat näkemykset sekä hänen havaintonsa arvojen merkityksestä institutionalisoituneiden vuorovaikutussuhteiden jäsentäjänä tarjoavat temaattisesti arvokasta ja metodisesti tarkoituksenmukaista argumentaatioainestoa. Erityisesti Hayekin näkemykset oikeudellisen sääntelyn sekä lainsäännösten keskeisestä merkityksestä yhteiskunnan kokonaisprosessia ja vuorovaikutussuhteita jäsentävänä elementtinä (kappale 7.1.3.) ovat tämän tutkimuksen näkökulmasta huomionarvoisia.

Harmonisen yhteiskunnallisen toiminnan eettisiä malleja (kappale 7.2.) edustaa kulttuurisesti orientoitunut moraalitalousajattelu sekä samalle ajattelutavalle rakentuneet yhteiskunta- ja talousteoriat. Tästä näkökulmasta juuri Hayekin panosta moraalitaloudellisen tutkimusalan kehittäjänä on pidettävä merkittävänä ottaen huomioon, että hän on Adam Smithin jälkeen pitänyt enemmän kuin kukaan muu esillä moraalisten kysymysten ja taloudellisen toiminnan välillä vallitsevia vuorovaikutussuhteita (kappale 7.2.1.).

Nykyisessä sekularisoituneessa yhteiskunnallisessa todellisuudessa joudutaan turvautumaan epäsuoriin institutionaalisiin ratkaisuihin "kaikkien yhteistä hyvää" koskevan kriteeristön määrittämiseksi, sillä käytettävissä ei ole mitään suoraa, mitattavissa olevaa menetelmää ja arviointiperustetta. Vasta institutionalistisen teorianmuodostuksen myötä talous alettiin nähdä rakenteellisesta aspektista käsin eli osana muuta sosio-kulttuurista todellisuutta. Institutionalistisen ajattelutavan edetessä yhteisöllisyyden etiikka on noussut aiempaa vahvempaan asemaan sen keskiössä on ollut havainto taloudellisen toimintafunktion kytkeytymisestä eli-mellisesti muuhun yhteiskunnalliseen todellisuuteen (kappale 7.2.2.).

Arvojen integratiivista funktiota yhteiskunnan kokonaistoiminnan näkökulmasta sekä siihen sisältyvä yhteisöllisyyden vaatimus on saanut täsmentyneen muotonsa erityisesti hyvinvoinnin taloustiedettä edustavien talousteoreetikkojen ajattelussa. Intialaissyntyisen taloustieteilijän Amartya Senin teoreettisissa ajattelumalleissa

korostuu varsinkin eettisten teorioiden rooli hyvinvoinnin taloustieteen tulkitsemisessa. Senin mukaan taloustieteen etäännyminen etiikasta on köyhdyttänyt juuri hyvinvoinnin taloustiedettä, joka on vain jatkanut utilitarismin perintöä määrittelemällä hyvinvoinnin yksilöllistä hyötyfunktiota sekä itsekästä käyttäytymistä edustavasta näkökulmasta. Ajattelutavan puolustajien mukaan hyvinvointivaltion idea tarjoaa sellaisen talousteoreettisesti ja yhteiskuntafilosofisesti perustellun yhteiskunnallisen ja taloudellisen toiminnan mallin, joka ottaa huomioon myös moraalifilosofisesti perustellut arvofunktionaaliset päämääränasettelut. Samanlaisesti se luo edellytykset pyrkiä toteuttamaan länsimaiseen kristillis-humanistiseen yhteiskuntamoraaliin sisältyvää "kaikkien yhteistä hyvää" tarkoittavaa ideaalia (kappale 7.2.3).

Vaikka nämä normatiiviset ja arvoperusteiset näkemykset ovatkin saaneet monesti poliittis-ideologisesti perusteltuja sisältöjä, on erityisesti Hayekin ansiota se, että puhtaasti moraalisiin arvoihin ja arvoväittämiin perustuva yhteiskuntafilosofia on raivannut tietään myös modernin yhteiskunnallis-taloudelliseen teorianmuodostuksen sisälle. Euroopan talouskriisi on nostanut esiin kysymyksen vallitsevan uusklassisen talousteorian ja uusliberalistisen politiikan rajallisuudesta. Globaalien pääomavirtojen ja markkinavoimien sanelemat ehdot rahoitukselle ovat muuttaneet myös Euroopan Unionin luonnetta ja kansallisvaltiot toisensa jälkeen ovat tulleet niille alisteisiksi. Klassisen talousteorian jäädessä vähitellen taka-alalle ja taloudellista elämää ohjanneen konsensus-henkisen sekä poliittisesti painottuneen keskustelukulttuurin vaimenemisen myötä moraalifilosofiset kysymyksenasettelut ovat saaneet uudelleen sijansa yhteiskunnallisessa keskustelussa (kappale 7.3.).

Tähän saakka useimmissa läntisissä ja teollistuneissa kansantalouksissa on ollut vallalla pitkälti uusliberalistista talousteoriaa edustava ajattelumalli, jonka keskiössä on ollut tukeutua kapea-alaiseen utilitarismin tulkintaan. Erityisesti juuri nykyisessä taloudellista ja yhteiskunnallista kriisivaihetta läpikäyvässä maailmassa on enemmän kuin selvää, että uusliberalistista ajattelutapaa perinteisesti tulkitsevilta yhteiskunta- ja talousteoretikoilta on jäänyt kokonaan havaitsematta se vääristymä, jonka puhtaasti taloudelliseen voittoon ja hyödyntavoitteluun perustuva markkinataloudellinen ajattelu on saanut aikaan. Muiden kuin taloudellisten arvojärjestelmien näkökulmasta näin kapea-alainen ajattelutapa tekee vääryyttä kaikille muille kokonaisyhteiskunnan kannalta keskeisille arvoille (7.3.1.).

Taloudellisten toimintaympäristöjen laajennuttua maailmanlaajuisiksi ovat myös sen toimintaa ohjaavat lainalaisuudet nähtävä globaalissa mittakaavassa. Vuoro-vaikutussuhteiltaan yhä kiinteämmäksi sekä maantieteellisesti yhä ahtaammaksi käyvässä maapalloistuvassa todellisuudessa on välttämätöntä ottaa huomioon tie-

tyt kaikkia maapallolla asuvia ihmisiä koskevat eettiset ja moraaliset, samoin kuin kansainvälistä oikeudenmukaisuutta koskevat periaatteet. Kun modernin talouden arvofunktionaalaisia haasteita tarkastellaan globaalitalouden näkökulmasta, modernin talousajattelun yhteiskuntaeettiset painotukset käyvät yksiin myös globaalin ajattelun keskeisen tematiikan kanssa. Erityisesti moraalitaloudellista teorianmuodostusta edustavat ajattelutavat ovat nousseet myös tästä näkökulmasta esille uudella tavalla moduloituina ja niiden myötä filosofisesti perustellut kysymyksenasettelut saaneet vastaavasti yhä enemmän painoarvoa (kappale 7.3.2.).

Tämä näkemys saa perustelunsa juuri niistä ajattelumalleista, joissa korostuu paitsi sosio-kulttuuristen moraaliteorioiden, myös uskonnollisten ajattelutapojen yhteiskunnallinen rooli. Niiden mukaan yhteiskunnallis-taloudellista toimintaa ohjaavien moraalinormien tulee rakentua keskeisesti sellaisille aristotelisesta ja kristillis-humanistisesta perinteestä ammentaville näkemyksille, joiden lähtökohtana on kaikkien ihmisten keskinäinen tasa-arvoisuus rodusta, kielestä, kulttuurista ja uskontokunnasta riippumatta sekä kunnioitus tätä yleismaailmallista ihmisyyttä kohtaan. Sekä eurooppalaisesta että globaalista näkökulmasta tarkasteltuna ajattelutavasta seuraa, että niin poliittisen, hallinnollisen, oikeudellisen, taloudellisen kuin sosio-kulttuurisen päämääräorientaation tasolla sitoudutaan kohtelemaan jokaista toista maailmankansalaista tasaveroisena ja yhtä arvokkaana kumppanina - ja ottamaan päätöksenteossa huomioon utiliteetti, joka ei merkitse vain yksityistä, vaan ennen kaikkea "kaikkien yhteistä hyvää" (kappale 7.3.3.).

Euroopan sisällä tällainen 'kulttuurisesti orientoitunut' ajattelutapa on pysynyt pitkään taka-alalla, sillä Euroopan unionin luonne on sen perustamisesta alkaen ollut pitkälti talouspoliittinen (kappale 7.4.). Mutta yhdentymiskehityksen myötä niin ihmisoikeuksiin kuin uskonnollisiin ja sosiaalis-eettisiin kysymyksiin liittyvät näkökohdat ovat nousseet yhä tärkeämpään asemaan, erityisesti alati voimistuvia Euroopan ulkopuolelta tulevia kulttuurisia ja uskonnollisia vaikutteita vastaan. Kirkollisten kysymysten merkitys on korostunut erityisesti yleiseurooppalaisen ihmisoikeusmoraalin ja yhtenäisen arvopohjan muodostajana. Lissabonin uudissopimuksen linjausten johdanto-osaan on sen vuoksi tehty lisäys, jossa mainitaan paitsi yleismaailmalliset ihmisoikeudet, myös Euroopan kulttuurisesta, uskonnollisesta ja humanistisesta perinteestä nousevat ihmisten elämistodellisuutta määrittelevät arvot. Euroopan unionin perussopimukseen on sen lisäksi liitetty erityinen artikla koskien kirkkojen ja ei-tunnustuksellisten järjestöjen asemaa, joiden kanssa "unioni käy avointa ja säännöllistä vuoropuhelua". Ihmisoikeuksiin ja poliittiseen päätöksentekoon liittyvät kysymykset ovat monin tavoin sidoksissa toisiinsa, josta syystä niillä on merkitystä paitsi valtioiden välisessä kanssakäymisessä, myös turvallisuuspoliittisesta näkökulmasta (kappaleet 7.4.1.–7.4.2.).

Euroopan unionin jäsenvaltioita sitova yhtenäinen arvopohja on määritelty yksityiskohtaisemmin Euroopan parlamentin, neuvoston ja komission yhdessä julkaisemassa asiakirjassa eli Euroopan unionin perusoikeuskirjassa. Sen mukaan Euroopan unioniin liittyneet jäsenvaltiot ovat päättäneet jakaa keskenään rauhanomaisen ja yhteisiin arvoihin perustuvan tulevaisuuden. Euroopan kansoja yhdistävä henkinen ja kulttuurinen perintö nojaa paitsi kristinuskon edustamaan arvo maailmaan, myös hellenistiseen antiikin kulttuuriin, roomalaiseen oikeusajatteluun sekä juutalaista monoteismia edustavaan uskonnolliseen perinteeseen. Eurooppalaisen kulttuurisen ja henkisen identiteetin säilyttäminen ja vaaliminen on tärkeää paitsi Euroopan eri jäsenvaltioiden välisessä kanssakäymisessä keskinäisen rauhan ja yhteiskunnallisen vakauden turvaamisen näkökulmasta, myös suhteessa maapallon muihin kansakuntiin ja valtioihin (kappale 7.4.3.).

### 1.3.2 *Lähdeaineisto ja sen valintakriteerit*

Funktionalistisesta näkökulmasta tapahtuvassa tarkastelussa lähdeaineistona toimii erityisesti rakenne-funktionalistista yhteiskunnallista ajattelua edustava teorianmuodostus. Se koostuu muutamien keskeisten institutionaalista näkökulmaa edustavien yhteiskuntateoreetikkojen kuten Max Weberin, Ernst Troeltschin, Emile Durkheimin, Talcott Parsonsin ja Jürgen Habermasin ajattelua luotaavista teoksista. Sanotun aineiston sisällä valinta on kohdistunut erityisesti sellaiseen kirjalliseen materiaaliin, jossa käsitellään arvoperusteisten normatiivisten sääntöjen keskeisiä funktioita yhteiskunnallisten rakenteiden ja alajärjestelmien toimintaa ohjaavina sisällöllisinä elementteinä. Tutkimuksen teoreettista viitekehystä koskeva lähdeaineisto koostuu suurelta osin Talcott Parsonsin rakennefunkcionalistista yhteiskuntanäkemyksestä edustavasta kirjallisuudesta. Sen lisäksi Parsonsin normatiivista funktionalismia käsittelevästä yhteiskuntateoriasta ja sitä edustavista painetuista lähteistä.

Teorianmuodostukseensa Parsons on saanut vaikutteita pitkälti Max Weberin kulttuurisesti orientoituneesta historiakäsityksestä. Weberin pyrkimys on ollut luoda länsimaista materialistista maailmankuvaa hallitsevan argumentaation rinnalle moniulotteisempi, selityskykyisempi ja luotettavampi selittämismalli. Tähän laaja-alaiseen, koko inhimillistä ja yhteisöllistä todellisuutta luonnehtivaan selittämismalliin on Weberin näkemyksen mukaan väistämättä kuuluttava myös uskonnollinen argumentaatio.<sup>37</sup> Parsonsin osalta lähdeaineistoksi on valikoitunut

---

<sup>37</sup> Weber 1993, 55-58, 63-66, 115-6; Käsler 1988, 1-23, 211-216; Weber 1966, 223-246. Vrt. Hietaniemi 1998, 47-51; Parsons 1979, 36-45, 101-112, 249-267; Parsons 1966a, 69-88; Giddens 1984, 142-4, 165-6; Mills 1982, 33-36. Martindale 1974, 3-25, erityisesti luku I "The Place

tästä näkökulmasta se osa hänen tuotannostaan, joka käsittelee uskontoon ja siihen sisältyviin arvostuksellisiin elementteihin sisältyviä, myös modernissa yhteiskunnassa luovuttamattoman tärkeitä, sekä psykologisia että sosiaalisia funktioita yhteisöjen koossapysymiselle ja säilymiselle. Modernina yhteiskuntateoreetikkona Parsons korostaa klassisten teoreetikkojen tavoin uskonnollisen arvoperustan institutionaalista puolta. Siitä näkökulmasta kirkolliset instituutiot eivät ole muodostuneet miksiäkään omaksi, muusta yhteiskunnasta erilliseksi funktionaaliseksi saarekkeekseen, vaan toimivat vuorovaikutussuhteessa muiden yhteiskunnallisten instituutioiden kanssa heijastaen vaikutustaan näiden sisällölliseen rakenteeseen ja normatiiviseen sisältöön.<sup>38</sup>

Weberin pyrkimyksenä on ollut historiallisen rationaalistumisprosessin identifioiminen ja sen mahdollinen kausaalinen selittäminen. Kaiken kaikkiaan Weberin pyrkimyksenä on ollut sellaisten historiallisten ennakoedellytysten osoittaminen, joiden valossa länsimaisten yhteiskuntien sosiaalinen, oikeudellinen, taloudellinen ja kulttuurisen kehitys on nähtävissä eri elämänalueiden rationaalistumisprosessina. Tästä näkökulmasta lähdeaineistona toimivat erityisesti ne Weberin ajattelua luotaavat kirjoitukset, jotka keskittyvät länsimaisen kulttuurin 'erityislaatuisen rationalismin' tutkimiseen. Weberin käsitykset yhteiskunnan funktionaalista toiminnasta sekä sen sisällä tapahtuneesta institutionalisoitumis- ja rationalisointikehityksestä ovat jakaneet pitkälti paitsi Talcott Parsons myös Jürgen Habermas.

Kyseinen lähtökohta toimii myös Habermasin osalta lähdeaineiston valintaa ohjaavana kriteerinä. Toisin sanoen Habermasin tuotannosta lähdeaineistoksi on valikoitunut erityisesti se materiaali, joka liittyy hänen näkemyksiinsä läntisissä yhteiskunnissa tapahtuneesta rationaalistumis- ja evoluutiokehityksestä. Tarkemmin sellaisesta prosessista, jossa kehitys on merkinnyt objektiivisen, sosiaalisen ja subjektiivisen maailman vähittäistä eriytymistä toisistaan - ja samalla yhtenäiseen maailmankuvaan sisältyvien oikeellisuutta ja totuutta edustavien pätevyysvaatimusten etäännyttämistä toisistaan. Tästä näkökulmasta yhteiskunnallinen ja sosiaalinen kehitys on havaittavissa kahdella tasolla etenevänä prosessina, eli toisaalta

---

of Values in Sociological Theory" ja siinä erityisesti alakappale "Society as Religious and Moral Agent" (ss. 4-10).

<sup>38</sup> Parsons 1979, 36-45, 101-112, 249-267; Parsons 1966a, 69-88; Durkheim 1990, 6-7, 73-74, 79. Tiedonsosiologiasta Durkheim toteaa: "Metodisäännöt ovat tieteelle, mitä lain ja moraalin säännöt käyttäytymiselle. Ne ohjaavat tutkijan ajattelua juuri samalla tavalla kuin jälkimmäiset hallitsevat ihmisen toimintaa. Mutta jos jokaisella tieteellä on oma metodinsa, sen toteuttamisohje on tyystin kunkin tieteen oma.." Saksalainen sosiologia on saanut runsaasti vaikutteita amerikkalaisesta humanistis-filosofisesta sosiologisesta perinteestä, jollaista edustaa mm. Talcott Parsons ks. 1979 ss. 6-7 sekä 73-74, 79.



elämismaailman rakenteelliset komponentit, sellaiset kuin yhteiskunta, kulttuuri ja yksilöiden toiminta etäännyvät toisistaan; ja toisaalta yhteiskunnan materiaalisesta kehityksestä huolehtivat taloudelliset ja hallinnolliset osajärjestelmät irtoavat elämismaailman kontekstista.

Taloudellisen toimintafunktion näkökulmasta lähestymistapa on niin ikään arvo-funktionaalinen eli keskeisenä tehtävänä on analysoida taloudellisten järjestelmiä toimintakäytäntöjä sekä toiminnan funktionaalisia päämääriä kontekstissa, jonka keskiössä on inhimillinen elämä ja yksilöiden henkilökohtainen hyvä. Modernissa maailmassa yhteiskunnan kokonaisedun huomioivaa talousajattelua edustaa ehkä selkeimmin moraalitaloudellista tutkimusotetta soveltava teorianmuodostus. Moraalitaloudellisen ajattelun lähtökohta on analysoida taloudellista toimintaa kontekstissa, jossa korostuvat a) paitsi moraalisesti ja eettisesti perustellut argumentit, myös b) hahmottaa talouden funktionaalista toimintaa kontekstissa, jossa korostuvat sosiaalista ja yhteiskunnallista vastuuta edustavat arvopäämäärät.<sup>39</sup>

Moraalitaloudellisen tutkimusotteen soveltaminen merkitsee tutkimusongelman hahmottamista kontekstissa, jossa taloudellista toimintaa tarkastellaan funktionalistista yhteiskuntateoriaa edustavassa viitekehyksessä ja jossa korostuvat moraalisesti perustellut arvofunktionaaliset päämääränasettelut. Metodisesti se merkitsee perinteisten positiivis-analyttisten tarkastelutapojen sijaan sellaisten tarkastelutapojen soveltamista, joissa korostuvat normatiiviset ja moraalisesti perustellut arviointikriteerit. Tässä arviointikriteeristöissä sellaiset käsitteet kuin 'hyvä elämä' ja 'kaikkien yhteinen hyvä' ovat keskeisesti relevantteja käsitteitä. Talouden toiminnan tarkastelu funktionalistista viitekehystä edustavassa kontekstissa ammentaa keskitetysti normatiivista taloustiedettä edustavasta teorianmuodostuksesta. Vaikka analysointi noudattaa osittain myös positivistista tieteenihannetta edustavia yhteiskunta- ja talousteoreettisia selittämismalleja, tutkimusote sanotussa vii-

---

<sup>39</sup> Wells 1970, s. 29. Funktionaalista selittämistä koskevista tunnusomaisista piirteistä Wells toteaa: "While elements 1, 2 and 3 define the functional relationship, element 4 asserts its effective existence. Obviously, discussion of the first three would be futile if the existence of the fourth could not be presumed; but much of the argument over functionalism is about the extent of the presumption". Ks. myös Willer 1967 luku 3 'model construction s: t 23-52: Willer määrittelee kolme mallintamistapaa eli 'analogue models', 'ironic models' ja 'symbolic models'. Niiden osalta Willer toteaa: "A scientific model is a model *for* phenomena, intended to represent its structure or behavior, not a model *of* it intended to simulate its appearance. Certainly to construct a model for phenomena and to think of the phenomena as dictated by the model excludes thinking that the model is the phenomena". Ks. Niiniluoto 1984, 60–64, 79–81, 84–88, 134–5, 162–3, 193–215, 302–7, 338–340; Niiniluoto 1983, 308–315; Juntunen & Mehtonen 1982, 18–23, 86, 102–8, 114; Sellars 1976, 24–33, 48–58, 76–80; Wilenius 1982, 45–51, 125–6; Taylor 1976, 214–233; Backman 1992, 9–10; Alanen 1989, 30–40; Giddens 1984, 330–4, 353–4.

tekehyksessä on kohdetta sisältäpäin lähestyvä ja ymmärtämään pyrkivä. Metodisesti tarkastelu tapahtuu viitekehyksessä, joka edustaa rakennefunktionalisista yhteiskuntanäkemyistä ja toteutetaan institutionaalista aspektista käsin.<sup>40</sup>

Taloudellisen toimintafunktion aseman ja tehtävien hahmottaminen yhteiskunnan kokonaistoiminnan näkökulmasta edustaa lähestymistapansa puolesta normatiivista taloustiedettä ja tarkoittaa osaltaan kriittistä asennetta ensisijaisesti taloudelliseen voitontavoitteluun perustuvan uusliberalistisen markkinatalousajattelun suhteen. Toisaalta se merkitsee eettisemmän ja myös ekologisemmän näkökulman painottamista maapalloistuvassa maailmantaloudessa, sekä ylipäätään talousteoreettisen ajattelun suuntaamista niihin haasteisiin, joita globalisaatiokehitys on nostanut esiin. Moraalitaloudellisen selittämismallin soveltaminen merkitsee näin ollen, paitsi hermeneuttista ja tulkitsevaa asennetta tutkittavana olevaan kohteeseen, myös kriittisen ja arvottavan tutkimusotteen käyttöä, erityisesti siitä näkökulmasta, millaista utilitarismin tulkintaa markkinatalouden piirissä on perinteisesti noudatettu. Punaisena lankana moraalitaloudellista tutkimusotetta soveltavassa argumentoinnissa on näkemys, että modernin markkinataloudellisen toimintaprosessin rinnalla, sen ohjaajana ja säätelijänä tarvitaan välttämättä yhteiskunnan infrastruktuuria ja lainsäädäntöä.

Hermeneuttista metodia soveltaen tarkastelunäkökulma laajenee siten puhtaasti talouden omien teknis-rationaalisten lainalaisuuksien tarkastelusta myös muiden eli yhteiskunnan rakenteellisiin funktionaalisiin toimintaprosesseihin liittyvien lainalaisuuksien analysoimiseen. Sanotusta johtuen tutkimuksen lähdeaineisto sivuaa läntisessä talousteoriassa vallalla olevia markkinaliberalistisesta perinteestä ammentavia ajattelumalleja vain pääpiirteittäin. Lähdeaineiston valinnassa painottuvat sitä vastoin sellaiset teoreettiset selittämismallit, joiden argumentaatioaineisto mahdollistaa yhteiskunnallisen ja taloudellisen toiminnan tarkastelemisen totuttua syvällisempiä ja moraalifilosofisesti perustellumpia käsitelmäärittelyjä hyödyntäen. Tässä tarkoituksessa lähdeaineiston valinnassa on huomioitu lähtökohta, jonka mukaan teleologisten ja instrumentalistisen toimintamallien sijaan tarkastelun

---

<sup>40</sup> Ks. Tuori 1988a, 9-19 "Länsimainen rationaalisuus" ja sen kehitystä koskeva taulukkokuvaus s:lla 19; Niiniluoto 1984, 36-40, 65-68, 83-86, 100-109; Giddens 1984, yhteiskuntatieteiden ja luonnontieteiden metodisista eroista 381-3 ja sosiologian tieteellisistä sekä metodologisista juurista 359-368. – Myös John Rawls oli kiinnostunut moraalista kysymyksistä yhteiskunnallisen toiminnan tasolla sekä niihin vastaamiseen tarvittavista filosofisista ja uskonnollisista perusteista. Vuoden 1950 paikkeilla Rawls ryhtyi kirjoittamaan kirjaa oikeudenmukaisuudesta, miltä pohjalta julkaisi vuonna 1971 yhteiskuntateoreettisen teoksensa, jolle hän antoi nimeksi "Theory of Justice", suom. Terho Pursiainen 1988. Ks. Mäkinen 2005, 13-19, 85-100, 110-112.

keskiössä ovat normatiivista etiikkaa edustavat taloudellisen toiminnan mallit. Sellaisena teoreettisena ajattelumallina, joissa korostuu puhtaasti markkinataloudellista ja rahalla mitattavaa hyötyä syvällisemmät päämäärät, toimii erityisesti Adam Smithin moraalisesti tulkittu utilitaristinen ajattelu. Smithin kirjallisesta tuotannosta koostuvan lähdeaineiston valintaa ovat ohjanneet erityisesti hänen moraaliteoreettista ajatteluaan edustavat periaatteet ja niitä käsittelevä kirjallinen tuotanto. Erityisesti siitä näkökulmasta, jossa säännön seuraamisesta johtuva velvollisuudentunto on keskeinen moraalista toimintaa ohjaava argumentti. Sen lisäksi Smithin tuotannosta se osuus, jossa tulevat esille hänen antiikin filosofista perintöä luotaavat ajattelumallinsa, erityisesti liittyen Platonin, Aristoteleen ja Zenonin hyveitä koskeviin määritelmiin, tarjoaa arvokasta argumentaatio- ja lähdeaineistoa. Tutkimuksessa tulee korostuneesti esiin myös ne Smithin ajattelun keskiössä olleet näkemykset, joiden mukaan taloudellisen rationaalisuuden, oikeammin 'laskelmoivuuden' rinnalle tuli asettaa 'porvarilliset hyveet'. Näkemykset ovat saaneet leimallisesti vaikutteita erityisesti reformoidusta yhteiskunta- ja talousetiikasta ja vastaavat pitkälti Weberin ja hänen ajattelutapansa omaksuneiden yhteiskuntateoreetikoiden talous- ja yhteiskuntaeettisiä näkemyksiä.

Sanotun viitekehysten sisällä taloudellisen toimintafunktion tarkastelu rajautuu sekä metodisesti että lähdeaineiston valinnan osalta koskemaan kahta eri talusteoreettisen koulukunnan edustamaa yhteiskuntanäkemystä. Ensimmäiseksi klassista utilitarismia, ja sen sisällä lähinnä Adam Smithin ja muiden ns. skotlantilaista koulukunnan edustajien eettisesti ja moraalisesti tulkittua utilitaristista ajattelua. Toiseksi lähinnä ns. itävaltalaisen koulukunnan edustamaa moraal- ja arvofilosofista talousajattelua, jonka taustalla on paitsi antiikin yhteiskuntafilosofiset katsomukset, myös smithiläiseen moraalisesti tulkittuun utilitarismiin nojaavat ajattelumallit.

Siltä osin kuin talouden toimintaa tarkastellaan rakennefunktionalistista yhteiskuntanäkemystä edustavassa viitekehyksessä, se tapahtuu metodisesti a) ensinnäkin analysoimalla institutionalistista taloustiedettä edustavia ajattelumalleja ja b) toiseksi hyvinvoinnin taloustiedettä edustavaa talusteoreettisia ajatteluja. Neoklassisen talousajattelun mukaisesti oli pitkään vallalla käsitys, että talouden toiminnalle välttämätön sosiaalinen todellisuus oli jotain sellaista, joka oli vain olemassa, ulkoapäin annettuna ja ilman, että sen toiminnalla nähtiin olevan vuorovaikutussuhteita puhtaiden taloudessa vallitsevien lainalaisuuksien kanssa. Vasta institutionalistisen teorianmuodostuksen mukana käsitys taloudellisen toimintafunktion kytkeytymisestä elimellisesti muuhun yhteiskunnalliseen todellisuuteen alkoi vallata alaa. Talous alettiin nähdä rakenteellisesta aspektista käsin eli osana muuta sosio-kulttuurista

todellisuutta. Tämän ajattelutavan myötä myös yhteisöllisyyden etiikka alkoi saada jalansijaa taloustieteellisessä teorianmuodostuksessa.<sup>41</sup>

Toisaalta myös hyvinvoinnin taloustieteen edustajien kritiikin kärki, erityisesti intialaissyntyisen Nobel-palkitun taloustieteilijän Amartya Senin muotoilemana, kohdistuu nimenomaan niihin yhteiskunta- ja talouspoliittisiin näkemyksiin, joissa a) yksinomaan taloudellinen hyvinvointi nähdään ainoana tavoittelemisen arvoisena hyvinvoinnin muotona sekä b) joissa hyvinvointi ja hyöty samaistetaan keskenään. Liiketoimintaa ja laajemmin koko taloudellisen järjestelmän toimintaa määrittävät makrotason yhteiskunnalliset funktiot on sidottu taloudellista hyötyä, rahan arvoa sekä rahajärjestelmän toimivuutta, liiketoiminnan kannattavuutta tai yrittäjyyttä laajasti käsitettynä koskeviin epiteetteihin. Tällä yhteiskunnallisella makrotasolla taloudellisen toiminnan funktiot on kiteytettävissä lähinnä toimivaan markkinatalousjärjestelmään, jonka päämääränä on rahana eli yhteiskunnallisena arvona mitattavissa oleva taloudellinen hyvinvointi. Hyvinvoinnin taloustiedettä luotaava lähdeaineisto koostuu keskeisesti Amartya Senin teorianmuodostuksesta erityisesti siltä osin kuin Senin ajattelumalleissa korostuu eettisten teorioiden rooli hyvinvoinnin taloustieteen tulkitsemisessa.

Senin mukaan taloustieteen etäännyminen etiikasta on köyhdyttänyt juuri hyvinvoinnin taloustiedettä, joka on vain jatkanut utilitarismin perintöä määrittelemällä hyvinvoinnin yksilöllistä hyötyfunktioita sekä itsekästä käyttäytymistä edustavasta näkökulmasta. Erityisesti itävaltalaisen koulukunnan ajattelu sekä varsinkin sen nimekkäimmän edustajan Hayekin näkemykset tarjoavat arvokasta argumentaatioaineistoa tämän päivän moraalieettiselle talousajattelulle, sillä itävaltalaisen koulukunnan teorianmuodostus edustaa selkeästi yhteiskunta- ja moraalifilosofista ajattelumallia modernin yhteiskunnan tasolla. Heidän mallinaan ovat toimineet paitsi antiikin filosofien, ennen kaikkea Aristoteleen ajattelu, mutta sen lisäksi erityisesti skotlantilaista koulukuntaa edustaneiden valistusteoreetikoiden, varsinkin Adam Smithin ja David Humen ajattelu. Hayekin valikoitumista lähdeaineistoksi puoltaa toisaalta myös hänen 1970-luvulta alkaen jatkunut teorianmuodostuksensa, jossa päähuomio on kohdistunut juuri tieteen- ja yhteiskuntafilosofisiin kysymyksiin. Länsimaisen tieteen piirissä vallinneesta yleisestä positivistista tieteenihannetta palvovasta suuntauksesta huolimatta Hayek on pyrkinyt pitämään yllä moraalisisista näkemyksistä ammentavaa filosofista keskustelua yhteiskunnalliseen ja taloudelliseen toimintaan vaikuttavista peruskysymyksistä.

---

<sup>41</sup> Veblen 1968, ks. s:t 1-16, "Introduction" by Carlton C. Qualey; Parsons 1979, 36-45; Mills 1982, 30-36; Weber 1993, 55-58, 63-66, 115-6; Käsler 1988, 1-23, 211-216; Weber 1966, 223-24; Hietaniemi 1998, 47-51.

Hayekilaisten ajattelutapojen valikoitumista tämän tutkimuksen lähdeaineistoksi puoltavat juuri hänen näkemyksensä moraalifilosofisten kysymyksenasettelujen merkityksestä yhteiskunnallisessa keskustelussa, eivät niinkään hänen poliittis-ideologiset kannanottonsa yhteiskunnallisiin kysymyksiin. Taloudellisen toiminnan moraalialue luotaavalle keskustelulle on yhä enemmän tarvetta niin nykypäivän taloudellista toimintaa analysoitaessa kuin sitä koskevassa yhteiskunnallisessa päätöksenteossakin, täysin riippumatta siitä, millaisia yhteiskuntapoliittisia painoituksia tai ideologisia taustavaikuttimia sen yhteydessä esiintyy. Juuri Hayek on pitänyt moraalisten kysymysten ja taloudellisen toiminnan välillä vallitsevia vuorovaikutteisia suhteita esillä enemmän kuin kukaan muu moderni taloustieteen teoreetikko.

Hayekin tuotannon valikoitumista lähdeaineistoksi puoltaa myös hänen historianäkemyksensä, joka on pitkälti samanlainen kuin Jürgen Habermasin ja tämän ajattelutavat omaksuneiden yhteiskuntateoreetikoiden. Toisin sanoen myös Hayek näkee historian kulun evolutionistisena, jonka mukaan ihmisen ja luonnon, kulttuurin ja historian erilaiset kehitysvaiheet ovat vähitellen irtaantuneet ja etäännyneet toisistaan. Hayekin määritelmän mukaan eri elämänpiirit ovat erkaantuneet tavallaan dualistisesti siten, että henki ja materia, rationaalinen ja ei-rationaalinen todellisuus ovat etäännyneet historiallisen ja kulttuurisen kehityksen myötä toisistaan Tästä näkökulmasta Hayekin ajattelu saa vastaavuutta myös Parsonsien edustamasta normatiivisesta funktionalismista, samoin kuin Weberin kulttuurisesti orientoituneesta historianäkemyksestä.

Toisaalta myös 1900-luvun ehkä johtavimman taloustieteilijän John Maynard Keynesin Keynesin ajattelu on alkanut saada uutta relevanssia modernissa taloustieteellisessä keskustelussa, sillä perinteiset klassisen taloustieteen opit eivät ole onnistuneet selittämään enempää 1930-luvun suurta lamakautta kuin nykyisiä matalasuhdanteitakaan. Joissakin puheenvuoroissa Keynesiä onkin alettu pitää jopa Adam Smithin kaltaisena moraalifilosofina. On katsottu, että molempien taloustieteilijöiden pohdintojen keskiössä ovat olleet 'hyvän elämän edellytyksiin' liittyvät kysymykset, josta näkökulmasta taloudellisella toimintafunktiolla on yhteisöllisen elämän kokonaisuuden kannalta vain 'välineellinen arvo'. Keynesiläisyys perinteisessä mielessä on liitetty täystyöllisyyden edellytyksiä, kokonaiskysyntää sekä rahoitusmarkkinoiden vakauttamista koskeviin kysymyksiin, mutta hänen ajattelumalleillaan on alkanut olla jälleen painoarvoa myös nykyisessä maailmassa, jossa kaivataan uudenlaista makrotaloudellista ajattelua yhteiskunnallisen ja taloudellisen vakauden aikaansaamiseksi. Keynesin ajattelua luotaavan lähdeaineiston sekä hänen jälkeensä vallalle päässeän institutionalistista teorianmuodostusta käsittelevän lähdeaineiston tehtävänä tutkimuksessa on tuoda esiin niitä kriittisiä näkemyksiä, joita liian kapea-alainen utilitarismin tulkinta oli klas-

sisen talousteorian piirissä jo sinällään synnyttänyt. Jo useissa tämän päivän keskusteluteemoissa on tuotu esiin sellaisia termejä kuin 'merkityksen paluu' ja 'miten talous tukee hyvää elämää' juuri keynesiläisiin ajattelumalleihin liittyen.

Tämä näkökulma on määrännyt lähdeaineiston valintakriteereitä myös siltä osin, kun tutkimustematiikkaa analysoidaan kokoavasti paitsi Amerikan ja läntisen Euroopan, myös globaalin taloudellisen toiminnan tasolla. Modernisaation ja liberaalin markkinatalousajattelun piirissä on jo pitkään noudatettu utilitarismin tulkintaa, jossa on unohdettu klassisen utilitarismin luojien alkuperäiset, vahvasti moraalitaloudellista ajattelutapaa heijastavat intentiot. Erityisesti eurooppalaisesta näkökulmasta tarkasteltuna on tärkeää havaita, että talouspoliittisten keinojen lisäksi Euroopan sisäisen kehityksen sekä sen vakauden ja yhtenäisyyden takeena ovat paitsi unionin toimintaa ohjaavat oikeusvaltion periaatteet, myös se yhtenäinen arvopohja, joka perussopimukseen on kirjattu. Näille molemmille näkökulmille on oltava tilaa myös modernissa talousteoreettisessa ajattelussa, jotta taloudellinen toimintafunktio täyttäisi tehtävänsä, ei ainoastaan suppeasta, sen omaan voitontavoitteluun tähtäävästä näkökulmasta, vaan yhteiskunnan kokonaisedun näkökulmasta. Euroopan yhdentymiskehityksen myötä niin ihmisoikeuksiin kuin uskonnollisiin ja sosiaalis-eettisiin kysymyksiin liittyvät näkökohdat ovat nousseet yhä tärkeämpään asemaan, varsinkin alati voimistuvia Euroopan ulkopuolelta tulevia kulttuurisia ja uskonnollisia vaikutteita vastaan. Tästä näkökulmasta erityisesti uskonnollisten ja kirkollisten kysymysten merkitys on korostunut yleiseurooppalaisen ihmisoikeusmoraalin ja yhtenäisen arvopohjan muodostajana.

## 2 ARVOT JA NORMIT TIETEENFILOSOFISENA KÄSITTEENÄ SEKÄ INSTITUTIONALISOITUNEINA MÄÄREINÄ

### 2.1 Arvot tieteellisessä ja yhteiskunnallisessa selittämisessä

#### 2.1.1 *Kontekstuaalinen tarkastelutapa yhteiskunnallisessa selittämisessä*

Yhteiskunta ja inhimillinen kulttuuri kaikkineen eivät ole vain ekologisen ympäristön ja luonnonolosuhteiden muovaavan kehitysprosessin tulosta, vaan ennen kaikkea vuosituhantisen kulttuurisen ja tavoitehakuisen sosiaalisen toiminnan tulosta. Yhteisöllinen toiminta rakentuu ja kehittyy kulttuuristen komponenttien kautta ja koostuu erilaisista elementeistä ja aspekteista, jotka ovat jatkuvassa vuorovaikutteisessa suhteessa paitsi toistensa kanssa, myös suhteessa yksilöön. Tosi-Asia, että ihmisyhteisöt ja yhteiskunnat ovat jatkuvan muutoksen alaisia, on saanut niin yhteiskuntatieteilijät, sosiologit, taloustieteilijät, oikeustieteilijät kuin historioitsijatkin suuntautumaan niiden taustatekijöiden ja kehitysprosessien systemaattiseen analysoimiseen, jotka noihin muutoksiin ovat aikojen kuluessa vaikuttaneet. Tieteen tasolla tarkasteltuna yhteiskuntaa ja koko inhimillistä kulttuuria onkin pyrittävä lähestymään kontekstuaalisesti eli yhteisöllisenä ja sosiaalisena toimintana, joka tapahtuu intentionaalisesti luodussa ja toimintatavoitteiltaan institutionalisoituneessa ympäristössä. Yhteiskunnan sosiaalinen, oikeudellinen, hallinnollinen ja poliittinen järjestelmä ovat yhteenkietoutuneita elämismaailman kanssa. Myöskään taloudelliset resurssit ja niitä koskeva päätöksenteko eivät redusoidu sosiaalisessa tyhjiössä, vaan vaativat tuekseen sosiaalisen hyväksynnän sekä integroitumisen elämismaailmaan.

Koska yhteisöllinen elämä on jatkuvassa muutoksen ja kehityksen tilassa, sen toimintaa määrittävien lainalaisuuksien todentaminen ja testaaminen ei käy samalla tavalla päinsä kuin luonnontieteellisten lainalaisuuksien. Inhimillistä ja yhteiskunnallista todellisuutta koskevassa tutkimuksessa kausaalisten selitysmallien käyttäminen on ongelmallista, sillä menneisyyden tapahtumia ei ole mahdollista rekonstruoida täsmällisiksi empiirisin metodein havainnoitaviksi väitelauseiksi. Historian kulkua ja siinä vaikuttavia lainalaisuuksia ei voida aukottomasti selittää yksin kausaalisia selitysmalleja soveltamalla, mutta myöskään tulevaisuuden tapahtumia ei ole mahdollista ennustaa yksin menneisyyden tapahtumista saatujen havaintojen perusteella. Kontekstuaalinen tarkastelutapa merkitsee yhteisöllisen ja sosiaalisen toiminnan ymmärtämistä erilaisten järjestäytymismuotojen ja säännönmukaisuuksien määrittämänä kokonaisuutena, jonka kehittymiseen ovat vai-

kuttaneet paitsi historialliset ja kulttuuriset olosuhteet, myös yhteisöllistä ja sosiaalista toimintaa ohjaavat reaalitekijät eli poliittiset, taloudelliset, maantieteelliset ja sosiaaliset olosuhteet. Useat, erityisesti rakenne-funktionalistista yhteiskuntateoriaa edustavat ajattelijat, ovat lähestyneet sosiaalisia ja yhteiskunnallisia ongelmia ja muutosprosesseja nimenomaan tästä näkökulmasta. Yhteiskuntakokonaisuuden tarkasteleminen rakenne-funktionaalissa viitekehyksessä merkitsee yhteisöllisen toiminnan hahmottamista rakenteellisena järjestelmänä, joka koostuu erilaisten alajärjestelmien muotoutumisesta ja eriytymisestä sekä niiden välisestä vuorovaikutuksesta ja rajojenhallinnasta.

Funktionalistinen käsitys inhimillisestä ja yhteiskunnallisesta toiminnasta sisältää ajatuksen maailmasta ja todellisuudesta rakenteena, joka koostuu useista erilaisista osafunktioista sekä niiden välillä vallitsevista differentiaalisista riippuvuus- ja vuorovaikutussuhteista. Nämä yhteiskunnallisen kokonaisrakenteen ja sosiaalisten järjestelmien sisältämät vuorovaikutussuhteet ovat alttiita muutoksille, jotka tapahtuvat hitaasti ja etenevät historiallisena jatkumona kehitysvaiheesta toiseen. Tämä näkökulma mahdollistaa sanottujen muutos- ja kehitysprosessien kuvaamisen tietyllä tavalla yleispätevien ja kausaalisia lainalaisuuksia sisältävien selitysmallien avulla. Yhteiskunnallista toimintaa koskevassa selittämisessä joudutaan näin ollen ottamaan aina huomioon kahdella tasolla vaikuttavia tekijöitä: toisaalta yleispäteviä ja rakenteellisia-kausaalisten lainalaisuuksien sitomia elementtejä ja toisaalta yksilöllisiä, individuaalisen valinnan sekä intentionaalisten tekijöiden aikaansaamia rakenteiden muuttumista heijastavia elementtejä. Tämä yhteiskunnallisen toiminnan universaalin yleispätevyyden ja toisaalta inhimillistä käyttäytymistä leimaavan individualistisen ainutkertaisuuden yhteensovittaminen on paitsi yhteiskunnallista tutkimusta yleisesti, myös tätä tutkimusta erityisesti leimaava ominaispiirre.<sup>42</sup>

Yhteiskunnalliset rakenteet pitävät sisällään paitsi suhteellisen muuttumattomia ja stabiileja, myös jatkuvan muutoksen alaisia osia. Yhteiskuntatieteellistä tutkimusta onkin alettu suuntaamaan niiden taustatekijöiden ja kehitysprosessien systemaattiseen analysoimiseen, jotka ovat noihin muutosprosesseihin aikojen kuluessa vaikuttaneet. Samalla kun sekä maantieteellisesti että yhteiskunnallisesti ihmisten liikkuvuus ja sosiaalinen kasautuminen ovat lisääntyneet sekä vuorovaikutus ja tiedonsaanti nopeutuneet, ovat myös erilaiset yhteisölliset toiminnot eriytyneet

---

<sup>42</sup> Merton 1968, 27-30 kappale 'Humanistic and Scientific Aspects of Sociology' sekä s:t 35-38 kappale 'The Functions of Classical Theory'. Woldring 1986, 124-130 kappale 'The Sociology of Culture'. Ks. myös Wells 1970, 1-40: Wells käsittelee teoksessaan yhteiskunnallista kokonaisprosessia taloudellisten, oikeudellisten, poliittisten, sosiaalisten sekä taidetta ja uskontoa edustavien instituutioiden näkökulmasta, ja erityisesti niiden välillä vallitsevien integraatio-suhteiden kautta.



yhdestä kokonaisesta toimintaprosessista omiksi eriytyneiksi toimintalohkoikseen ja institutionalisoituneiksi alajärjestelmikseen. Samoin ihmisyhteisöjen kulttuurinen ja henkinen normiperusta on käynyt läpi muutoksia traditiosidonnaisista, uskonnollisista ja myyttisperäisistä käyttäytymismalleista kohti moniarvoistunutta ja rationalisoitunutta normiperustaa. Yhteiskunnallisen todellisuuden tarkasteleminen sen toimintaa määrittävistä lainalaisuuksista ja intentionaalista vuorovaikutussuhteista käsin mahdollistaa myös aatteellisten ja henkisiin ajattelutapoihin liittyvien tekijöiden huomioimisen yhteisöllistä toimintaa ja elämismailmaa ohjeistavina normatiivisina elementteinä.<sup>43</sup>

Sosiaalisten yhteisöjen tekniset toimintanormit, oikeudelliset käyttäytymissäännöt, arvoperusteiset moraalinnormit sekä yhteisöllistä elämää ohjaavat sosiaaliset normit ovat historian kuluessa alkaneet eriytyä yhdestä yhteisestä katsomusperustasta ja institutionalisoituneet omiksi funktionaaliksi saarekkeikseen. Kontekstuaalisesta näkökulmasta tarkasteltuna yhteiskunnan voikin katsoa koostuvan yksilöistä, yksilöiden sosiaalisista rooleista ja asemista, erilaisista sosiaalisista ryhmistä sekä instituutioista, joiden yksittäiset osatekijät ovat jatkuvassa vuorovaikutus- ja kontingenssisuhteessa keskenään ja joiden muodostama kokonaisuus on enemmän kuin vain sen muodostavien yksilöllisten osiensa summa. Yksilöllisesti tarkastellen ihminen on paitsi sosiaalinen toimija, aina myös osa biologista ympäristöään ja siten luonnon kausaalilakien alainen. Yhteiskuntatieteellisessä tutkimuksessa joudutaan soveltamaan näin ollen myös kausaalisia selitysmalleja eli tutkittaviin kohteisiin liittyvien olosuhteiden ja taustaoletusten sekä ennen kaikkea niihin liittyvien syiden selvittämistä mahdollisimman yksityiskohtaisen kuvaamisen avulla. Kausaalisessa selittämisessä tutkimusintressinä on tapahtumien analysointi niiden seurauksista käsin, jolloin tutkittavasta kohteesta pyritään tekemään empiirisiä havaintoja, laatimaan kuvauksia, antamaan selityksiä sekä ylipäätään kuvaamaan kohdetta mahdollisimman aukottomien ja tarkkojen analyysien avulla. Kausaalisia selitysmalleja käyttävät tieteet onkin niiden soveltamisen metodien perusteella jaettavissa kolmeen ryhmään eli kokeellisia menetelmiä, havaintomenetelmiä ja tulkintamenetelmiä soveltaviin tieteisiin. Kokeellinen menetelmä on tunnusomaista luonnontieteille ja havainto- sekä tulkintamenetelmät yhteiskuntatieteille. Humanistisissa tieteissä keskeisenä metodina ovat tekosten, toiminnan sekä niitä kuvaavien teorioiden, kirjallisesti muistiinmerkittyjen tekstien ja kielitieteellisten havaintojen perusteella tehtävät tulkinnat ja se on vallitse-

---

<sup>43</sup> Martindale 1974, 38-46, 195-205; Wells 1970, 1-2; Turner 1992, 12-16; Parsons 1966a, 19-33, 50-58, 69-88; Parsons 1979 18-36; Parsons 1960 56-58, 273-9; Habermas 1983, 113-126; Habermas 1987, 10-12, 26-31, 44-47, 68-78, 113-126; Durkheim 1990, 211-2, 239-240; Devereux 1961, 51-52; Merton 1968, 27-30. Ks. Giddens 1984, 359-368 sosiologista tutkimusta määrittävistä metodisista lähtökohdista.

va menetelmä ylipäättään ihmisen luomaa kulttuuria tutkivissa tieteissä, mukaan luettuina historia- ja uskontotieteet.<sup>44</sup>

Yksinomaan kausaalisten selittämismallien soveltaminen on parhaimmillaankin vaarassa johtaa maailman näkemiseen deterministisenä kokonaisuutena, jossa kaikki tapahtumat ovat selitettävissä välttämättömien syy- ja seuraussuhteiden avulla. Kun tarkastelun kohteena on yhteiskunnallinen todellisuus, jota lähestytään inhimillisen toiminnan näkökulmasta, ei kuitenkaan riitä, että yksilö mielletään yksin biologiseksi, omassa ekologisessa ympäristössään analysoitavaksi tutkimuskohteeksi. Inhimilliselle toiminnalle on ominaista, että yksilö on kykenevä tiedostamaan luonnon kausaaliteettilakeihin liittyvät rajoitukset, ottamaan ne intentionaalisesti huomioon ja jopa vapautumaan niistä. Sen lisäksi inhimillinen ja yhteiskunnallinen elämä on jatkuvassa muutoksen ja kehityksen tilassa, mikä tekee kausaalisten selitysmallien käyttämisen yhteiskuntatieteellisessä tutkimuksessa ongelmalliseksi. Inhimillistä ja yhteisöllistä todellisuutta määrittävien lainalaisuuksien todentaminen ja testaaminen ei käy päinsä samalla tavoin kuin luonnon lainalaisuuksien. Kuten todettu, historian kulkua ja menneisyyden tapahtumia ei voida rekonstruoida täsmällisen empiirisen havainnoinnin kohteeksi, mutta myöskään tulevaisuuden tapahtumia ei voida täydellisesti ennustaa menneisyyden tai siitä havainnoimalla saatujen johtopäätösten perusteella.<sup>45</sup>

Näitä monitahoisia muutosprosesseja analysoiva yhteiskuntatieteellinen tutkimus on vastaavasti käynyt läpi erilaisia kehitysvaiheita aina 1800-luvun historiallisista

---

<sup>44</sup> Giddens 1994, 381-3 yhteiskuntatieteiden ja luonnontieteiden metodisista eroista. Niiniluoto 1983, 312-6: Niiniluodon mielestä luonnontieteellinen 'yleistävä' tutkimusmenetelmä on 'arvovapaa', mutta humanistisia tieteitä edustava historiallinen menetelmä perustuu 'arvosuhteeseen', jossa tutkija valikoi tutkimuskohteeseen vain olennaiset asiat eli joutuu suorittamaan 'ymmärtävää tulkintaa' kohdetta kuvatessaan. Ks. myös Niiniluoto 1984, 36-40, 65-68, 100-9. Popper 1983 ks. 'Chapter III. Theories: 12. Causality, Explanation, and the Deduction of Predictions's:t 59-62 sekä '16. Thoretical Systems' s:t 71-77. Wilhelm Dilthey (1833-1922) erottelee luonnontieteet ja ns. hengentieteet toisistaan juuri tämän kausaalisen selittämisen perusteella. Luonnossa vallitsevaa mekaanista järjestystä on mahdollista tutkia yleisten kausaalilakeiden avulla, mutta ihmisen tahtoa ja hänen omaehtoisia pyrkimyksiään ilmentävien humanististen ja yhteiskuntatieteiden metodina ei voi olla ulkokohtainen havainnointi ja yleistys.

<sup>45</sup> Sellars 1976, 24-33, 48-58. Sellars tekee eron ns. 'tieteellisen kuvan' ja 'ilmikuvan välillä' kuvatessaan kahta tieteellistä selittämismallia koskien inhimillistä ja yhteisöllistä todellisuutta. 'Tieteellinen kuva' perustuu maailmankuvaan, jossa kaikki todellisuutta koskevat väitteet ovat tieteellisin menetelmin saatuja ja perusteltuja sekä tiedeyhteisön hyväksymiä. 'Ilmikuva' kuvaa todellisuutta toisella tasolla ja se muodostuu niistä intentionaalisista käsityksistä, joita ihmisellä on itsestään maailmassa. Popper 1983, ks. 'Chapter I. A Survey of Some Fundamental Problems's:t 27-48 ja siitä alakappale 8. 'Scientific Objectivity and Subjective Conviction' s:t 44-48. Wells 1970, 33 ja 92: Wells viittaa Thomas Kuhn'iin, joka pääteoksessaan "The Structure of Scientific Revolution" vaatii "puzzle-solving activity" eli taiteellisen aktiivisuuden ja luovuuden kaltaista asennetta myös tieteen tekemisessä, mukaan luettuna aikaisemmin positivistista tutkimuserinnettä edustavat tieteet.

selittämismalleista kohti modernin yhteiskuntatieteen ja sosiologian monimutkaisempia ja moniulotteisempia selittämismalleja. Historiallisten selittämismallien kontekstissa yhteiskunnalliset kehitystekijät pyrittiin palauttamaan erilaisten 'liikevoimien' ohjaamiin perustavanlaatuisiin lainalaisuuksiin. Ranskalaisen sosiologin August Comte'n (1798–1875) mukaan inhimillisen toiminnan ja ajattelun kehittämisestä koskevat historialliset liikevoimat oli mahdollista kuvata kolmivaiheisena kehitysprosessina. Saksalainen Karl Marx (1818–83) näki nämä prosessit enemmänkin yhteiskunnan teknisen kehityksen ja pääomanmuodostuksen sekä luokkataistelujen välisenä vuorovaikutuksena. 1800-luvun klassista sosiologiaa edustavat ajattelijat, heidän joukossaan ranskalainen Emile Durkheim (1858–1917) ja saksalainen Max Weber (1864–1920) puolestaan katsoivat yhteiskunnallisen ja sosiaalisen kehityksen sisältävän huomattavasti monimutkaisempia ja monitahoisempia historiallisia kehitysprosesseja. He kuvasivat niitä eräänlaisena evoluutiona, joka sai vaikutteita biologisista ja inhimillistä käyttäytymistä koskevista kehitysteorioista.<sup>46</sup>

1900-luvulle tultaessa yhteiskuntatieteellinen ja sosiologinen tutkimus alkoi suhtautua näihin muutosprosesseihin entistä laajemmasta ja kokonaisvaltaisemmasta näkökulmasta. Teoreettisessa kentässä sosiaalisten muutosten käsitettä pyrittiin lähestymään yhteiskunnallisista rakenteista ja sosiaalisten järjestelmien funktionaalisesta toiminnasta käsin. Tämä lähestymistapa näki yhteiskunnallisen toiminnan erilaisista järjestelmistä ja toimintakomponenteista muodostuvana rakenteellisenä kokonaisuutena, jota määrittävät tietyt säännönmukaiset lainalaisuudet. Latinankielisestä 'structura' -sanasta peräisin oleva käsite sisältää ajatuksen rakenteesta, joka muodostuu tietyllä tavalla toisiinsa yhteydessä olevista osista ja alajärjestelmistä. Osien järjestämistapa määrää kokonaisuuden luonteen ja vasta kaikki osatekijät yhdessä muodostavat rakenteen, struktuurin. Tämä "struktuuri", jonka osat ovat jatkuvassa vuorovaikutussuhteessa keskenään, on enemmän kuin osiensa summa. Kyseinen rakenteen käsite oli sovellettavissa niin biologisten organismien, inhimillisen käyttäytymisen kuin myös yhteiskunnallisten toimintaprosessien tutkimiseen ja selittämiseen.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> Mills 1982, 30-36; Weber 1993, 55-58, 63-66, 115-6; Käsler 1988, 1-23, 211-216; Weber 1966, 223-24; Hietaniemi 1998, 47-51; Durkheim 1982, 103-109; Parsons 1960, 273-9.

Durkheim 1977, 10-22: ks. erityisesti teoksen suomentajan Seppo Randellin esipuhe, josta käy ilmi Durkheimin pyrkineen kehittämään sekä sosiologista teoriaa että metodiikkaa. Durkheim kohdisti huomionsa juuri yhteiskunnan rakenteellisiin muutoksiin sekä niiden yhteydessä tapahtuneisiin instituutioiden, uskomusten ja tapojen kehitykseen.

<sup>47</sup> Handbook of Contemporary Developments in World Sociology 1975, ed. Raj P. Mohan and Don Martindale s:t 3-7. Martindale 1974, 38-46: ks. erityisesti kappale 'Holistic Approaches to Social Structure', jossa kuvataan kokonaisvaltaista, strukturalistista yhteiskuntanäkemyistä sekä viitataan mm. sitä edustaviin funktionalistista yhteiskuntateoriaa edustaviin Talcott Par-

Sitä mukaa kun positivistista tieteenihannetta noudattavien selittämismallien rajat ovat tämän kehityssuunnan myötä avartuneet, on välittömään havaintoon perustuvan argumentaation rinnalle voitu nostaa perusteluja, jotka eivät verifioidu pelkästään empiirisesti havainnoitaviin väitelauseisiin. Tieteellistä realismia ja erityisesti hermeneuttista tieteenfilosofiaa edustavien ajattelutapojen myötä ovat arvo-filosofiset pohdinnat yhä enenevässä määrin alkaneet nousta esiin puhtaasti yhteiskunnallisten sekä poliittis-ideologisten keskusteluteemojen yhteydessä. Tämän päivän yhteiskunnallisessa todellisuudessa keskustelu arvoista, erityisesti moraaliseen argumentaation nojaavista, onkin saanut jalansijaa perinteistä humanistista ja filosofisesti latautunutta keskustelukulttuuria laajemmalti. Tällaiselle arvofilosofiselle argumentaatiolle on ollut kysyntää varsinkin aikoina, jolloin yleisesti yhteiskunnassa on ollut tarpeen löytää teknis-rationaalista selityksiä syvemmälle luotaavia vastauksia vallitseviin yhteiskunnallisiin ongelmatilanteisiin ja murros-vaiheisiin.<sup>48</sup>

Sosiaalisten yhteisöjen elämälle on jo varhaisesta historiasta alkaen ollut tunnus-omaista omat normatiiviset käyttäytymis- ja toimintasääntönsä, jotka ovat ohjanneet yhteisöön kuuluvien jäsenten elämää. Näitä normatiivisia sääntöjä yhteisön jäsenet ovat pitäneet arvossa ja niiden noudattamista on ryhmän taholta valvottu joko pakottein tai sanktioin. Historian kuluessa ja yhteisöllisen elämän kehittymisen myötä käyttäytymis- ja toimintaohjeet ovat alkaneet eriytyä toisistaan ja muodostua itsenäisiksi toimintasäännöiksi, kuten oikeudellisiksi, sosiaalisiksi ja uskonnollisiksi normeiksi. Tutkimuskokonaisuutta määrittävänä kontekstuaalisena lähtökohtana on käsitys yhteiskunnasta funktionaalisen rakenteena, joka koostuu useita erilaisia tehtäviä hoitavien yhteiskunnallisten osa-alueiden ja toimintalohkojen kokonaisuudesta sekä niiden välillä vallitsevista monentasoisista vuorovaikutussuhteista.<sup>49</sup>

---

sonsiin ja Emile Durkheimiin. Ks. funktionalismin ja strukturalismin käsitteenmäärittelyistä myös Durkheim 1977, 10–12; Giddens 1984, 31–32; Dahrendorf 1969, 15–23; Merton 1968, 73–139; Wells 1970, 24–41; Tuori 1988a, 9–19; Heiskala 1994, 88–93.

<sup>48</sup> Popper 1983, ks. 'Chapter I. A Survey of Some Fundamental Problems's:t 27–48 ja siitä alkappale 8. 'Scientific Objectivity and Subjective Conviction's:t 44–48. Ks. Handbook of Contemporary Developments in World Sociology 1975, 175–7. Ks. myös 'Klassiker des Soziologischen Denkens' ed. Dirk Käsler 1978, 41, 148, 368.

<sup>49</sup> Max Weber vastusti näkemystä "tulkitsevien" ihmistieteiden ja "selittävien" luonnontieteiden erosta, sillä hänen mukaansa tulkinnan tuli olla osa selitystä. Yhteiskuntatieteellisen tutkimuksenkin tuli hyödyntää todennäköisyyksiin perustuvaa kausaalisuusajattelua. Koska toiminnan perusteita käsiteltiin niiden kausaalisina syinä, tulkintaa tarvittiin toimijoiden motivaatioiden ymmärtämisessä. Yhteiskunnallinen toiminta tuli lähtökohtaisesti olettaa päämäärähakuisiksi. Yhteiskunnan historiallinen eriytymiskehitys ja etenkin sen hallinnon modernisoituminen oli Weberin ajattelussa keskeistä. Ks. Weber 1993, 55–58, 63–66, 115–6; Weber 1966, 223–246. Parsons 1979 6–7 ja 73–79. Parsonsien tiedonsosiologisesta ajattelusta ja rakennefunkcionalismista mm. teoksessa "Essays in Sociological Theory" 1966, 69–88 "The Analytical Approach to the Theory of Social Stratification". Merton 1968, 45–53 kappale "Total Systems of Sociological

2.1.2 *Arvoteoreettinen näkökulma todellisuuteen*

Toisin kuin eksaktien tieteiden tutkimuskohteena oleva luonto, inhimillinen ja yhteisöllinen elämä on aina arvostuksiin sidottua. Ihmistä ja ihmisten muodostamia sosiaalisia yhteisöjä koskeva tutkimus on siten tekemisissä paitsi tosiasioiden, väistämättä myös arvojen kanssa. Empiristiseen tiedekäsitykseen perustuva maailmankuva ei yksinään kykene antamaan työkaluja inhimillistä ja yhteisöllistä todellisuutta kokonaisvaltaisesti analysoivalle holistisille selittämismalleille. Tieteellistä empirismiä soveltavan tietoteorian kautta on mahdollista saada kuva siitä, millainen maailman todellisuudessa on, mutta ei vastausta siihen, millainen sen tulisi olla. Tämä voi tapahtua vain arvoteoreettisen lähestymistavan avulla eli menemällä tieteellisen maailmankuvan ulkopuolelle ja ottamalla kantaa moraalisia ja yhteiskunnallisia arvoja koskeviin periaatteellisiin kysymyksiin. Arvoteoreettinen lähestymistapa todellisuuteen sisältää käsityksen eettisiä ja moraalisia valintoja edellyttävistä arvostuksellisista ja normatiivisista elementeistä sekä niiden lisäksi elämäkatsomuksellisen käsityksen ihmisen tehtävästä maailmassa. Moraali on paitsi yksilön sisäiseen todellisuuteen liittyvä määre, aina laadultaan myös sosiaalista ja yhteisöllistä. Institutionalisoituneena määreenä moraalin tehtävä on tuottaa yksilöllistä käyttäytymistä koskevia sääntöjä ja periaatteita, mutta myös sosiaaliseen ympäristöön ja kulttuuriperintöön kuuluvia ihanteita ja päämääriä.<sup>50</sup>

Tässä tutkimuksessa erilaisia moraalisia arvostelmia sisältävä käsitteistö on analysoinnin kohteena lähinnä yhteiskunnan kokonaistoiminnan tasolla, joten moraalila tarkastellaan pitkälti juuri institutionalisoituneena määreenä. Yleisessä kielenkäytössä termit 'eettinen' ja 'moraalinen' merkitsevät synonyymiä sellaisille arvostuksia esittäville käsitteille kuin 'hyvä' ja 'paha', 'oikea' ja 'väärä', 'hyväksyttävä' ja 'paheksuttava' ja niin edelleen. Yhteiskunnan kokonaistoiminnan tasolla moraalin tehtävä on toimia niin yksilöllistä elämää kuin yhteisöllistäkin toimintaa säätelevänä auktorina ja ohjata niitä toivottuihin päämääriin. Moraali, oli kyse sitten yksilöllisestä tai institutionalisoituneesta moraalista, on laadultaan aina sosiaalista eli sellaista, jonka keskuuteen yksilö syntyy ja jonka vaikutuspiirissä hän kasvaa.

---

<sup>50</sup> Theory' Ks. myös s:t 79–82, jossa Merton siteeraa Radcliffe-Brownin funktionalistisiin näkemyksiin perustuvan yhteisyysteoreettisen ajattelumallin suhdetta konfliktiteoreettiseen ajatteluun. Feyerabend 1976, 325–334. Feyerabend torjuu puhtaaseen empirismiin perustuvan tiedekäsityksen ja edellyttää kaikelta objektiiviseksi katsottavalta tieteeltä 'moninaisuutta'. Objektiivinen tieto edellyttää eri vaihtoehtojen testaamista, kehittelyä ja kritikoimista ennen kuin teorian voi katsoa olevan käytännöllisesti hyödyllinen ja faktuaalisesti adekvaatti. Tässä testaamisessa sinänsä ollaan tekemisissä tavallaan metafysisen ilmiön kanssa, samoin kuin siinä, millainen painoarvo millekin koetulokselle annetaan. Vrt. tältä osin Thomas Kuhn'in näkemys, jonka mukaan tieteellisen tutkimuksen taustaan liittyvät lähtökohtaoletukset ja tulkintaprosessit ovat aina jonkin taustayhteisössä omaksutun maailmankatsomuksen ilmausta. Ks. tästä Niiniluoto 1984, 82–87. Ks. myös Winch 1979, 16–26; Aarnio 1983, 16; Aarnio 1978, 28, 38.

Moraali on normatiivista, mitä vastoin käsitteellä “etiikka” on sitä laajempi, objektiivinen ja vähemmän normatiivinen sisältö kuin moraalilla. Kreikankielisestä “ethos” -sanasta (tapa) periytyvällä etiikka-käsitteellä tarkoitetaan moraalialueen tutkivaa tieteenalaa, lähemmin filosofian haaraa, jonka tutkimuskohteena ovat moraaliset kysymykset ja niihin liittyvät arvostukselliset ja normatiiviset elementit erilaisissa ilmenemismuodoissaan. Eettistä ja moraalista käyttäytymistä ohjaavat säännöt ovat luonteeltaan preskriptiivisiä eli niihin liittyy kieltävä tai käskevä elementti, joka saa ilmaisunsa normeissa. Normit ovat toiminta- ja käyttäytymissääntöjä, jotka puolestaan on jaettavissa eri ryhmiin sillä perusteella, millaisia sisäisiä ominaisuuksia niihin liittyy. Etiikka liittyy sellaisten moraaliperiaatteiden etsimiseen, joilla on normatiivinen sisältö ja se onkin jaettavissa erilaisiin ajatussuuntiin sillä perusteella, millaisia normatiivisia sääntöjä tutkimuksen kohteena kulloinkin on eli seurausetiikkaan, velvollisuusetiikkaan, liberaaliin etiikkaan ja hyve-etiikkaan.<sup>51</sup>

Kun arvoja tarkastellaan institutionalisoituneina määreinä ja yhteiskunnan kokonaistoimintaan liittyvinä on tärkeää havaita, että erilaisilla arvokäsitteillä on oma määrittelysisältönsä riippuen siitä, missä merkitysyhteydessä käsitettä sovelletaan. Sellainen yleiskäsite kuin “hyvä” merkitsee hyödyllisyyttä tai käyttökelpoisuutta johonkin tavoiteltavaan, ennalta asetettuun päämäärän pyrittäessä. Kun “hyvän” -käsitettä käytetään erityisesti taloudellisen toiminnan yhteydessä, sen määrittelysisältö liittyy pitkälti 'utilitaarista hyvää' koskevaan käsitteeseen. Samassa yhteydessä termillä 'hedonistinen hyvä' ilmaistaan päämäärää, jonka toivotaan tuottavan yksilöllistä mielihyvää tai hyötyä yksilön näkökulmasta. Utilitarismin käsi-

---

<sup>51</sup> Finnis 1980, moraalien määrittelyistä s:t 23–29, 126 ja etiikan määrittelyistä s:t 23, 128. Popper 1995, luku 2 'Filosofisten ongelmien luonne ja niiden juuret tieteessä' s:t 66–96. Russel 1996, 267–277 Immanuel Kantin käsityksistä moraalilaita: Kantin velvollisuuseettisen käsityksen mukaan inhimillistä tahtoa ohjaavan moraalilain muotona on ns. kategorinen imperatiivi. Kantin käsityksen mukaan moraali on autonomista, jota ei voi ohjata ulkoapäin. Kategoriseen imperatiiviin sisältyy käytännöllinen sisältöperiaate, jonka mukaan jokaista ihmistä tulee kohdella itseisarvon omaavana päämääränä, ei välineenä. Kantin moraalietiikka oli rationaalista ja perustui inhimillisen järjen ja logiikan varaan. Tekojen seurausten arvoa ei tarvinnut punnita, sillä velvollisuus perustui käskyyn, jonka moraalinen ihminen saattoi antaa itselleen. Ks. Popper 1985, 18–22. Ks. myös Airaksinen 1987, 166–177; Finnis 1980, 198–8. Kappale 'Natural Law and Natural Rights' kappale VIII.12, 'An Analysis of Rights; Matindale 1974, 4–10; Niiniluoto 1984, 321–9. Tuomas Akvinolaisen tekemää eroa etiikan ja moraaliteologian välillä: edellinen sisältää luonnollisen järjen avulla saatua eettistä ja moraalista tietoa, jälkimmäinen uskon varassa ilmoitettuja ja tunnettuja eettisiä ja moraalisia totuuksia. Akvinolaisen eettinen ajattelu sisältää Aristoteleelta peräisin olevan käsityksen itse-realisaatiosta eli ihmisen oman luonnollisen olemuksen pyrkimyksestä hyvän toteuttamiseen. Siihen liittyy kuitenkin olennainen aristotelisen ja tomistisen ajattelun välinen ero: siinä missä Aristoteleen ajattelun keskipisteenä on ihmisen oma rationaalisuus, siinä Akvinolainen näkee Jumalan korkeimpana hyvänä 'summum bonum'. Ks. tästä mm. Kirjavainen 1969, 16, 92–97, 101–4. Moraalin ja etiikan määrittelyistä myös Airaksinen 1984, 59–75; Niiniluoto 1984, 321–9.

temäärittelyn ulkopuolella inhimilliseen toimintaan tai ylipäätään ihmisenä olemissen liittyen 'hyvä' voi ilmetä kuitenkin myös puhtaasti moraalisen hyvänä eli hyvänä tekona, oikeana toimintana, motiivina tai tahtona toimia oikein. Yksilöllistä moraalista ilmaiseva "hyvän" käsite, kuten yksilöllinen moraalinen ylipäätään, poikkeaa näin ollen institutionalisoitunutta moraalista ilmaisevasta käsitteestä eli se on ennen kaikkea ihmisen sisäiseen todellisuuteen kuuluva määre. Yksilöllinen moraalinen liittyy käytännön elämän tasolla tapahtuvien valintojen ja toimintamallien konkreettiseen suorittamiseen, jota edustavat käyttäytymisharjoitteet yksilöomaksu yleisimmin sosiaalistumis- ja kasvamisprosessin kautta. Moraali, oli kyse yksilöllisestä tai institutionalisoituneesta moraalista, on näin ollen aina yleistä eli kaikkia sen vaikutuspiiriin kuuluvia yhtäläisesti koskevaa.<sup>52</sup>

Edellä sanotun lisäksi arvojen määrittelysisältö vaihtelee myös sen mukaan, mitä tieteellistä lähestymistapaa moraalista arvostelmia koskevassa analysoinnissa sovelletaan. Tieteenfilosofista lähestymistapaa soveltaen arvoja on näet mahdollista tarkastella paitsi teoreettisesta, myös käytännöllisestä näkökulmasta. Arvokäsitteet, toisin kuin normikäsitteet, eivät esitä mitään tiettyä väitettä, mutta edellyttävät kuitenkin tiettyjä arvon mittareita. Instrumentaaliset ja tekniset arvostuskäsitteet voivat esimerkiksi kertoa, että joku on hyvä johonkin tarkoitukseen tai jossakin toiminnassa. Käytännöllisestä näkökulmasta tapahtuvassa tarkastelussa on keskeistä arvojen ja toiminnan välisen suhteen analysointi ja se voi tapahtua usean eri lähestymistavan avulla. Arvoja voidaan analysoida joko tekojen ja normien välisen suhteen perusteella, jolloin kyseessä on lähinnä deontologian piiriin katsottava lähestymistapa. Deontologiset normikäsitteet ovat luonteeltaan enemmän imperatiivisia ilmaisuja eivätkä tyydy ilmaisemaan ainoastaan arvostuksia. Toisaalta arvoja voidaan tarkastella sen mukaan, millainen merkitys niillä on erilaisissa päätöksentekoprosesseissa, jolloin puhutaan päätös- ja peliteoreettisista

<sup>52</sup> Skubik 1990, moraalista velvoitteista ja moraalin suhteesta lakiin. Ks. kappale III 'Social Morality and Legal Obligation'. Hart 1993, 163-176, kappale 2. 'Moral and Legal Obligation' oikeudesta, joka on aina ihmisten luomaa, inhimillisen tekemisen ja toiminnan tulosta. Oikeustiede vastaa lähinnä juuri kysymykseen, miten asioiden 'pitäisi olla'. Moraali esittää ihmisille erilaisia käyttäytymissääntöjä, normeja joiden mukaan elämme, mutta koska niitä ei voi suoranaisesti tutkia havaintojen kautta, voidaan kyseenalaistaa, kuinka pitkälle niiden tutkiminen on tiedettä. Myös oikeustieteessä kausaalisen selittämisen tulee perustua Aristoteleen syllogismiin eli johdonmukaiseen päättelyyn. Lyons 1993, luku 1. 'The internal morality of law's:t 1-13. Ks. myös luku 4. 'Moral aspects of legal theory's:t 64-102. Moraalin ja oikeuden suhteesta lähinnä oikeuspositivismin näkökulmasta ja amerikkalaisen oikeusfilosofi Ronald Dworkinin kriittisestä asennoitumisesta erityisesti L.A. Hartin edustamaa oikeuspositivismia kohtaan. Dworkinin mukaan oikeuden toimintaa ohjaavat myös arvoperiaatteet, jotka tukevat kansalaisten yksilöllisiä oikeuksia. Pelkkien muodollisten oikeussääntöjen lisäksi on huomioitava myös institutionaalista ja yhteisöllistä hyväksyntää nauttivat kirjoittamattomat oikeusperiaatteet. Hart 1993, 163-176, kappale 2. 'Moral and Legal Obligation'. Kirjavainen 1969, 16-25 ks. sivulla 23 kuvattu taulukko 'Eettinen käsitteistö'.

lähestymistavoista. Arvoja voidaan sen lisäksi tarkastella siitä näkökulmasta, mikä tehtävä niillä on yleisesti kulttuuriseen ja yhteiskunnalliseen toimintaan sisältyvänä rakenteellisenä elementtinä. Tässä tutkimuksessa sovelletaan pääosin viime mainittua lähestymistapaa, jollainen on käytössä useimpien yhteiskuntafilosofisten suuntausten sekä oikeusfilosofian ja erilaisia kulttuurisia näkemyksiä edustavien filosofisten ajattelutapojen piirissä.<sup>53</sup>

Kun arvoja tarkastellaan puhtaasti teoreettisena käsitteenä, päähuomio kohdistuu silloin arvojen olemassaoloon sinänsä, jolloin puhutaan arvojen ontologiasta. Arvojen määrittelyn yhdysvaltalainen tieteenfilosofi Nicholas Rescher (s. 1928- ) aloittaa tarkastelemalla sitä, miten tietyn arvon kannattaminen ilmenee. Se voi tapahtua näkyvän verbaalisen käyttäytymisen tasolla kuten puheessa, tai sitten se voi ilmetä päätöksenteon "sisäisessä puheessa" eli arvonkannattajan tekojen puolustuksena, justifiointina, suosituksina, kritiikkinä ja niin edelleen. Tietty arvo voi ilmetä myös havaittavan toiminnan tasolla eli arvonkannattajan käyttäytymisessä ja toiminnassa sekä hänen motivoituneisuudessaan johonkin asiaan. Kaiken kaikkiaan arvot toimivat Rescherin mukaan kahteen suuntaan, joko hillitsevästi tai innoittavasti. Tietyn arvon takana seisominen motivoi yksilön joko tekemään joitakin asioita tai suorastaan uhraamaan joitakin etujaan arvojensa puolesta, kuten vaikkapa puolustaman isänmaataan, jopa henkensäkin uhalla. Toisaalta jonkin tärkeäksi koetun arvon kannattaminen voi saada yksilön myös pidättäytymään joidenkin sellaisten asioiden tekemisestä, jotka kokevat omien arvojensa vastaiseksi. Sellaisena Rescher mainitsee vaikkapa kieltäytymisen epälojaalista toiminnasta kokiessaan sellaisen oman arvomaailmansa vastaiseksi.<sup>54</sup>

Tämän tutkimuksen näkökulmasta on huomionarvoista, että riippumatta siitä, sovelletaanko tarkastelussa teoreettista vai käytännöllistä lähestymistapaa, kaikille erilaisille arvokäsitteille on löydettävissä yhteinen tieteenfilosofinen perusta. Ja myös riippumatta siitä, että tietoteoreettisesti tarkastellen kullakin arvojen ryhmällä on omat teoreettiset kysymyksenasettelunsa. Kuten edellä on tullut todetuksi, tieteenfilosofisesti määriteltynä erilaisina arvojen ontologisina lajeina voidaan mainita muun muassa eettiset ja moraalista hyvää käsittelevät arvot, taloudelliset arvot, uskonnolliset arvot, esteettiset arvot ja niin edelleen. Arvot kuuluvat itäval-

<sup>53</sup> Teoreettisesta näkökulmasta tapahtuva arvojen tarkastelu kohdistuu arvojen ontologiaan eli olemassaoloon sinänsä, arvoja koskevien lähteiden ja käsitteiden tietoteoreettiseen analysointiin sekä tieteenfilosofisiin kysymyksiin. Niiniluoto 1984, 317; Wiberg 1988, 26–30. Ks. myös Ecklin 1971, 49–51; Aarnio 1978 175; Rescher 1976, 217-9; Rentto 1988, 63–69.

<sup>54</sup> Rescher 1976, 211–214., 233–230: arvojen luokittelusta joko objektin, edun luonteen, tarkoitusten tai arvon kannattajan ja edunsaajan suhteen perusteella. Muina luokitteluin Rescher mainitsee vielä arvon suhteen toisiin arvoihin. Popper 1985, 211-4: tieteenfilosofian demarkatio-ongelmista; metafyyysisistä termeistä, jotka voidaan määritellä empiirisin termein.



talaisyntyisen tieteenfilosofin Karl Raimund Popperin (1902-1994) määritelmän mukaan ns. "*maailma 3:een*", jonka hän sijoittaa kuuluvaksi perinteisten tieteellisten luokitteluprinsiippien ulkopuolelle. Popper, joka lukeutuu Wienin piirin edustajiin ja jota pidetään yhtenä tieteellistä realismia edustavan ajattelutavan luoja, on erottanut toisistaan 1) materiaaliseen tapahtumiseen perustuvan fyysisen maailman sekä 2) inhimilliseen tajuntaan ja ajatteluun perustuvan mentaalisen maailman toisistaan. Popperin tieteellinen päättely on ulottanut vaikutuksensa erityisesti analyyttisen tieteenfilosofian kehittymiseen ja mahdollistanut myös arvofilosofisen argumentaation tieteellisessä tutkimuksessa, ja, kuten jäljempänä tullaan toteamaan, myös yhteiskuntatieteellisessä tutkimuksessa.<sup>55</sup>

Maailma 3 koostuu ihmismielen ja ihmisyyhteisöjen tuottamista aikaansaannoksista, joihin kuuluvat muun muassa abstraktit entiteetit kuten tieteelliset väittämät, teorit ja tutkimustulokset, mutta myös kulttuurisen ja sosiaalisen todellisuuden luonnolliset aikaansaannokset. Niiden lisäksi maailma 3:een kuuluvat ihmismielen taiteelliset tuotteet kuten taideteokset, kirjallisuus, kertomukset, myytit ja muut kielellisesti aikaansaadut tuotokset. Yhteiskunnallisen tutkimuksen näkökulmasta erityisesti sosiaalisten instituutioiden lukeutuminen maailma 3:een on huomionarvoista, sillä positivistista tieteenihannetta noudattavan ajattelutavan mukaan sosiaalista todellisuutta ja yhteiskunnallisia instituutioita koskevan todellisuuden on katsottu kuuluvan materiaalisen maailman eli Popperin *maailma 1*:ksi nimeämään ulottuvuuteen. Popperin maailmojen välisiä suhteita voidaan tulkita siten, että *maailma 1* edustaa materialistista maailmaa, ja *maailmat 2 ja 3* ovat sen evolutionaarisia tuotteita.<sup>56</sup>

<sup>55</sup> Popper 1983 (1959), 44–48, 71–77, 126–130; Popper 1985, 179–181, 211–214. Wienin piiri oli 1920–40 lukujen yksi merkittävimmistä tieteenfilosofisista koulukunnista, vaikkakin koulukunnan muodostaman piirin kokoonpanosta, kollektiivisista päämääristä tai filosofian tehtävistä on esitetty useita erilaisia tulkintoja. Ks. tältä osin Juha Mannisen artikkeli "Uuden filosofisen liikkeen ja sen manifestin synty" teoksessa 'Wienin piiri' toim. Ilkka Niiniluoto & Heikki J. Koskinen 2002, s:t 27–110. Ryhmän tieteellistä ohjelmaa alettiin kutsua loogiseksi empirismiksi eli loogiseksi uuspositivismiksi, joka kannatti tieteellistä maailmankuvaa. Suomessa Wienin piirin ajattelutavan omaksuneista filosofiista mainittakoon mm. Eino Kaila ja Georg Henrik von Wright. Ks. mt. Ilkka Niiniluodon artikkeli "Wienin piiri tutkimuksen kohteena" s:t 9–25. Niiniluoto toteaa Popperin etäännyneen alkuperäisestä ns. Schlick'in piirin ajattelusta ja esiintyneen loogisen positivismin kriittikkona, myöhemmin jopa koko ajattelutavan "surmaajana". Ks. myös Haaparanta 2002, 129–133.

<sup>56</sup> Popper 1995, 228–238. Popper kuvailee tieteellisten teorioiden kykyä kuvata todellisuutta akselilla "totuudenkaltaisuus versus todennäköisyys". Popper ilmaisee oman käsityksensä näin: "Hyväksymme siis sen, että tieteen päämäärä on totuuden eli tosien teorioiden etsiminen. Kuitenkin korostamme myös, että *totuus ei ole ainoa tieteen päämäärä*. Haluamme enemmän kuin totuuden. Etsimme *mielenkiintoista totuutta* - totuutta, joka on vaikea saada esille. Ja luonnontieteissä (toisin kuin matematiikassa) etsimme totuutta, jolla on korkean selitysvoinan aste, mikä edellyttää, että kyseessä ontologisesti epätodennäköinen totuus" (s. 229–230). Ks. Niiniluoto 1995, s:t vii–xv.

Maailmat 2 ja 3 eivät voisi olla olemassa ilman maailma 1:tä, mutta ne ovat saavuttaneet sillä tavoin itsenäisen aseman, että ne voivat olla vastavuoroisessa suhteessa maailma 1:n kanssa. Tämä, erityisesti arvofilosofisin argumentein tulkittavissa oleva ulottuvuus pitää sisällään inhimillisen ajattelun ja mielen tuottamat objektiiviset väitteet. Jos jokin arvojärjestelmä on tullut yhteiskunnassa yksimielisesti hyväksytyksi, tieteen avulla voidaan selvittää, mitkä maailmassa vallitsevat tosiasiat ovat arvokkaita ja mitkä eivät ole. Peli- ja päätösteorian avulla on mahdollista analysoida sitä, miten arvoista ja uskumuksista voidaan johtaa toimintaa ohjaavia normeja praktisen päättelyn avulla.<sup>57</sup>

Amerikkalainen tieteenfilosofi Wilfrid Sellars (1912-1989) on analysoinut erilaisen tieteenfilosofisten käsitteiden ja niistä johdettujen teoreettisten mallien kykyä kuvata todellisuutta seuraavasti: Sellars erottelee kaksi erilaista tapaa todellisuuden kuvaamiseen eli luokittelee toiset teoriat kategoriaan, jotka perustuvat a) *tieteelliseen kuvaan* ja toiset kategoriaan, jotka edustavat b) *ilmikuvaa*. Tieteellinen kuva perustuu maailmankuvaan, jossa kaikki todellisuutta koskevat väitteet on hankittu tieteellisin menetelmin eli analysoimalla havaittavia ja empiirisiin menetelmin todennettavia väitelauseita. Tieteellinen kuva kuvaa ihmistä maailmassa yhtä monin kuvin kuin on ihmistä tutkivia tieteitäkin. Ilmikuva puolestaan kuvaa niin ikään ihmistä maailmassa, mutta toisella tasolla ja erilaisin menetelmin. Ilmikuva muodostuu myös tieteellisen teorian tasolla siitä kuvasta, joka ihmisellä on itsestään subjektiivisen kokemuksen kautta. Sellarsin sanoin ilmikuva "muodostaa viitekehysten, jonka puitteissa ihminen tuli tietoiseksi itsestään ihmisenä maailmassa".<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> Popper 1985 (1956), 5-8 131–146; Popper 1983 (1959) 27–48. Popperin ajattelu edustaa ns. tieteellistä realismia, jota hän on tuonut esiin 1956 julkaisemassaan teoksessa "Realism and the Aim of Science". Ks. mm. kappale "Metaphysics: sense or nonsense?" s:t 194–216. Popperin mukaan tekoa voidaan sanoa rationaaliseksi tai tarkoituksenmukaiseksi vain suhteessa johonkin päämäärään. Ihmisten poliittisten tekojen päämäärä voi olla valtion lakien parantaminen siten, että yhteiskunnan rakenne muuttuu toiseksi. Teot ovat rationaalisia ainoastaan, jos määrittelemme aikomiemme muutosten lopulliset päämäärät. Popperin näkemykset ns. tieteellisestä realismista on omaksunut Suomessa ainakin Ilkka Niiniluoto. Niiniluoto 1984, 319–328: Niiniluodon määritelmä arvoista on seuraavanlainen: "ne eivät ole fyysisiä objekteja tai tapahtumia. eivät ihmisestä riippumattomia ikuisia "platonisia" ideoita, eivätkä myöskään ihmisen mielessä olevia ideoita tai tunteita, vaan ne kuuluvat esimerkiksi lukujen, käsitejärjestelmien, ominaisuuksien, propositioiden ja eräiden kulttuuriesineiden kanssa siihen todellisuuden piiriin, jota Karl Popper on kutsunut maailma 3:ksi."

<sup>58</sup> Ks. Sellars 1976, 30–42, 48–58. Sellarsin ajattelu edustaa analyyttistä tieteenfilosofiaa. Ks. myös Niiniluoto 1984, 328. Popper 1995, 63–65 tieteellistä selittämistä koskevista ongelmista ks. luku "Tieteellinen selitys on tietämättömän palauttamista tiedettyyn". Myös luonnontieteellisen ja historiallisen selittämisen välisestä erottelusta; ongelmat ovat yhteydessä yleisempiin tieteellistä relativismia ja determinismia koskeviin ongelmiin. Ks. laajemmin luku 2 'Filosofisten ongelmien luonne ja niiden juuret tieteessä, s:t 66–96.

Ahtaasti tulkitun loogisen empirismin mukainen tieteenkäsitys muodostuu ainoastaan erityistieteiden tuloksista, minkä vuoksi moraaliperusteiset tai metafysiset väitteet maailmasta, samoin kuin taide ja eettiset arvolauseet jäävät tieteen piirin ulkopuolelle. Tätä ajattelutapaa edustavien tieteellisten luokitteluprinsiippien ja tieteen tekemistä koskevien klassifikaatioiden valossa filosofian ainoaksi tehtäväksi jää loogisen empirismin mukaisesti vain tieteen kielen ja kieliopin tutkiminen. Puhtaasti loogista empirismiä noudattava *tieteellinen maailmankuva* ei yksinään kykene antamaan työkaluja maailmankatsomuksen rakentamiseksi. Eikä sen vuoksi myöskään luomaan kuvaa maailmasta ja todellisuudesta sellaisena, kuin se kaikki eri ulottuvuudet ja ilmenemismuodot huomioiden esiintyy.<sup>59</sup> Tieteenteorian tasolla juuri arvoilla on merkitystä erityisesti arvioitaessa tutkittavana oleviin kohteisiin liittyviä tiedon lähteitä ja niiden käyttöön liittyviä mahdollisuuksia. Tietoteoreettisessa analysoinnissa arvoilla on tieteenfilosofisesti tarkastellen merkitystä jo käsiteltäessä kysymystä tutkimuksen arvovapaudesta ja ylipäättään tutkimuksen vapaudesta. Tieteen piirissä arvot liittyvät niihin normatiivisiin käyttäytymissäntöihin, jotka ohjaavat eettisesti hyväksyttäviä tiedeinstituution sisäisiä käytäntöjä. Tieteen sisäiset normit ohjaavat tiedeyhteisön jäsenten suorittamaa ja tieteellistä pätevyyttä edellyttävää toimintaa ja tutkimusta. Ulkoisilla normeilla puolestaan on merkitystä suhteessa tiedeyhteisön ulkopuoliseen maailmaan. Vaikka tieteen normisto on historiallisesti muuttuva, ja tieteen piirissä tuotetaan koko ajan uutta materiaalia, sen kehitys ei voi tapahtua kuitenkaan sattumanvaraisesti tai mielivaltaisesti. Myös tieteen piirissä tulee noudattaa tiettyjä oikeutettuja ja legitimoituja moraalisia periaatteita, joita ohjaavat niiden taustalla vaikuttavat arvot ja normatiiviset totuuskäsitykset.<sup>60</sup>

Jotta maailmasta ja siihen liittyvästä olemistodellisuudesta olisi mahdollista luoda mahdollisimman totuudenmukainen ja kokonaisvaltainen käsitys, joudutaan väistämättä menemään tieteellisen maailmankuvan ulkopuolelle ja ottamaan kantaa

---

<sup>59</sup> Popper 1983 (1959) 93–112: teoksessaan "The Logic of Scientific Discovery" Popper tuo esiin näkemyksiään tieteen tekemiseen liittyvistä ongelmista, koskien erityisesti loogista empirismiä. Ks. tästä tarkemmin kappale "Some Structural Components of a Theory of Experience" (Part II) s:t 59-78. Ks. myös Winch 1979, 16–26 ja 30–38; Niiniluoto 1984 83-86. Ks. myös Aarnio 1983, 16, 26-27; Wilenius 1982, 65-68; Aarnio 1977, 28-38. Ks. vielä Niiniluoto, Ilkka artikkeli "Arvauksia ja kumoamisia - sir Karl Popper ja kriittinen rationalismi" s:t vii-xv teoksessa 'Arvauksia ja kumoamisia' suom. Eero Eerola 1995.

<sup>60</sup> Niiniluoto 1991, 38–52 artikkeli 'Tiedeinstituutio ja tutkijan eettiset valinnat' teoksessa 'Tiede ja etiikka', toimittaneet Paavo Löppönen, Pirjo H. Mäkelä ja Reijo Paunio. "Emme voi toimia moraalisesti sattumalta. Moraalinen toiminta edellyttää moraalista harkintaa", kuten Matti Wiberg on teoksessa 'Tiede ja etiikka' 1991, s:lla 225 todennut. Kari Lagerspetz mt. s. 185: "Tieteen ainoana arvona on yleiseen totuuteen pyrkiminen.. 'Totuuden palvelukseen vihkiytyminen' ei ole vain promootiojuhlien korulause, vaan eettinen sitoumus siinä kuin virkavala, sotilasvala, tuomarivala, lääkärinvala tai papiksivihkimys".

myös moraalisia ja yhteiskunnallisia arvoja koskeviin periaatteellisiin ja filosofiin kysymyksiin. Siihen tarvitaan selittämistä, jonka tulee pitää Niiniluodon mukaan sisällään ainakin kolme erilaista elementtiä: a) *tietoteorian* eli käsityksen siitä, miten maailmaa koskevaa tietoa hankitaan ja perustellaan; b) *maailmankuvan* eli tietoteorian kautta hankitun tiedon maailmasta; ja c) *arvoteorian* eli käsityksen hyvästä ja pahasta, oikeasta ja väärästä sekä niiden lisäksi elämäntarkoituksellisen näkemyksen ihmisen tehtävästä maailmassa.<sup>61</sup>

## 2.2 Arvot ja normit institutionalisoituneina määreinä

### 2.2.1 *Arvoista normatiiviseksi käyttäytymissäännöiksi*

Inhimillistä käyttäytymistä ohjaavat säännöt ovat, kuten aiemmin on tullut esiin, jaettavissa erilaisiin ryhmiin sillä perusteella, millaisia ominaisuuksia niihin liittyy eli arvokäsitteisiin, normi- eli deontologisiin käsitteisiin sekä antropologisiin käsitteisiin. Koska tässä tutkimuksessa arvoja tarkastellaan lähinnä yhteiskunnalliseen toimintaan liittyvinä institutionalisoituneina määreinä, analysoinnin kohteina ovat vain kaksi ensiksi mainittua ryhmää, joita kumpaakin tarkastellaan enemmän käytännöllisestä kuin teoreettisesta näkökulmasta. Yhteiskunnallisen kokonaistoiminnan tasolla ja sosio-kulttuurissa vallitsevat arvokäsitykset saavat ulkonaisen ilmaisunsa *normeissa*, jotka osoittavat, millaiset toiminnot ja teot sekä millaiset asiointitilat tai vuorovaikutussuhteet ovat sallittuja tai kiellettyjä, millaiset taas suositeltavia tai käskettyjä. Normeihin liittyy näin ollen aina seurauselementti, joko sanktion tai palkkion muodossa riippuen siitä, onko normia noudatettu vai

---

<sup>61</sup> Ks. Niiniluodon artikkeli ”Wienin piiri tutkimuksen kohteena” s:t 9-26 teoksessa ’Wienin piiri’ toim. Ilkka Niiniluoto & Heikki J. Koskinen, 2002. Ks. erityisesti kappale ’Wienin piirin oppihistoria’ s:t 13–17. Artikkelissaan Niiniluoto analysoi mm. Rudolf Carnapin näkemyksiä loogisen empirismin suhteesta uskantilaisuuteen. Näkemyksen mukaan on olemassa myös kokemuksesta riippumatonta tietoa, jonka mukaan ’empiirinen todellisuus rakentuu intuition ja loogisesti välttämättömien järjen periaatteiden avulla’. (s. 24). Ks. Juha Mannisen artikkeli ’Uuden filosofisen liikkeen ja sen manifestin synty’ mt. s:t 27–128. Erityisesti kappale ’Wienin piirin avoin perintö’ s:t 101-8. Niiniluoto 1984, 87; Popper 1985, 281–301; Popper 1995 (1963), 33–59, 184–201. Popper nimittää filosofiaansa ns. ”kriittiseksi realismiksi”, johon sisältyy ajatus kriittisestä asenteesta tieteelliseen empirismiin ja positivistista tieteenihannetta noudattavaan teorianmuodostukseen. Toisin sanoen pelkkien havaintolauseiden perusteella falsifioitava todellisuus edustaa liian valmiita ja jäykkiä tieteenfilosofisia rakenteita. Popperin oma falsifikationismi pyrkii teorioiden jatkuvaan testaamiseen ja hylkäämiseen, mikä merkitsee pelkkiin havaintolauseisiin perustuvan empiristisen fenomenalisen sekä induktiivisen päättelymenetelmien hylkäämistä.

loukattu. Normit toimivat yhteiskunnassa eräänlaisina *'yhteisen mittapuun standardeina'*, ja muodostavat sellaisen sidoksen, jonka puitteissa kommunikaatio ja yhteiskunnan eri toimintafunktiot voivat toimia. Ewald toteaa normien olevan 'osa yhteisen mittapuun pitkää historiaa', jolla hän tarkoittaa normien tasolla tapahtuvia historiallisia muutosprosesseja. Yhteiskunnan modernisoituminenkin tapahtuu sellaisten muutosten ansiosta, joita sosiaalisissa, poliittisissa ja teknisissä 'mittausvälineissä' eli normien tasolla tapahtuu.<sup>62</sup>

Arvokäsitteet eroavat normikäsitteistä lähtökohdittain jo siinä, että ne edellyttävät aina jonkinasteisia *arvon mittareita* eli tietynlaista asteikkoa, johon pitämistä tai ei-pitämistä verrataan. Sellaiset arvoja sisältävät käsitteet kuin 'hyvä' ja 'paha' tai 'huono' ja 'arvokas' ovat määreitä, jotka vain ilmaisevat inhimillisiä arvostuksia, pitämistä tai ei-pitämistä, mutta eivät esitä mitään tiettyä väitettä. Arvot ja arvostukset ovat muunnelmia samasta pitämisen ja ei-pitämisen teemasta ja ne voivat liittyä hyvin erilaisiin yhteyksiin: instrumentaaliset ja tekniset arvostuskäsitteet voivat kertoa, että jokin on hyvä johonkin tarkoitukseen tai jossakin toiminnassa. Utilitaristiset ja hedonistiset arvot puolestaan ilmaisevat jonkin asian hyödyllisyyttä tai tavoiteltavuutta johonkin päämäärään pyrittäessä. Deontologiset eli normikäsitteet puolestaan eivät tyydy vain ilmaisemaan arvostusta, vaan ne ovat luonteeltaan enemmän imperatiivisia ilmaisuja. Normikäsitteet, sellaiset kuin 'oikea' ja 'väärä', 'velvollisuus', 'pakko', 'oikeus', 'kielto', 'lupa' ilmaisevat kukin käytötapaansa puolesta omaa normityyppiään, joita on mahdollista luokitella usealla eri perusteella: voi olla preskriptiivisiä eli ohjaavia ja määrääviä; deskriptiivisiä eli kuvailevia normityyppisiä; voi olla myös selvästi ilmaistuja normatiivisia sääntöjä; tai vain normatiivisia toimintavälittämättömyyksiä. Normityypit voidaan

---

<sup>62</sup> Skubik 1990, moraalista velvoitteista ja moraalien suhteesta lakiin. Ks. kappale III 'Social Morality and Legal Obligation'. Hart 1993, 163-176, kappale 2. 'Moral and Legal Obligation' oikeudesta, joka on aina ihmisten luomaa, inhimillisen tekemisen ja toiminnan tulosta. Oikeuspositivismi, jota mm. Hans Kelsen edustaa, vastustaa käsitystä luonnonoikeudesta johdettavista oikeusperiaatteista. Siinä missä luonnontieteilijät pyrkivät varmaan tietoon kausaalisuudella, oikeustieteilijät pyrkivät samaan tavoitteeseen loogisen päättelyn avulla. Luonnontieteet vastaavat kysymykseen, miten 'asiat ovat'. Tätä kysyviä tieteenaloja ovat mm. etiikka ja oikeustiede. Oikeustiede vastaa lähinnä juuri kysymykseen, miten asioiden 'pitäisi olla'. Airaksinen 1987, 134-6: arvot liittyvät Airaksisen mukaan toimintaan, sen suunnitteluun, arviointiin päämääriin ja keinoihin - oikeudet ja velvollisuudet, jotka ovat deontologisia käsitteitä, liittyvät etiikassa yhteen arvojen kanssa. Jo Aristoteles erotti toisistaan ensimmäiset substanssit ja toisaalta niiden ominaisuudet. Aristoteleen mukaan olioista voitiin täten erottaa jokin perimmäinen olemuoto ja sen ominaisuudet. Ontologiassa voidaan myös pohtia sellaisia kysymyksiä kuin onko olevainen perimmältään ainetta vai henkeä? Muuan ontologian piiriin kuuluva kysymys käsittelee ihmisten tietoisuutta eli sitä, onko sitä pidettävä erillisenä ruumiista riippumattomana substanssina. Vrt. Aristoteles "Nicomachoksen etiikka" 2005 ja "Politiikka" 1991. Ewald 2003, 72-73; Niiniluoto 1984, 321-9; Ecklin 1971, 47-48; Wiberg 1988, 29-30; Aarnio 1978, 175.

ryhmitellä myös normien keskinäisen luokiteltavuuden perusteella; tai ne voidaan jakaa kolmeen pääryhmään eli moraalinormeihin, juridisiin normeihin ja teknisiin normeihin; tai kahteen ryhmään eli tekemis- ja olemisnormeihin.<sup>63</sup>

Normeja on mahdollista nimittää tavaksi, jolla tietty ryhmä antaa itselleen *yhteisen mittapuun* ilman, että tuota mittapuuta perustellaan millään ulkopuolisella idealla tai objektilla. Modernissa maailmassa normatiivisuutta on mahdollista nimittää 'yhdenvertaisuuden ja yhteisen mittapuun' käytännöksi. Normi on tietty tapa tuottaa yhteinen mittapuu eli *yhteinen arvostelmasääntö*, joka mahdollistaa myös *oikeuden* olemassaolon modernissa yhteiskunnassa. Kuten Ewald toteaa, normi on "tapa järjestää moninaisuuksia, jäsentää niitä, saattaa ne suhteeseen itsensä kanssa puhtaasti itsereferenssin periaatteen mukaisesti". Normin tuottaminen ei siten edellytä mitään suvereenia tahtoa, vaan tekee sen antavasta ryhmästä itsestään suvereenin. Eettiset normit ovat saaneet alkunsa yleisistä arvo- ja moraalifilosofisista käsityksistä ja niiden sanktioina ovat yleisen mielipiteen reaktiot. Sitä vastoin moraaliperusteisten ja uskonnollisten normien taustalla on aina jokin suvereeni tahto, uskonnollinen auktoriteetti tai yliluonnollinen ulottuvuus, jolla on palkitsemisen ja rankaisemisen valta. Kristinuskossa tätä ulottuvuutta edustaa yksiselitteisesti Jumala ja Hänen Raamatussa ilmaisema tahtonsa.<sup>64</sup>

*Oikeusnormit* ovat valtion lainsäädäntöelinten toimesta asetettuja säännöksiä, joihin liittyy julkisen vallankäyttökoneiston täytäntöönpanovallan alla olevia ja laissa säädettyjä sanktioita. Oikeuteen liittyvä yhteiskuntatieteellinen tutkimus tuo kuitenkin esille sen eron, mitä normeilla toisaalta sosiologisena ja toisaalta oikeudellisena käsitteenä tarkoitetaan. Tämä erottelu liittyy pitkälti normien ja tosiasioiden väliseen määrittelyyn: oikeudellisessa tarkastelussa tosiasiat riippuvat normeista ja niitä tarkastellaan normien lävitse, kuten Tuori asian ilmaisee. 'Oikeudellinen totuus' on liitettävissä vain sellaisiin tosiasioihin, joilla on merkitystä normin sisältämän tunnusmerkistön kannalta. Oikeudellinen totuus ei ole, tieteellisestä totuudesta poiketen, kiistettävissä uudella todistusaineistolla, vaan perustuu *res-judicata* -instituutioon eli oikeudellisten ratkaisujen saamaan lainvoimaan.<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Niiniluoto 1984, 315-9; Rescher 1976, 210-215; Wiberg 1988, 26-30. Oikeudellisten normien määrittelysisällöstä ks. Tuori 2007, 26-31; Tuori 2000, 138-146; Ewald 2003, 49-69. Moraalinormeista ks. myös Kirjavainen 1969, 8-10, 92-98, 104-112; Airaksinen 1987, 59-75. Ks. myös julkaisu 'Talous ja arvo', erityisesti osa I "Mikä talous, mikä arvo" s:t 14-92, jossa eri kirjoittajat tarkastelevat arvostuksia taloudelliseen toimintaan liittyen. Saatavissa: <http://docplayer.fi/4173445-Talous-ja-arvo-toim-teppo-eskelinen-ja-suvi-heikkila-sophi-taittoherkko-eskelinen-paperipainoksen-painopaikka-hansaprint-vantaa.html>.

<sup>64</sup> Ewald 2003, 49-69 kappale 5. 'Mitä normi on?'; Kirjavainen 1969, 16, 92-98, 104-112.

<sup>65</sup> Tuori 2007, kappale 'Normit ja tosiasiat' s.t 26-31.

Kun inhimillistä ja yhteisöllistä elämää tarkastellaan *traditiohistoriallisesta* näkökulmasta, voidaan havaita, että hyvin monien normatiivisten sääntöjen määrittelysisältö juontaa juurensa varhaisesta historiasta. Erityisesti arvoperusteisten ja useiden oikeudellisten normien taustalla on löydettävissä käsitelmäärittelyjä, jotka on palautettavissa varhaisinta luonnonoikeudellista ajattelua edustaviin näkemyksiin. Oikeudellisena käsitteenä luonnonoikeudellinen ajattelu tarkoittaa paitsi filosofista, myös oikeudellista oppisuuntaa, ja palautuu historiallisesti jo antiikin Kreikan yhteiskunta- ja oikeusfilosofiaan. Luonnonoikeus oli osa koko luomakunnan kattavaa ikuista ja objektiivista järjestystä ja sen lait ilmensivät ikuista, jumalallista lakia. Luonnonoikeudellisen ajattelutavan mukaan oli siis olemassa ihmisten säätämää lakia ylempi oikeus, joka ohjasi lainsäätäjän ja tuomioistuinten toimintaa ja asetti sille rajat. Sen mukaan oli olemassa tietynlaisen *oikean oikeuden* ja myös *oikeudenmukaisuuden* standardi, josta poikkeava oikeus puolestaan oli pätemätöntä ja "väärää oikeutta". Traditiohistoriallisesti tarkasteltuna luonnonoikeusfilosofista ajattelua esiintyi paitsi antiikin Kreikassa, myös keskiajalla erityisesti skolastikkojen oikeusajattelussa. Mutta luonnonoikeudelliset ajattelutavat eivät ole vaimentuneet myöskään uudelle ajalle tultaessa, vaan niiden vaikutus on jatkunut sekä rationalistista luonnonoikeusajattelua edustavassa oikeuskäsitteistössä että toisen maailmansodan jälkeisen modernin luonnonoikeusajattelun muodossa.<sup>66</sup>

Käsite absoluuttisesta luonnonoikeudesta piti sisällään ajatuksen muuttumattomasta ihmisluonnosta ja sen myötä yleispätevistä sekä kaikkina aikoina voimassaolevista *luonnollisista moraalinormeista*. Toisenlainen käsitys luonnonoikeudesta lähti siitä ajatuksesta, että kussakin kulttuurissa ja historiallisessa tilanteessa nämä luonnonoikeuteen sisältyvät perusnormit tulee sopeuttaa käsillä olevan tilanteen edellyttämään muotoon. Edellisessä eli *absoluuttisen luonnonoikeuden* käsitteistössä luonnonoikeuden normit on johdettu muuttumattomasta ihmisluonnosta, mutta jälkimmäisessä tämä absoluuttinen tieto on vain peruslähtökohta. Edellistä ajattelumallia puoltavia on nimitetty uusskolastikoiksi ja heidän näemyksenä on saanut runsaasti jalansijaa roomalaiskatolisessa ajattelussa. Muuttumattomat moraalinormit ymmärretään oikeudenmukaisen ja demokraattisen yhteiskuntajärjestyksen peruspilareiksi. Sitä vastoin jälkimmäiset eli *relativistista luonnonoikeusnäkemystä* kannattavat pitävät kuitenkin moraalisia normeja eli luonnonoikeutta muuttuvana käsitteistönä, jota tulee soveltaa ja tulkita kustakin historiallisesta kontekstista käsin. Luonnonoikeudellinen eli moraaliperusteluihin ja pitkälti teologiseen käsitteistöön nojaava oikeuskäsitys vaikutti koko läntisen

---

<sup>66</sup> Siltala 2001, 52–58, 155; Tuori 2000, 8-10; Tuori 2007, 63. Ks. Ylikangas 1983, 126-7.

Euroopan oikeudelliseen ja yhteiskunnalliseen elämään läpi keskiajan aina uudelle ajalle asti.<sup>67</sup>

Keskiajan nimekkäin teologi, dominikaanimunkki Tuomas Akvinolainen (1225-1274) välitti antiikin luonnonoikeudellisen ajattelun keskiajalle yhdistämällä toisiinsa niin teologiset kuin oikeudellisetkin näkemykset inhimillisestä ja yhteisöllisestä elämästä. Aina luonnonoikeudellisesti suuntautuneen oikeusajattelun vaihtamiseen saakka teologiaan sulautunut oikeuskäsitys vaikutti koko läntisen Euroopan yhteiskunnalliseen, oikeudelliseen ja uskonnolliseen elämään. Akvinolaisen mukaan ihmisjärjen käsitettävissä oleva jumalallinen oikeus ei ollut kuitenkaan sama kuin luonnonoikeus: jumalallisen oikeuden muodostivat ihmisten uskonnollista käyttäytymistä ja sielun pelastumista koskevat sisäiset säännöt ja normit. Nämä normit poikkesivat luonnonoikeuden sisältämistä inhimillisistä ja yhteiskunnallista elämää säätelevistä normeista. Jumalallinen oikeus perustui Raamatussa ilmaistuihin totuuksiin sekä "elämän omiin lakeihin", kun sitä vastoin inhimilliseen oikeusjärjestykseen sisältyvät positiivisen oikeuden säännökset tuli saattaa sopusointuun tämän jumalallisen oikeuden kanssa. Ihmisten säätämien positiivisten lakien tehtävänä oli vain selventää ja täsmentää ikuisia muuttumattomia luonnollisia lakeja sekä asettaa niille sisällölliset rajat. Positiivisen lain säännös, joka oli ristiriidassa luonnollisen lain ration (*lex aeterna*) kanssa, oli pätemätön.<sup>68</sup>

Uudella ajalla luonnonoikeudelliset ajattelutavat liittyivät niihin yhteiskunnallisiin ja kulttuurisiin murroksiin, joita siirtyminen keskiajan feodaalisesta yhteiskunnasta kohti modernia ja rationalisoitunutta yhteiskunnallista todellisuutta merkitsi. Nämä siirtymävaiheet pitivät sisällään perustavaa laatua olevia muutoksia niin yhteiskunnallisten ja valtiollisten rakenteiden kuin sosio-kulttuurin ja maailmankuvien tasollakin. Uuden ajan alkupuolella *rationalistista luonnonoikeusajattelua* kannattavat oppineet johtivat luonnonoikeuden velvoittavat periaatteet ihmisen muuttumattomasta luonnosta ihmisjärjen avulla. Modernin positiivisen oikeuden tilanteessa eli lähinnä toisen maailmansodan jälkeen luonnonoikeudellisiä prinssiippejä on sovellettu erityisesti tasolla, joka liittyy *ihmisoikeuksia* ja *kansalaisten perusoikeuksia* edustaviin näkemyksiin useiden maiden perustuslaeissa. On kui-

<sup>67</sup> Luonnonoikeudellisista käsitteistä ks. Finnis 1980, 388–403; Hattenhauer 1992, 110-1, 123-7; Tamm 1991, 246–251, 268-9; Inger 1988, 17, 63–64; Christensen-Göransson 2, 1974, 111-6; Ylikangas 1987, 106; Ylikangas 1983, 93–103, 127.

<sup>68</sup> Weinreb 1987, 55–63: Luonnollinen laki 'natural law' muodostaa linkin Akvinolaisen määrittelemän ikuisen, jumalallista alkuperää olevan lain sekä inhimillisen, positiivisen lain, välillä. Finnis 1980, 365-6, 389-412; Hattenhauer 1992, 284-6; Tamm 1991, 248; Christensen-Göransson I 1974, 435-8. Ks. myös Ylikangas 1987, 59–66; Tuori 2007, 63; Hart 1993, 181-4; Ylikangas 1983, 75–78, 116-9.



tenkin huomattava, että moderniin luonnonoikeuteen sisältyviä moraalisia ja eettisiä periaatteita ei ole mahdollista pitää sillä tavoin justifioituina, että ne olisivat sovellettavissa suoraan oikeudellisten ratkaisujen perusteeksi. Lisäedellytyksenä niiden soveltamiselle tulee olla jonkinasteisen *institutionaalisen tuen* osoittaminen, joko perustuslakiin sisältyvien perusoikeussäännösten tai sitten lainsäätäjän antamien lakien kautta. Tuorin mukaan perusoikeuksia ilmaisevia periaatteita ei tule nähdä vain oikeudellisten toimijoiden toimintaa ohjaavina ratkaisuperusteina, vaan myös oikeuskulttuuriin kuuluvina *yleisinä oikeusperiaatteina*. Niitä voi tässä mielessä verrata *common law* -oikeuteen sisältyviin 'yleistä henkeä' ilmaiseviin periaatteisiin, jotka ohjaavat tuomareiden toimintaa kirjoitetun lain tulkinnassa.<sup>69</sup>

Modernissa läntisessä maailmassa oikeudellisen ajattelun ja sitä ilmaisevien *oikeusnormien* suhde yhteiskunnassa vallitseviin *arvostuksellisiin ja aatteellisiin* katsomuksiin on perimmältään *kahdensuuntainen*. Kulloinkin voimassa olevien oikeusnormien ja niihin liittyvän oikeudellisen ideologian oletetaan vastaavan toisiinsa, sillä kumpaakaan ei ole mahdollista muuttaa ilman lainsäädäntöelinten toimintaa. Sitä vastoin yhteiskunnassa esiintyvät yleiset arvoklausuulit ja normatiiviset perusasennoitumiset, joihin oikeusnormin asettaminen on lain säätämisen hetkellä perustunut, ovat avoimia muutoksille. Ne arvot, jotka ovat uusien oikeusnormin antamisen taustalla, siirtyvät osittain oikeusnormien ideologiseksi sisälöksi ja jäävät osittain edelleen sosiaaliseen sektoriin muokkautumaan tai muuttamaan.<sup>70</sup> Oikeusnormien taustalla vaikuttavia arvoja onkin mahdollista määritellä joko verbaalilla tasolla eli puheen ja kielen välityksellä tai konkreettisella tasolla eli havaittavaan toimintaan liittyvinä. Arvoista puhumisen yhteydessä arvon kannattajiksi kutsutaan henkilöitä, jotka paitsi sitoutuvat tiettyihin arvoihin, myös suorittavat käyttäytymisen tasolla ilmeneviä arvovalintoja. Tämän yksilöllisen ja abstraktin arvopohdiskelun perustana ovat yleisesti hyväksytyt arvot ja normatiivisia arvokäsitteitä heijastelevat ajattelutavat. Konkreettista käyttäytymistä ohjaavan arvostuksen ja totena pitämisen kohteena voi olla vain tietty *arvo-objekti* eli loogisesti ilmaistu ja määritelty perustelu. Näissä kummassakin tapauksessa niiden lisäksi on tunnettava myös "*arvon locus*" eli se päämäärä, johon tuon yksittäi-

---

<sup>69</sup> Tuori 2007, 246-7, 271; Siltala 2001, 52-56. Hart 1993, 189-195 kappale 2. "The minimum content of Natural Law". Hart katsoo luonnonoikeuteen sisältyvän tiettyjä inhimillistä elämää sääteleviä vähimmäisvaatimuksia, joita ilman inhimillinen yhteiselämä ei ole mahdollista. ".without such content laws and morals could not forward the minimum purpose of survival which men have in associating with each other": i) Human vulnerability; ii) Approximate equality; iii) Limited altruism; iv) Limited resources.

<sup>70</sup> Rescher 1976, 217-9; Rentto 1988, 63-69; Airaksinen 1987, 130-6; Ecklin 1971, 49-51; Aarnio 1978, 175; Björne 1986, 175; Letto-Vanamo 1995, 307.

sen arvon tai normatiivisesti määritellyn arvosuuntautumismallin kannattaminen tähtää.<sup>71</sup>

Rescherin mukaan arvoväittämien ja tosiasiaväittämien välille ei voi vetää selvää rajaa. Arvotelesit ovat aina tosiasiallisten faktojen läpikäymisiä, joten ne eivät ole mielipiteitä tai makuasioita, vaan vain joko hyvin tai huonosti perusteltuja väittämiä. Arvojen tulee olla luonteeltaan epäpersoonallisia eli sillä tavalla objektiivisia, että ne eivät ole sidottuja kehenkään tiettyyn henkilöön. Arvojen tulee perustua siihen näkökohtaan, miten elämä tulisi elää ja, miten elämän yleistä laatua parantaa tai mitä ylipäätään pitää sisällään käsite "hyvä elämä".<sup>72</sup> Rescher luokittelee arvot viiteen eri ryhmään eli 1) esinearvoihin, 2) ympäristöön liittyviin arvoihin, 3) yksilöllisiin ja henkilökohtaisiin arvoihin, 4) ryhmäarvoihin sekä 5) yhteiskunnallisiin arvoihin. Kuten aiemmin on todettu, arvoja on mahdollista luokitella myös useilla muilla perusteilla kuten vaikkapa a) arvon objektin, b) jonkin arvoperusteen noudattamisesta saatavan hyödyn tai c) arvokannattajan ja edunsaajan välillä vallitsevan suhteen perusteella.<sup>73</sup>

Edellä esitetystä on pääteltävissä, arvoilla on keskeinen tehtävä paitsi inhimillistä käyttäytymistä koskevassa selittämisessä, myös ihmisten muodostamien yhteisöjen ja kokonaisten yhteiskuntien toimintaa arvioitaessa. Jo Aristoteles esitti saman näkemyksen tarkastellessaan yksilöiden ja valtiollisen elämän olemassaolon tapaa ja teleologisia pyrkimyksiä. Ihmisyksilöiden kohdalla se tarkoitti päämäärien asettamista ja niihin pyrkimistä. Aristoteleen mielestä ihmiselämän suurin päämäärä on hyveellisyys ja onnellisuus. Valtio puolestaan on olemassa yhteisen hyvän vuoksi, ja sen luontainen päämäärä on Aristoteleen mukaan oikeudenmu-

---

<sup>71</sup> Rescher 1976, 217–219. Niiniluoto 1984, 328-9: jos yhteiskunnassa on päästy yksimielisyyteen jostakin arvojärjestelmästä, niin tieteen avulla voidaan selvittää, mitkä maailmassa vallitsevat tosiseikat ovat arvokkaita ja mitkä eivät ole. Jonkin kohteen arvokkaaksi toteaminen edellyttää Niiniluodon mukaan sen ominaisuuksien tuntemista. Tiede sinällään lisää tietoa maailman arvosta sekä inhimillisten tekojen pitkä- tai lyhytaikaisista seurauksista ja samalla se lisää tietoa noiden tekojen "ominaisuuksista" eli arvosta. Ks. vielä Durkheim 1990, 211-2, 239–240; Sellars 1976, 18–20; Pöyhönen 1988, 80–84.

<sup>72</sup> Rescher 1976, 217–219; Rentto 1988, 63–64, 66–69; Niiniluoto 1984, 328-9; von Wright 1976, 114–138: von Wright katsoo yleisen sekularisointikehityksen johtaneen yhteiskunnallisten toimintakäytäntöjen tasolla painopisteen muuttumiseen tekojen ulkoisten ja sisäisten determinanttien välillä. Siinä missä tekojen sisäisillä determinanteilla eli arvoilla, uskonnollisilla ja moraalisisilla normeilla, perinteillä ja hyvien tapojen vaatimuksella oli yhtenäiskulttuurissa maailmassa keskeinen merkitys tekoja ja käyttäytymistä motivoivina tekijöinä, siinä sekularisoituneessa maailmassa tekojen ulkoisten determinanttien merkitys on entisestään lisääntynyt.

<sup>73</sup> Rescher 1976, 223–230; Kirjavainen 1969, 92–98, 104–112; Wiberg 1988, 26–30; Niiniluoto 1984, 315-9; Airaksinen 1987, 59–75; Rescher 1976, 210–215.

kaisuus.<sup>74</sup> Myös kaikkeudella on oma, joskin ihmiselle vaikeasti avautuva, olemassaolontapansa. Samaa ajattelutapaa edustaa myös Rescher, jonka mielestä juuri arvojen edistämä "elämänlaadun" käsite asettaa objektiiviset standardit inhimilliselle toiminnalle ja hyvän elämän sekä hyvinvoinnin käsitteelle, niin yksittäisten ihmisten kuin yhteiskunnallisen kokonaistoiminnankin tasolla. Tässä vuorovaikutteisessa suhteessa Rescher näkee jopa niin pitkälle menevää yhtenevääsyyttä, että hän on havainnut ilmeistä funktionaalista sukulaisuutta tietyn arvon kannattamisen ja inhimillistä käyttäytymistä ohjaavien luonteenpiirteiden välillä. Rescherin mukaan arvot kuuluvat keskeisimpiin inhimillistä toimintaa ja käyttäytymistä ohjaaviin luonteenpiirteisiin ja näin arvoselitykset ovat loogiselta rakenteeltaan läheistä sukua luonteen selityksille.<sup>75</sup>

### 2.2.2 Moraaliset arvostukset ja 'arvoväittämät'

Koska inhimillinen elämä ja koko sosio-kulttuurinen todellisuus ovat moraalisiin arvostuksiin sidottuja, joutuu yhteiskuntatieteellinen tutkija luonnontieteellisestä tutkijasta poiketen suorittamaan aina *ymmärtävää tulkintaa* kohdetta kuvatessaan. Ihmis- ja yhteiskuntatieteitä koskevassa tutkimuksessa ei arvoja ja tosiasioita voi erottaa toisistaan, vaan ne kuuluvat kaikki popperilaisittain tulkittuun abstraktiin "*maailma 3:een*". Niiden muodostama ontologia koostuu teoreettisista symboli- ja informaatiojärjestelmistä kuten kielet, matematiikka, lainsäädäntö, eettis-moraaliset perusasennoitumiset ja normatiiviset käyttäytymissäännöt, mutta myös tieteelliset teoriat ja niitä tuottavat instituutiot, uskonto ja sen edustamat liikkeet sekä sosiaaliset instituutiot. Siitä johtuen juuri humanistinen ja yhteiskuntatieteellinen tutkimus on myös tutkimuskohteensa puolesta *arvoihin sidottu*: ihminen ja

<sup>74</sup> Ks. Knuutilan esipuhe teokseen "Nichomachoksen etiikka" 2005 sekä Uurtimon artikkeli "Käytännön elämä ja kaikkeus Aristoteleella", Filosofinen aikakauslehti 2/97.

<sup>75</sup> Rescher 1976, 237-9: Rescher toteaa, että inhimillinen toiminta pyrkii olemaan omalle lajityypilleen uskollista, joten tämänhetkinen käyttäytyminen mukautuu menneisydessä tehtyjen tekojen malliin. Tämä tarkoittaa käyttäytymisen mukauttamista tiettyyn "ideaalityyppiin", tietyn arvostuksen mukaiseksi toiminnaksi. von Wright 1976, 114-136: tekojen 'sisäisiin determinanteihin' kuuluu intentioita ja episteemisiä asenteita, jotka määräävät eli determinoivat inhimillistä käyttäytymistä. Tekojen 'ulkoiset determinantit' liittyvät käyttäytymisen institutionalisoituneisiin muotoihin: ne ovat sellaisia käyttäytymiseen velvoittavia malleja ja motivaatiomekanismeja, jotka aiheuttavat 'normatiivista painetta'. Tämän normatiivisen paineen aikaansaajina toimivat normit ja säännöt, jotka ohjaavat yhteiskunnallisia toimintakäytäntöjä ja sen jäsenten käyttäytymistä kulloisessakin roolissa ja asemassa. Ks. von Wrightin artikkeli "Wienin piiri - henkilökohtaisia muistoja" teoksessa 'Wienin piiri', toim. Niiniluoto & Koskinen, 2002 s:t 197-202.

ihmisten muodostamat yhteisöt ovat jo luonteensa vuoksi tutkimuskohteita, jotka itsekin omaavat arvostuksia.<sup>76</sup>

Juuri deontologista logiikkaa edustavan argumentaation avulla on mahdollista tehdä normatiivisia ja arvoihin perustuvia päätelmiä, mutta vain sillä edellytyksellä, että normatiivisten lauseiden sisältö on loogisesti ilmeinen ja määriteltävissä. Seuraus-eettisen argumentaation mukaan teon arvo puolestaan määräytyy teon seurauksien mukaan, eikä velvollisuuksista tai vakaumuksista kuten velvollisuus- eli deontologisessa etiikassa. Seurausetiikasta käytetään myös nimitystä teleologinen etiikka, jonka piiriin kuuluvan käsitteistön avulla on määriteltävissä, lisääkö teko yleistä hyvää tai pystyykö sen avulla estämään suuremman pahan syntymisen. Yleisin seurausetiikan muoto on *utilitarismi*, johon liittyvät määrittelysisällöt ovat keskeisessä asemassa erityisesti taloudelliseen toimintaan liittyvinä, kuten aiemmin useassa yhteydessä on jo todettu. Utilitarismissa teon seurauksia arvioidaan niiden tuottaman hyödyn eli 'utiliteetin' perusteella. Hyöty voi tarkoittaa kuitenkin käytännöllisen määrittelysisällön, kuten taloudellisen hyvinvoinnin lisäksi, myös yksilöllistä hyvinvointia, onnellisuutta, mielihyvää tai muuta ihmisille arvokkaaksi koettua asiaa.<sup>77</sup>

Moraaliteorioiden valossa teon luokittelu joko "hyväksi" tai "pahaksi" tulee olla johdettu aina jostakin *moraaliteoriasta* ja perustua tietoiseen *moraaliseen harkintaan*. Toisin sanoen teon tulee olla seurausta joko ihmisten yksityistä tai kaikkien yhteistä hyvää edistävästä perustelusta tai olla johdettu jostakin sellaisesta *objektiiv-*

---

<sup>76</sup> Niiniluoto 1983, 316: Niiniluoto viittaa Rickertiin, jonka mukaan luonnontieteellinen yleis-tävä menetelmä on 'arvovapaa', mutta historiallinen yksilöllistävä menetelmä perustuu 'arvosuhteeseen', jossa tutkija valikoi tutkimuskohteekseen vain olennaiset asiat. Historia- ja kulttuuritieteet ovat näin ollen aina arvoihin sidottuja. Popper 1995, kappale 3 'Kolme näkökulmaa inhimilliseen tietoon' s:t 97–119. Tiede etenee "virheistä oppimalla", mikä näkemys johti Popperin kiistaan mm. Thomas Kuhn'in kanssa. Kuhn'ille totuus ja todellisuus ovat suhteellisia teoreettisiin viitekehyksiin nähden, josta syystä totuudenkaltaisuuden pyrkiminen ei ole edes mielekäästä. Ks. tästä Popperin teos "Conjectures and Refutations" vuodelta 1963, suomennettuna "Arvauksia ja kumoamisia" 1995, suom. Eero Eerola. Siitä erityisesti Ilkka Niiniluodon artikkeli "Arvauksia ja kumoamisia - sir Karl Popper ja kriittinen rationalismi" s:t vii-xv. Niiniluoto 1991 artikkeli 'Tiede, tiedepolitiikka ja tutkimusetiikan ongelmat' s:t 17-37 teoksessa 'Tiede ja etiikka', toim. Paavo Löppönen et. al. 1991. Ks. mt. myös Simo Knuutilan artikkeli 'Tiedeinstituutio ja tutkijan eettiset valinnat' s:t 38–52. Ks. erityisesti kappale 'Mertonilaisen tieteen eetos' s:t 49-51. Knuutila viittaa Robert Mertonin, joka vuonna 1942 muotoili neljä imperatiivia tieteen eetokseen liittyen ja niiden perusteella katsoi, että tieteen "tulee pyrkiä olemaan objektiivinen, puolueeton, autonominen, avoin, julkinen ja kriittinen, jotta 'varmistettu' (certified) tieto kasvaisi". Mertonin ajatusten perusteella Knuutila päätyy toteamaan s:lla 50: "Yliopistoissa tulisi yhä vaalia mahdollisuutta harjoittaa vapaata perustutkimusta, joka on ennakolta sitoutunut ainoastaan aidon tiedon luomisen ja välittämisen intressiin".

<sup>77</sup> Ks. arvojen käsitteellistämistä ja määrittelyä Rescher 1976, 210–215. Niiniluoto 1984, 83–87; Winch 1979, 16–26; Wilenius 1982, 65–68; Wiberg 1988, 32–33; Aarnio 1983, 16; Aarnio 1978, 28, 38; Kirjavainen 1969, 8-10; Airaksinen 1987, 59–75.

*sesta periaatteesta*, jota kohtaan ihmisellä on moraalinen velvoite. Tämänkaltaisia objekteja ovat sellaiset normatiiviset perustelut kuin vallanpitäjien ja instituutioiden tai niiden laatimien säännösten sisältämät tahdonilmaisut, *lait* ja *yleiset inhimilliset periaatteet*. Myös yleisiin inhimillisiin periaatteisiin sisältyvä velvoite ottaa huomioon muiden kansalaisten tai koko ihmiskunnan *yhteinen hyvä* ovat samalla tavoin velvoittavia objektiivisia moraalisia perusteluja. Moraalista ja arvoihin sisältyvistä periaatteista voi kuitenkin tulla *oikeudellisesti sitovia normeja* vain sillä edellytyksellä, että ne saavat oikeuslähteen statuksen eli kun niillä on lainsäädännön tai lainkäytön antama *institutionaalinen tuki*. Yhteisöllisen hyväksynnän olemassaolo ei vielä sinänsä takaa moraaliperiaatteille oikeusnormin tasoista statusta.<sup>78</sup>

Vanhastaan yhtenä keskeisenä moraaliperusteiden lähteenä on pidetty sellaista uskonnollista peruskäsitteistöä, jonka on katsottu ilmaisevan yli-inhimillistä, jumalallista tahtoa. Nämä ajatukset ovat saaneet selkeimmän ilmaisunsa *luonnonoikeudellista* ajattelutapaa edustavassa käsitteistössä, kuten edellä on tullut esiin. Jopa analyyttistä tieteenfilosofiaa edustavat teoreetikot ovat joutuneet katsomaan historiassa taaksepäin pyrkiessään löytämään perusteluja maailman ja todellisuuden kuvaamiselle sellaisena kuin se mahdollisimman totuudenkaltaisena ilmenee. Modernia analyyttistä tieteenfilosofiaa edustava Popper onkin viitannut antiikin Kreikan ajatteluun pyrkiessään etsimään tieteen tekemiselle mahdollisimman rationaalisia ja riittävän moniulotteisia perusteluja. Teoksessaan "*Conjectures and Refutations*" (1963) Popper kuvailee yrityksiään löytää antiikin ajattelusta, kuten Aristoteleen, Platonin ja Sokrateen yhteiskunnallisista ja tieteenfilosofista kirjoituksista, näitä perusteluja. Teoksen suomennetussa laitoksessa "*Arvauksia ja kumoamisia*" (1995), kappaleessa "*Takaisin esisokraatikoihin*" Popper (s. 136) toteaa:

"Kysymykset, joihin esisokraatikot yrittivät vastata, olivat ensisijaisesti kosmologisia, mutta myös tietoteoriaa koskevia kysymyksiä esitettiin. Uskoakseni filosofian täytyy palata kosmologiaan ja yksinkertaiseen tietoteoriaan. On olemassa ainakin yksi filosofinen ongelma, josta kaikki ajattelevat ihmiset ovat kiinnostuneita: kuinka ymmärrämme todellisuuden, jossa elämme, ja kuinka ymmärrämme itsemme (joka on osa todellisuutta) ja todellisuutta koskevan tietomme".<sup>79</sup>

<sup>78</sup> Aarnio 2006, 135–148 kappale "Oikeus ja moraalit". Aarnion mukaan moraalit on immanenttisesti sisäänrakennettu oikeuden *perustaan* ja toisaalta moraalit ja arvot ovat osa justifikaatio-prosessia eli oikeudellista *argumentaatiota*.

<sup>79</sup> Popper 1995, 136–165: Popper kuvailee omaa etsintäänsä ja toteaa myös antiikin ajattelijoiden kysymysten sivunneen tietoteoreettisia ajattelutapoja. Airaksinen 1987, 130–136 arvojen ja arvostusten erosta. Arvoksi Airaksinen luokittelee määreen, johon rationaalinen toiminta tähtää; arvostukseksi taas henkilön oman käsityksen tuosta päämäärästä ja sen ominaisuuksista. Juuri arvovalintojen taustalla olevien tarpeiden, tiedon ja arvostusten punninta suhteessa tavoiteltuihin päämääriin tekee arvoista objektiivisia ja päteviä sekä erottaa ne vain henkilön

Keskiajalla oikeustiede oli läheisessä yhteydessä aikakautensa filosofiseen maailmankuvaan, jota hallitsi uskonnollinen ajattelutapa. Kristinuskoon sisältyvät periaatteet, jotka olivat saaneet ilmaisunsa luonnonoikeudellisessa käsitteistössä, olivat puolestaan perineet vaikutteita antiikin filosofisista tavoista selittää maailmaa. Tämän seurauksena läntisten yhteiskuntien *oikeudellisessa* käsitteistössä paitsi *kristinuskolla*, myös *antiikin oikeusajattelulla* ja erityisesti *roomalaisen oikeuden* sisällöllä, on ollut kauas historiaan ulottuva vaikutus oikeuden käsitettä ja sisältöä ajatellen. Nimenomaan luonnonoikeudelliset käsitykset oikeudesta ja sen alkuperästä vaikuttivat siihen, että oikeusteoriakin pyrki antamaan oikeudelle ja sen luonteelle vastaavanlaisen merkityssisällön. Tämä pyrkimys ilmeni erityisesti ns. postglossaattoreiksi nimitettyjen roomalaista oikeutta selittävien juristien ajattelussa; nämä pyrkivät eräänlaisen *juristien oikeusfilosofian* luomiseen, jossa eettisen oikeudenmukaisuuden idea oli keskeisessä asemassa. "Laki oli vain eettisen oikeudenmukaisuuden käänös".<sup>80</sup>

Kuten edellä on tullut todetuksi, niin *oikeusnormien* kuin muutoin yleisesti velvoittavien normien tulee olla seurausta joko ihmisten *yksityistä* tai *kaikkien yhteistä hyvää* edistävästä perustelusta tai olla johdettu jostakin sellaisesta *objektiivisesta periaatteesta*, jota kohtaan ihmisellä on moraalinen velvoite. Tämänkaltaisia objekteja ovat sellaiset normatiiviset perustelut kuin vallanpitäjien ja instituutioiden tai niiden laatimien säännösten sisältämät tahdonilmaisut, lait ja yleiset inhimilliset periaatteet. Olivat kyseessä sitten oikeudelliset normit tai moraalisiin arvostuksiin perustuvat normatiiviset säännöt, niiden takaa on aina löydettävissä oma norminantajansa eli *normiauktoriteetti*, joka on paitsi asettanut nuo normit myös määrännyt niihin perustuvat sanktiot. Eettiset ja uskonnolliset normit syntyvät sosiaalisten normien tavoin pääasiassa sosiaalisessa sektorissa. Sitä vastoin oikeudelliset normit ja niihin liittyvät sanktiot ovat tietyn valtiosäännön osoittaman valtiollisen elimen asettamia: *oikeusnormit* asetetaan valtion lainsäädäntöelinten toimesta ja ne ovat seurausta poliittisessa sektorissa tapahtuneista päätöksentekoprosesseista. Kansainvälisesti tarkastellen yksittäisten valtioiden toimintaa ohjaaviksi normatiivisiksi säännöiksi on katsottava myös erilaiset *päätöslauseimat* ja *suositukset*, kuten vaikkapa Yhdistyneiden Kansa-

---

ajattelun tiloja ja tuntemuksia ilmaisevista arvostuksista. Ks. myös Wiberg 1988, 29–30; Ecklin 1971, 47–48; Kirjavainen 1969, 92–98, 104–112.

<sup>80</sup> Glossaattorit (1100–1250) ja heitä seuranneet postglossaattorit eli konsiliaattorit olivat käytännön juristeja, tuomareita ja asianajajia, jotka kehittivät roomalaiseen oikeuteen sisältyvää käsitteistöä erityisesti käytännön tarpeita varten. Ehdottomana auktoriteettina toimi 'Corpus Iuris Civilis' ja erityisesti sen Digesta-osa. Glossaattorit kirjoittivat omia käytännönläheisiä selityksiään Digestan mariginaaliin; näitä tulkittamisen ja vertailun kautta aikaansaatuja 'glossia' käytettiin sitten juridisessa argumentoinnissa. Ks. tästä Hattenhauer 1992, 284–6; Strömholm 1989, 146–8; Tamm 1991, 246–251; Klami 1980, 37–47; Ylikangas 1987, 59–66, 106; Ylikangas 1983, 78–79, 127.

kuntien antamat "päätöslauselmat". Senkaltaisilla toimintasuosituksilla ei ole kuitenkaan sopimuksen kaltaista sitovuutta, mutta ne toimivat referenssinä valtioiden toimintaa kansainvälisellä tasolla arvioitaessa.<sup>81</sup>

*Moraalinormien* normiauktoriteettina voivat toimia myös luonnonlait, jotka kuuluvat deskriptiivisten eli kuvailevien normikäsitteiden ryhmään. Kristillisillä ja uskonnollisilla normeilla normiauktoriteettina on Jumala tai muu yli-inhimillistä alkuperää oleva tahto. Tämän luonnonoikeudellista ajattelutapaa edustava käsitys pitää sisälleen ajatuksen, että moraalिनormit ovat alkuperältään jumalallisia. Paitsi tietyn normiauktoriteetin antamia, moraalिनormit voivat olla myös autonomisia eli ihmisen oman järjellisen luonnon kautta saatuja periaatteita. Uskonnollisiin normeihin sisältyvät käyttäytymisohjeet ovat moraalिनormien tavoin autonomisia eli sisäisiä eivätkä, kuten oikeusnormit ulkoisia. Tällä käsitystavalla on pitkä kristillinen perinne, joka juontaa juurensa erityisesti kanoniseen oikeuteen sisältyvistä tomistisista ajattelumuodoille.<sup>82</sup> Niiden luoja dominikaanimunkki Tuomas Akvinolainen edusti luonnonoikeudellista ajattelua, ja korosti myös *oikeuden käsitteen* määrittelyssä ennen kaikkea ihmisen sisäisen asenteen merkitystä tekojen oikeuden- ja lainmukaisuutta määriteltäessä. Akvinolaisen luonnonoikeusajattelussa korostui näin ollen paitsi *yksilön eettinen ja moraalinen vastuu* tekojensa suhteen, erityisesti hänen kristillisen uskonsa sisältö. Aristoteleen tavoin Akvinolainen katsoi, että yhteiskunnan ja valtion

<sup>81</sup> Aristotelisessä etiikassa ilmenee ajatus, jonka mukaan kaiken eettisen asennoitumisen taustalla on pyrkimys samaan, hyvää elämää ja oikeudenmukaisuutta edistävään päämäärään. Ks. lainaus Yrjö Uurtimon artikkelista "Käytännön elämä ja kaikkeus Aristoteleella": 'Nikomakhoksen etiikassa, Poliitikassa ja Metafysiikassa Aristoteles esittää saman kysymyksen: mikä on tarkasteltavan kohteen olemassaolon tapa. Ihmisen kohdalla se on asettaa päämääriä ja pyrkiä niihin. Aristoteleen mielestä ihmiselämän suurin päämäärä on hyveellisyys ja onnellisuus. Valtio on olemassa yhteisen hyvän vuoksi, sen luontainen päämäärä on Aristoteleen mukaan oikeudenmukaisuus. Myös kaikkeudella on oma, joskin ihmiselle vaikeasti avautuva, olemassaolontapansa.' Filosofinen aikakauslehti 2/97. Ewald 2003, 54–55. Ks. myös Ecklin 1971, 47–49; Wiberg 1988, 24–27; Klami 1980, 209–214; Ylikangas 1983, 75–79; Backman 1992, 46–48; Backman viittaa rikosoikeudellisten normien osalta saksalaisen Karl Binding'in normiteoriaan "Die Normen und ihre Übertretung" (1916 alkaen niteet 1–4), jossa erotellaan normit säännöksistä: normit ovat puhtaita imperatiiveja eli käskyjä ja kieltoja, jotka kohdistuvat tekoihin. Normit määrittelevät oikeudenvastaisen teon, rikoslain säännökset rikollisen teon.

<sup>82</sup> Tuomas Akvinolainen tekee eron etiikan ja moraaliteologian välillä: edellinen sisältää luonnollisen järjen avulla saatua eettistä ja moraalista tietoa, jälkimmäinen taas uskon varassa tunnettuja ja ilmoitettuja eettisiä ja moraalisia totuuksia. Akvinolaisen eettinen ajattelu sisältää Aristoteleelta peräisin olevan käsityksen itse-realisaatiosta eli ihmisen oman luonnollisen olemuksen pyrkimyksestä hyvän toteuttamiseen; tähän liittyy kuitenkin olennainen aristotelisen ja tomistisen ajattelun välinen ero: siinä missä Aristoteleen ajattelun keskipisteenä on ihmisen oma rationaalisuus, siinä Akvinolainen näkee Jumalan korkeimpana hyvänä, 'summum bonum'. Ihmisellä on luonnostaan halu nähdä Jumala, mutta koska se ei ole täydellisesti mahdollista vielä tässä elämässä, ihmisen onnellisuus maanpäällä on epätäydellistä. Finnis 1980, 398–403; Leff 1970, 224–231; Weinreb 1987; Tolonen 1984, 136–9, 196–200; 49–63. Ks. myös Alanen 1965, 13; Niiniluoto 1984, 321–9; Allardt & Littunen 1984, 102.

jäsenenä yksilön oli mahdollista tehdä käytännöllistä elämää koskevia päätöksiä ”oman järkensä avulla”.<sup>83</sup>

Tällainen moraalista perusasentoitumisesta kumpuava eettinen käyttäytyminen on luonteeltaan normatiivista eli se perustuu uskonnollisen normiauktoriteetin antamiin ohjeisiin. Kristinuskossa tämä normien välittäminen on lähinnä kristillisen *kirkon deonttinen funktio* ja perustuu kristillisen opin pohjalta nousevaan opetukseen, julistukseen ja lähetystyöhön. Erilaisten teologisten katsomusten ja kehityshistorioiden perusteella kristillinen etiikka on jaettavissa roomalaiskatoliseen etiikkaan eli tomismiin, protestanttiseen etiikkaan, ekumeenisen liikkeen eettisiin kannanottoihin sekä eksistentiaaliseen konteksti- ja situaatioetiikkaan.<sup>84</sup> *Kristillinen etiikka* eroaa muista eettisistä teorioista ennen kaikkea *merkityssuhteittensa* ja *mielekkyyssyhteyksiensä* puolesta. Kristillisessä etiikassa esiintyvän antropologian mukaan inhimillistä elämää ei voida lopullisesti määritellä ottamatta huomioon ihmisen Jumala-suhdetta. Kristillisiä arviointiperusteita ei myöskään voida selittää yksin naturalistisen tiedon varassa, vaan niitä määriteltäessä on otettava huomioon myös ei-naturalistisia arvostuksia, uskomuksia ja edellytyksiä, joiden perimmäisenä kriteerinä ja auktoriteettina toimii Jumala. Näiden *normatiivisten taustaehtojen* noudattaminen johtaa kristillisessä etiikassa *eettisen uudistumisen* vaatimukseen, joka voi toteutua vain sen Jumala-yhteyden nojalla, jonka Jeesus Kristus on ihmiskunnalle ilmoittanut. Ihmisen ja Jumalan välistä suhdetta kuvaa kristillisessä etiikassa selkeimmin termi *'agape'*, joka ilmaisee Jumalan rakastavaa ja arvostavaa asennetta ihmistä kohtaan. Tähän *'agape'* -rakkauteen kuuluu olennaisena osana Jeesuksen auktoritatiivinen status eli hänen eettiset opetuksensa ja periaatteensa, jotka tähtäävät Jumalan avulla saavutettavan eettisen täydellisyyden vaatimukseen. Eettistä täydellisyyttä Jumala ei kuitenkaan vaadi langenneelta ihmissuvulta osallistumatta itse sen

---

<sup>83</sup> Finnis 1980, 398–403. Finnis katsoo Akvinolaisen formuloineen yhden keskeisimmistä teoreettisista periaatteista luonnonoikeuden sisällön määrittelyistä teoksessaan "Summa Theologica". Osassa "Questions" ss. 90–97 Akvinolainen määrittelee luonnollisen oikeuden sanoilla "participatio legis aeternae in rationali creatura". Ks. Leff, 1970, 224–231; Weinreb 1987, 49–63; Kelsen 1967, 416–7. Ks. myös Ylikangas 1983, 93–103.

<sup>84</sup> Roomalaiskatolisesta etiikasta Kirjavainen mainitsee viisi moraalifilosofista periaatetta: 1) itse-realisaatio eli ihmisen pyrkimys hyvään eli oman olemuksensa essentiaalisten piirteiden toteuttamiseen intellektuaalisen järkensä kautta; 2) ihmisen pyrkimys onnellisuuden korkeimpana hyvänä ('summum bonum'), jollainen on vain Jumala; 3) järjen ja tahdon keskeinen merkitys hyvään pyrkimiseen; 4) intellektuaaliset, moraaliset ja teologiset hyveet; 5) luonnollinen moraalilaki. Kirjavainen 1969, 92–98 ja 104–112. Protestanttisen etiikan Kirjavainen jakaa: 1) luterilaisen kirkon ja 2) reformoidun kirkon etiikkaan sekä 3) järki- ja harkintatyyppiin etiikkaan, jonka mukaan ihmisen järkevyys ja eettinen hyvyys on siinä, ettei hän tee tahallaan tekoja, joista tietää seuraavan rangaistuksen. Ks. teologisen etiikan asemasta sosiaalisessa todellisuudessa Max Weber "The Sociology of Religion" 1993, 207–222: kappale XIII 'Religious Ethics, the World Order, and Culture'.



toteuttamiseen, vaan on tehnyt sen mahdolliseksi Poikansa Jeesuksen Kristuksen pelastavan työn ja uhrikuoleman kautta.<sup>85</sup>

Aristoteleen mukaan maailma rakentuu kolmelle yhteen nivoutuvalle perustalle. Lähtökohtana on *yksilön hyveellinen elämä*, ja sitä laajempänä perustana on *oikeudenmukainen yhteisöelämä*. Viimeinen ja kattavin perusta on *kaikkeus*, joka myös Aristoteleen mukaan edustaa ihmisen yläpuolella olevaa todellisuuden ulottuvuutta. Aristoteles aloittaa tarkastelunsa yksilöstä, koska kaikki meistä oppivat tuntemaan maailman eli itsensä, muut ihmiset ja kaiken olevaisuuteen kuuluvan vain oman olemassaolonsa kautta. Kristillisen eettisen ajattelun lähtökohtana on *yksilöllisen ja yhteisen "hyvän"* edistäminen aivan samalla tavoin kuin Aristoteleen ajattelussa. Kristillisen etiikan kolmeksi keskeiseksi periaatteeksi Kirjavainen nimeää oikeamielisyuden, lähimmäisenrakkauden ja anteeksiantamisen. Kukin näistä määreistä on riippuvuussuhteessa toiseensa, josta syystä kristillisen moraalin mukaiset normi- ja arvostuskäsitteet, kuten 'oikea', 'hyvä' tai 'velvollisuus' ovat aina johdettavissa näistä kolmesta pääperiaatteesta. *Kristillisen moraalin* keskeisenä ominaisuutena on kiinnostus toisen ihmisen 'hyvää' kohtaan. Tämä *toisen 'hyvän' edistäminen* perustuu kristillisessä moraalissa paitsi Jumalan käskyyn, myös järkevyy- ja johdonmukaisuusnäkökohdille.<sup>86</sup>

<sup>85</sup> Kirjavainen 1969, 163–174. Ks. myös s:t 174–198. Kirjavainen ryhmittelee kristillisen etiikan sisällölliset periaatteet: 1) kristillinen moraalinen ja luonnollinen järki; 2) kultaisen säännön etiikka (Matt. 7:12); 3) kristillinen lähimmäisenrakkaus; 4) oikeamielisyys ja oikeudenmukaisuus; 5) kristillinen lähimmäisenrakkaus, jossa lähimmäistä pidetään arvokkaampana kuin omaa itseä. Kirjavainen toteaa osuvasti, että "ajatus kristillisestä rakkaudesta sisältää moraalin, mutta moraalilla ei sisällä koko rakkautta". Aristoteles "Nikomakhoksen etiikka" 1989 II kirja 2. luku: 'orthos logos' tarkoittaa Aristoteleen ajattelussa joskus samaa kuin 'fronesis' eli käytännöllinen järki, joskus konkreettista tilannetta koskevaa oikeaa käsitystä ja ainoaa oikeaa toimintatapaa. VI kirjan 12. ja 13. luvuissa Aristoteles käyttää 'fronesis' -termiä merkityksessä 'orthos logos', sillä hänen mielestään pelkät luonteen hyveet eivät pysty johtamaan ihmistä kunkin tilanteen vaatimaan oikeaan käyttäytymiseen, vaan siihen tarvitaan lisäksi käytännöllisen järjen valoa ('fronesis'). Ks. "fronesis" -termin käytöstä Kenny 1978, 2-3: Kenny toteaa "phronesis" -termin käytön osoittavan Aristoteleen saaneen vaikutteita Platonin ajattelusta, sen eettisistä metodeista ja kielenkäytöstä. Erityisesti "Eudemian Ethics" -teoksella Kenny näkee yhtäläisyyksiä Platonin teoksiin 'Laws' ja 'Philebus'. Ks. vielä mt. kappale 7. s:t 161-189: Kenny viittaa Werner Jaegerin Aristoteles -tutkimukseen, jossa todetaan Aristoteleen käyttäneen 'fronesis' -termiä eri teoksissa vaihtelevissa merkityksissä.

<sup>86</sup> Aristoteles "Nikomakhoksen etiikka" 1989 V kirja 7. luku sekä "Selitykset" s:lla 237: kuten hyveiden objektiivinen perusta on ihmisen luonnossa tai olemuksessa, myös lait voivat perustua objektiivisesti luontoon sikäli kuin niiden tarkoitus on edistää hyvää elämää. Luontoon perustuvat lait voivat kuitenkin olosuhteista riippuen saada eri yhteisöissä erilaisen sisällön, vaikka pohjimmiltaan valtion ja ihmisten päämäärä on kaikkialla muuttumattomasti sama. Aristoteleen teos "Politiikka" 1991 kirjat VII ja VIII ihannevaltion tunnusmerkeistä sekä "Selitykset" toim. Juha Sihvola. Kenny 1978, 161-189; Düring 1966, 96, 478-505; Tolonen 1984, 39-55. Aristoteles VII "Nikomakhoksen etiikka" 1989, suom. ja sel. Simo Knuuttila: I kirja 7-26. Aristoteles "Politiikka" 1991, suom. A.M. Anttila, sel. Juha Sihvola "Selitykset" ss. 221–230. Ks. täältä osin myös Uurtimon artikkeli "Käytännön elämä ja kaikkeus Aristoteleella" (Fi-

Luonnonoikeudellisen käsityksen mukaan ihmisellä on luonnollisen järjensä kautta kyky tuntea jokin asia 'oikeaksi' tai 'hyväksi'. Luonnonoikeudellista ajattelua esiintyi jo antiikin Kreikassa, jossa ajateltiin, että valtion ja ihmisten säätämien lakien yläpuolella on olemassa Jumalan säätämä laki ja luonnollinen laki. Mikäli Jumala-käsite suljetaan ulkopuolelle, on olemassa kuitenkin *objektiivisia moraalisia totuuksia*, jotka ovat nähtävissä maailman järjestyksessä ja jotka sitovat luonnollisia ihmisiä oikeuksiin ja velvollisuuksiin. *Luonnollisen lain* ajatukseen sisältyy käsitys moraalien määräyksistä, jotka ovat ikuisesti ja absoluuttisesti tosia. Luonnollisen lain säätämät määräykset eivät ole arvostuksiin sidottuja ohjeita, vaan ne liittyvät pysyviin ja objektiiviseen *oikeuksiin ja velvollisuuksiin*. Yhteiskunnallisella tasolla luonnonoikeudellinen oppifilosofia sisältää näkemyksen, että vain ehdotonta yhteiskunnallista *oikeudenmukaisuutta* toteuttava '*oikea oikeus*' voi velvoittaa niin lainsäätäjiä ja tuomarikuntaa kuin yksittäisiä kansalaisiakin. Myös modernin oikeusajattelun tasolla on katsottu, että luonnonoikeuteen sisältyvän "*terveen järjen mukainen ydinsisältö*" käsittää tietyt yksilöiden ja yhteisöjen elämää normatisoivat *perusarvoihin sisältyvät oikeusohjeet*. Tuori jakaa luonnonoikeudellisen ajattelun toisaalta a) klassiseen luonnonoikeuteen, johon sisältyvät antiikin Kreikan, keskiajan tomistisen ja uuden ajan rationalistisen luonnonoikeuden vaiheet ja b) uuden ajan luonnonoikeuteen, jota voi pitää yhteiskunnallisten ja kulttuuristen murrosten tulkitsijana. Tätä näkemystä edustaa myös oikeuspositivistinen ajattelutapa, kuten yksi sen tunnetuimmista edustajista H.L.A. Hart on todennut. Toisin sanoen luonnonoikeudellisen käsityksen mukaan lainsäätäjä ei voi oikeudellisia normeja antaessaan koskaan sivuuttaa sellaisia *perusarvoja* kuin kansalaisten henkeen, terveyteen, ruumiilliseen koskemattomuuteen, omaisuuden suojaan ja henkilökohtaiseen vapauteen liittyvät *vähimmäissisällöt*.<sup>87</sup>

---

losofinen aikakauslehti 2/97). Uurtimon mukaan Aristoteleen ajattelun perusteet eivät hajota maailmaa, vaan kokoavat sitä yhteen. Uurtimoa siteeraten: "Emme löydäkään Aristoteleen ajattelusta sitä teorian, empirian, etiikan ja eri tiedonalojen hajanaisuutta, joka on tyypillistä nykyiselle filosofiselle ja tieteelliselle ajattelulle. Aristoteleen käytännön filosofiassa on kyse todellisuussuhteen löytämisestä, joka on kiinni oman olemistavan perusteissa. Tämän löytäminen aukaisee tien kokonaisuuden käsittämiseen. Se on myös filosofian päämäärä eli sen ymmärtäminen, miten kaikkeus ja luonto toimivat, ja sen näkeminen, miten itse on osa tätä kaikkeutta. Viisaalle eli täysin hyveelliselle ihmiselle maailma on kokonainen."

<sup>87</sup> Hart 1993, 181–195. Luonnonoikeudellisesta käsitteistöstä myös McCoubrey 1987, 23–32; Weinreb 1987, 30–35; Lindberg 1976, 7–12; Klami 1980, 9–13. Luonnonoikeuteen sisältyvä teleologinen ajattelutapa hallitsi kreikkalaista filosofiaa myös suhteessa lakiin ja oikeuteen; tekoja ei voinut tuomita yksin lain perusteella, vaan tuomitsemisen perusteena tuli olla ennen kaikkea lain päämäärä, telos. Aristoteleelle positiivinen laki merkitsi lähinnä "kainalosauvaa", joka tuki ihmistä matkalla yhteiseen ethokseen. Siltala 2001, 52–64, 154–5; Tuori 2000, 8–10.

2.2.3 *Arvot ja moraaliset arvoväittämät institutionalisoituneina määreinä*

Yhteiskunnan kokonaistoiminnan tasolla eli institutionalisoituneena määreenä moraalin tehtävänä on toimia *yksilöllistä* elämää ja *yhteisön* toimintaa *säätelyvä* *nä auktorina* sekä ohjata niitä tiettyihin moraalisiin päämääriin. *Instituutiona moraalii* pitää sisällään useita erilaisia elementtejä, jotka Kirjavainen jakaa neljään eri ryhmään: 1) institutionalisoinut moraalii sisältää inhimillistä käyttäytymistä koskevia sääntöjä, periaatteita ja perusteluja; 2) moraalii ilmentää erilaisia sosiaaliseen ympäristöön, kulttuuriperintöön tai yksilöllisiin katsomuksiin sisältyviä ihanteita, päämääriä, tottumuksia ja tapoja; 3) moraalii ilmenee ulospäin joko suullisesti ilmaistuina mielipiteinä tai sanktioina tai ei-verbaalisesti ilmaistuina asenteina, tekoina ja toimintana; 4) moraalii on ihmiselämään olennaisesti kuuluva osa-alue, ja se on samalla instituutio, funktio ja näkökulma. Kristillisen moraalikäsitelmän mukaan järki ja rationaalisuus eivät ole moraalisten totuuksien arvioinnissa riittäviä, mutta kylläkin välttämättömiä kriteereitä. Kristinuskoon perustuvan luonnonoikeuskäsityksen mukaan moraalisuuden idea eli *kiinnostus toisen ihmisen hyvään* on luonteeltaan yleinen rationaalinen ominaisuus; tämä kuitenkin vain silloin, kun kyse on jokapäiväiseen elämään kuuluvista moraalista kysymyksistä ja toimintavälittämättömyyksistä. Moraalin varsinainen sisältö ja perusidea on kiinnostus toisen ihmisen hyvään, mutta se on kristillisessä mielessä pätevä vain Jumalan tahdon perusteella.<sup>88</sup>

Oikeussäännösten ja sosiaalisten normien ohella ihmisten välisiä suhteita säätävät näin ollen myös moraalii, uskonnon ja tavan luomat normit. Nämä *moraaliperusteiset normit*, jotka sisältävät arvostuksellisia ja eettisiä käyttäytymisohjeita, ovat sisäisiä eli autonomisia eivätkä oikeusnormien tavoin ulkoisia eli heteronomisia. Uskonnolliset ja moraaliiormit eroavat oikeusnormeista myös sikäli, että niiden noudattamista ei voida vaatia julkisen vallan taholta pakkokeinoin. Vaikka *oikeudellinen järjestelmä* on suljettu systeemi, niin oikeussäännöstenkin voimassaolo edellyttää niiltä *moraalista hyväksyttävyyttä* ollakseen oikeudellisesti päteviä ja omatakseen normatiivista velvoittavuutta. Moraalisten velvoitteiden suhteesta lakiin Skubik viittaa oikeuspositivistit H.L.A. Hartiin, joka on määritellyt moraalii ja lain välisen suhteen 6-kohtaisen jaottelun avulla:

"1. Laws are commands backed by sanctions; 2. There is no necessary connection between law and morals; 3. Conceptual or analytical study of law is: a. possible and worthwhile, b. different from historical or sociological analyses; 4. A legal system is a closed logical system, official of which

<sup>88</sup> Kirjavainen 1969, 8-10. Vrt. Airaksinen 1993, 59-75. Ks. myös Martindale 1974, 4-10.

solely utilize deductive reasoning; 5. Moral judgements cannot be established or defended; 6. Legal validity entails moral obligation."<sup>89</sup>

Niin moraalinormit kuin oikeusnormitkin liittyvät sellaiseen inhimillisen toiminnan ja kielenkäytön muotoon, joka ammentaa *kulttuurisesta esiyymärryksestä*. Kummatkin niistä saavat ilmaisunsa kielellisessä viestinnässä, joka tukeutuu yleiskieleen, mutta kuuluu sisäisesti yhteiseen kulttuuriseen sanastoon. Sekä oikeus että moraalit ovat luonteeltaan *normatiivisia* siten, että ne sisältävät verbaalisesti ilmaistuja käyttäytymisohjeita, jotka liittyvät oikeuksien ja velvollisuuksien sisältöön sekä oikean ja väärän, hyvän ja pahan käsitteisiin. Oikeusnormit on määriteltävissä sekä kansalaisille että viranomaisille osoitetuiksi *käyttäytymisstandardeiksi*, jotka antavat ohjeita siitä, mitä normin kohteen *pitää* (käskynormi) tehdä, mitä *ei saa* (kieltonormi), tai mitä *on lupa* tehdä (salliva tai oikeudellisen toimivallan eli kelpoisuuden perustava normi).<sup>90</sup> Moraalinormit ovat monessa suhteessa rinnastettavissa oikeusnormeihin, sillä nekin liittyvät sellaiseen inhimillisen toiminnan ja kielenkäytön muotoon, joka on a) *preskriptiivistä* eli esimerkiksi kehottavaa tai käskevää, b) *universaalista* eli yleistä, c) *autonomista* eli itsenäistä ja d) *ylivertaista* eli tärkeintä ihmisille.<sup>91</sup>

*Oikeuspositivistisen* käsityksen mukaan oikeus on aina inhimillisen tahdontoiminnan tuotetta ja se vastaa lähinnä kysymykseen, miten asioiden 'pitäisi olla'. Erityisesti Hans Kelsenin edustama oikeuspositivistinen ajattelutapa vastustaa käsitystä luonnonoikeudesta johdettavista oikeusperiaatteista. Sen sijaan *moraaliperusteiden etsiminen* ammentaa sisältönsä sellaisesta *kulttuurisesta esiyymärryksestä*, joka liittyy tieteellisellä tasolla tarkastellen etiikan tehtäväkenttään, ja jossa erityisesti luonnonoikeudesta johdetuilla eettisillä periaatteilla on merkitystä. Luonnonoikeuteen sisältyvät moraaliperiaatteet ovat vanhastaan lähteneet ajatuksesta, että *luonnollinen laki* on *universaali* ja kirjoitettu jokaisen yksilön järjelliseen luontoon. Luotujen olentojen tehtävänä on *elämän* jatkumisesta ja ylläpitämisestä huolehtiminen, samoin kuin koko havaittavan *luomakunnan* kehittäminen ja jalostaminen. Siihen sisältyy myös huolehtiminen *yhteiskunnan* toiminnas-

<sup>89</sup> Moraalisista velvoitteista ja moraalin suhteesta lakiin ks. Daniel W. Skubik "At the Intersection of Legality and Morality, Hartian Law as Natural Law" 1990: kappaleen III 'Social Morality and Legal Obligation' jaksossa III.3.1. eritellään lain ja moraalin väliset suhteet Jeremy Benthamin ja John Austinin ajatteluun perustuen 6-kohtaisen jaottelun kautta. Ks. kristillisestä moraalilaista Kirjavainen 1969, 174-8. Kirjavainen nimittää etiikkaa "moraalia laajemmaksi, objektiivisemmaksi ja vähemmän normatiiviseksi kaksoisveljeksi".

<sup>90</sup> Siltala 2001, 161-2; Aarnio 2006, 107; Tuori 2007, 138-142.

<sup>91</sup> Airaksinen 1987, 62-67; Kirjavainen 1969, 1-10; Alanen 1965, 10-13; Niiniluoto 1984, 321-9; Allardt & Littunen 1984, 102. Ks. oikeudellisten normien osalta myös Hattenhauer 1994, 255-261; Strömholm 1989, 81-87.

ta. Luonnollisen lain periaatteet ovat kaikkina aikoina ja kaikkialla maailmassa yhtä sitovia, mutta niitä tulee soveltaa ja tulkita kussakin kulttuurissa ja kunakin aikakautena siihen sopivalla tavalla. Tällaista luonnonoikeuteen sisältyvien *normien historiallista tulkintaa* soveltava ajattelu eli *relativistinen luonnonoikeus* pitää tärkeänä opetusviran tehtävää normien tulkinnessa ja historiallisessa määrittelyssä. Absoluuttiseen luonnonoikeuteen sisältyvät normit muodostavat sen *ensimmäisen premissin*, jonka perustalta *toinen premissi* on johdettavissa – toisin sanoen se tieto, jota tarvitaan kunkin yhteiskunnallisen ja historiallisen tilanteen vaatiman ratkaisun tekemiseksi<sup>92</sup>.

Uusien *tieteellisten selittämismallien* ja vallalle päässeen positivistis-empiirisen ajattelutavan myötä käsitys luonnonoikeudesta muuttui tavalla, mikä merkitsi muutoksia myös oikeuskäsitteistön määritelmiin. Raamatun arvovaltaan, antiikin filosofiaan sekä kirkollisiin valtiokäsityksiin perustuva luonnonoikeusnäkemys korvautui rationalistisella, samalla kertaa sekä empiirisellä että metafysisellä luonnonoikeudella. Uudet näkemykset valtiosta ja sen tehtävistä sekä ihmisistä kristittyinä ja samalla kertaa yhteiskunnan jäsenenä korvasivat aikaisemman teokraattisen historia- ja yhteiskuntakäsityksen. Tämänäsuuntaisen uskonnollis-oikeudellisen kehityksen taustalla oli *eurooppalaista maailmankuvaa* muuttaneet monet tekijät: uudet maantieteelliset löydöt, luonnontieteiden alalla tapahtunut vallankumouksellinen kehitys, kirjapainotaidon keksiminen sekä viimeisimpänä uskonpuhdistus. Nämä kaikki eri elementit yhdessä olivat vaikuttaneet siihen, että Euroopan uskonnollinen, oikeudellinen ja kulttuurinen yhtenäisyys olivat tulleet tiensä päähän. Tämä *muuttunut yhteiskunta-käsitys* samoin kuin *tieteellinen maailmankuva* heijastivat vaikutuksensa myös kirkollisten ja uskonnollisten tehtävien hahmottamiseen uudesta näkökulmasta. Esivalta ei ollut enää vastuussa jollekin yliluonnolliselle, jumaluutta edustavalle taholle kansalaisten pelastuksesta, vaan uskonnosta tuli ihmisten yksityisasiä. Valtion tehtäväksi jäi vain vastata kirkon ulkonaisesta järjestyksestä sekä turvata sen toimintaedellytykset kussakin valtiossa, mutta uskonnollinen elämä oli muutoin kirkon ja yksilöiden sisäinen asia.<sup>93</sup>

<sup>92</sup> Chadwick 1976, 66–73, 152–9; Christensen-Göransson 2, 1974, 350–3. Finnis 1980, 89–90: Finnis katsoo sillä 398–403 Tuomas Akvinolaisen formuloineen yhden keskeisimmistä teoreettisista periaatteista luonnonoikeuden sisällön määrittelyistä teoksessaan "Summa Theologica" Osassa "Questions" s:t 90–97: Akvinolainen määrittelee luonnollisen oikeuden sanoilla "participatio legis aeternae in rationali creatura". Vrt. Kelsen 1967, 69–71 ja Hart 1993, 195–9, jotka oikeuspositivistina pitävät oikeutta ainoastaan inhimillisen toiminnan tuloksena.

Hart 1993, 163–176, kappale 2. 'Moral and Legal Obligation' oikeudesta, joka on aina ihmisten luomaa, inhimillisen tekemisen ja toiminnan tulosta. Oikeustiede vastaa lähinnä juuri kysymykseen, miten asioiden 'pitäisi olla'. Hirvonen 2011, 20–26.

<sup>93</sup> Hattenhauer 1992, 347–351, 386–392; Strömholm 1989, 14, 221–3; Klami 1980, 88–90; Björne 1986, 40–44. Voluntarismi: tomistisen ja aristotelisen, järkeä ja tietoa korostavan näke-

Modernissa maailmassa valtion ja julkisyhteisön velvollisuutena on kuitenkin taata edellytykset oikeudenmukaisen ja demokraattisen yhteiskunnan toiminnalle, mikä edellyttää *valtiolta aktiivista panosta* myös inhimilliseen ja sosio-kulttuuriseen todellisuuteen liittyvissä kysymyksissä. Tämän ei tarvitse merkitä yksioiden oman vastuun ja päämääräorientaation siirtämistä julkiselle vallalle, vaan *tasapainoisen tehtävän* omaksumista: sekä julkisen vallan, yksilöiden että yhteisöjen välillä tulee vallita hedelmällinen *vuorovaikutussuhde*, mutta niiden sisällä kukin rakennetaso kantaa oman vastuunsa omien velvoitteidensa pohjalta. Kaiken tämän lähestymistavan taustalla on edelleen *käsitys ihmisestä* paitsi yksilöllisenä, myös yhteisöllisenä ja yhteistä hyvää päämäärää edistävänä olentona. Valtiovallan ja julkisyhteisön tulee *tukea* tätä yksilön sitoutuneisuutta yhteisiin päämääriin, mutta ei suinkaan asettaa sille rajoituksia tai esteitä. Jo vanhaan *katoliseen sosiaalioppiin* sisältyvä subsidiaarisuusperiaate perustuu näkemykselle, että *yksilöiden moraalista vastuuntuntoa* tulee kaikin tavoin tukea ja kehittää, mutta ei liiallisin suojaavin toimin latistaa. Sanottu lähtökohta heijastelee vanhastaan katolisen kirkon yhteiskunta-ajattelua, joka on perinteisesti jaettu kolmeen eri kategoriaan ja samalla kolmeen erilaiseen sosiaalieettiseen periaatteeseen eli a) persoonaperiaatteeseen, b) subsidiaarisuusperiaatteeseen ja c) solidaarisuusperiaatteeseen<sup>94</sup>

---

myksen sijaan voluntaristit korostivat Jumalan kaikkivaltiuutta ja tahtoa. Englantilaiset filosofit Roger Bacon (1212–1292) ja Johannes Duns Scotus (n.1270–1308) katsoivat, että luonnonoikeus ja oikeus ylipäättään ovat ilmoitettua oikeutta, ja tuo ilmoitus on annettu yksin Raamatussa. Nominalismi: englantilainen teologi Wilhelm Occamilainen (n. 1290–1349) erotti toisistaan ihmistahdon ja Jumalan tahdon, mikä merkitsi tieteen historiassa tieteellisten ja eieteellisten selittämismallien, järjestelmien ja yli-järjestelmien argumenttien välistä erottelua. Todellisuuden voi muodostaa vain luonnossa havaittujen yksittäisten olioiden kokonaisuus. Myöskään oikeudelliset käsitteet eivät välttämättä seuraa 'asian luonnosta', eivätkä ole etukäteen annettuja. Empirismi: kaikki tieto, joka voidaan saada, on joko yksinomaan tai olennaisilta osiltaan kokemuksesta. Oikeustieteen alalla se johti "indikatiivisen" ja "imperatiivisen" oikeuden erotteluun: edellisen tehtävänä on kuvata lainmukaiset ja lainvastaiset teot, jälkimmäisen tehtävänä vaatia käyttäytymään oikeuden sisältävien sääntöjen mukaisesti. Indikatiivisella oikeudella on puhtaasti rationaalis-teoreettinen sisältö, jonka mukaan oikeus on 'järjellä käsitettyä oikeutta' eli '*lex indicativa*'. Imperatiivisen käsityksen mukaan oikeus ilmenee 'puhtaana tahtona' eli noudattaa siihen sisältyviä normeja. Nominalismista, voluntarismista ja empirismistä ks. McCoubrey 1987, 56-58, 64-65; Christensen-Göransson 2, 1974, 42-46. Ks. myös Finnis 1980, 228 roomalaiseen oikeuteen sisältyvästä käsitteestä 'ius', joka Occamilaisella on saanut sisällön 'ius utendi', mikä poikkeaa kanonistien ja tomistien 'ius' -käsitteestä. Ks. myös Kelsen 1967, 78–86 kappale 18: "Kausalität und Zurechnung; Naturgesetz und Rechtsgesetz" sekä termeistä 'sollen' ja 'sein' oikeuslauseina.

<sup>94</sup> Hattenhauer 1992, 219–225. Hattenhauer viittaa osassa III 'Die Christianisierung des Rechts' s:t 105–127 kristinuskon ja valtion välisistä suhteista sekä apostoli Paavalin että Jeesuksen sanoihin. Jeesuksen ohje on olla 'kuuliainen maalliselle esivallalle' (Matt. 22:15–21) ja Paavali lausuu samansisältöisen ajatuksen roomalaiskirjeen 13 luvun jakeissa 1-7. Nämä ohjeet ovat osaltaan olleet muovaamassa perustaa koko kristilliselle valtiokäsitykselle. Chadwick 1976,

a) *Persoonaperiaate* on koko yhteiskunta- ja sosiaalieettisen ajattelun lähtökohta ja peruseriaate. Yksilön Jumalaan suuntautuminen on paitsi ontologinen, itse olemistodellisuuteen sisältyvä tosiasia, myös yksilön henkilökohtainen moraalinen velvollisuus. Se merkitsee yksilön velvollisuutta omalla tahdollaan ja suuntautuneisuudellaan pyrkiä kohti paitsi omaa pelastustaan, myös itsensä toteuttamista yksilönä ja yhteisön jäsenenä. Näin katolinen sosiaalioppi johtaa ihmisyyksilön oikeudet ja velvollisuudet ihmisluonnosta ja sen luomisjärjestykseen sisältyvästä päämääräorientaatiosta.

b) Yksilöiden ja yhteisöjen välisiä keskinäisiä vuorovaikutussuhteita säätelevät säännöt sisältyvät *subsidiarisuusperiaatteen* piiriin. Katolinen näkemys lähtee siitä, että yhteiskunnallinen elämä jo perusluonteeltaan on subsidiarista eli sellaista, jossa kunkin yksilön omaa vastuuta yhteisen ja yksilöllisen hyvän toteuttamiseen on yhteiskunnan taholta tuettava ensisijaisesti. Poliittisen ja hallinnollisen vallankäytön tulee taata oikeudenmukainen ja kaikkien yhteistä hyvää toteuttava yhteiskunnallinen toimintaprosessi. Se on mahdollista saada aikaan siten, että kullekin yksilölle taataan samanlaiset mahdollisuudet todellisen hyvänsä saavuttamiseen. Valtion ja muiden poliittis-hallinnollisen toimintafunktioiden tehtävät on erotettava niiden alapuolella olevista toimintasektoreista, mutta edelliset on velvoitettava jälkimmäisiä tukevaan ja rakentavaan toimintaan.

c) *Solidaarisuusperiaatteeseen* kuuluvat niin sosiaaliset, poliittiset, taloudelliset kuin kulttuurisetkin elämänalueet – nämä yhdessä muodostavat sen kokonaisjärjestelmän, jonka osat ovat keskinäisessä vuorovaikutussuhteessa toisiinsa nähden. Katolisessa kirkossa jo paavi Johannes Paavali II (1920–2005) on painottanut tämän solidaarisuusperiaatteen velvoitteita nyky maailmassa katsoen, että yhteisöjen solidaariselle vastuulle ja riippuvuudelle on annettava moraalisesti velvoittava merkitys. Tähän solidaarisuuteen kuuluu lähtökohtaisesti kaikkien yhteiskunnan jäsenten tunnustaminen tasavertaisiksi, omaa ontologista olemassaoloaan toteuttaviksi yksilöiksi. Mutta sen lisäksi periaate korostaa kunkin yksilön vastuuta heikommista yhteiskunnan jäsenistä. Yhteiskunnan heikoilla ja köyhillä jäsenillä on puolestaan velvollisuus täyttää velvollisuutensa ja puolustaa oikeuksiaan – sen sijaan, että he kohdistaisivat vihamielistä tai passiivista asennetta yhteiskuntaan. Paavi Johannes Paavali II on korostanut nykyisessä maailmassa erityisesti kaikkien köyhimpien ihmisten keskinäistä solidaarisuutta ja aloitteellisuutta omien olosuhteidensa parantamiseen.<sup>95</sup>

---

32–33, 66–67. Ks. myös Cascoigne 1978, 276–281. Ks. vielä Björne 1986, 26–27 ja Strömholm 1989, 123–4.

<sup>95</sup> Jo keskiajalla uudelleen elpyneen antiikin ja roomalaisen oikeuden tutkimisen myötä myös kreikkalais-roomalaiseen kulttuuriin sisältyvät rationaaliset ainekset heräsivät uudelleen eloon.

Kaikissa sivistyneissä länsi-eurooppalaisissa maissa valtiovalta lainsäädäntönsä kautta tyydyttää niitä intressejä sekä heijastelee niitä *arvoja*, jotka kunakin aikakautena ovat yhteiskunnassa tosiasiallisesti vallalla. Valtiollisen ja oikeudellisen järjestelmän täydellinen “neutraalisuus” arvojen ja uskonnollisten kysymysten ja suhteen on mahdotonta niin kauan kuin kansalaisilla tosiasiallisesti esiintyy uskonnollisia tarpeita. Euroopan yhdentymiskehityksen myötä niin katolisen kirkon kuin evankelistenkin kirkkojen on ollut tärkeää saada näkyviin kirkkojen aseman merkitys yleiseurooppalaisen arvopohjan säilyttäjänä ja ihmisoikeusmoraalin luoja. Sen sisällyttäminen myös EU:n sopimustekstien muotoiluun on ollut välttämätöntä, sillä länsimainen sekä eurooppalainen valtiollinen ja oikeudellinen järjestelmä on kaikkina aikoina joutunut ottamaan huomioon uskonnollisen ja henkisen *arvoperustan*. Tämä johtuu yksinkertaisesti siitä, että kyseinen arvoperusta on kautta historian ollut osa kansalaisten elämää ja yhteiskunnassa vallitsevaa todellisuutta.<sup>96</sup>

## 2.3 Arvosuuntautumismallien institutionalisoituminen sosiaalisessa järjestelmässä

### 2.3.1 *Normatiivisten sääntöjen historiallinen eriytymiskehitys*

Yhteisöllisenä olentona ihminen on varhaisimmasta historiasta alkaen toiminut jatkuvassa *vuorovaikutussuhteessa* yhteisöönensä kuuluvien muiden jäsenten kanssa. Nämä vuorovaikutussuhteet ovat kaikkina aikoina muodostuneet jonkinasteisen sosiaalisen järjestelmän, jonka toimintaa ovat säännelleet yhteisön ja yhdyskunnan laadusta riippumatta erilaiset toimintasäännöt eli normit. *Normit* ovat käyttäytymisohjeita, joiden noudattamista tuetaan yhteisön taholta palkkioin ja valvotaan sanktioin eli pakottein. Mikäli yksilö suostuu normien edellyttämään käyttäytymiseen, hänet palkitaan, mutta mikäli ei suostu, häntä rangaistaan. Tämä näkemys edustaa yleisemminkin hermeneuttis-filosofista ajattelutapaa, jonka mukaan yhteisöllinen elämä, inhimillinen tietoisuus ja sosiaalinen toiminta ylipää-

---

Kristillistä tulkintaa painottavien keskeisin kritiikki kohdistui antiikin luonnonoikeudellisiin käsitteisiin eli etteivät antiikin ajattelijat olleet ottaneet riittävästi huomioon ihmisen hengellistä ulottuvuutta. Kristinuskon tehtäväksi jäi näin ollen luonnonoikeuteen sisältyvien pakanallisten elementtien purkaminen ja luonnonoikeus-ajattelun täydentäminen ottamalla huomioon myös ihmisen sisäinen ulottuvuus, hänen hengellisyytensä ja ajatus ihmissielun ikuisesta olemuksesta. Ks. Christensen-Göransson 2, 1974, 350-3.

<sup>96</sup> Reijonen 2010, 7. Edilex/2010/27. Salminen 1972, 119-134.



tään ovat *historiaan* ja siihen sisältyviin *traditioihin* sidottuja. Yhteiskunnan toimintaan liittyen ja sosiologisesti tarkasteltuna traditio on historiallinen ilmiö, joka on sitoutunut tiettyyn aikaan ja paikkaan ja joka antaa leimansa esimoderneille, traditionaalisille yhteiskunnille. Traditiot sisältävät tietyn tulkinnan maailmasta ja niissä sekoittuvat toisiinsa Giddensin ilmaisevin tavoin "kuvaus ja normi, deskriptio ja preskriptio". Tuorin mukaan traditiot eivät kuitenkaan ole niin paikkaan sidottuja, ettei niissä olisi korostuneesti esillä myös *universaaleja piirteitä*, kuten kristinuskoon ja muihin maailmanuskontoihin sisältyy. Tuorin mielestä näitä uskontoja voi tietyissä mielessä pitää universalismissaan "modernisaation kulttuurisina tienraivaajina ja airuina".<sup>97</sup>

Modernia yhteiskuntaa voi nimittää *jälkitraditionaaliseksi* yhteiskunnaksi, johon sisältyvät traditionaaliset ainekset periytyvät pitkälti *esitraditionaalisten* yhteisöjen *normatiivisista käytännöistä*. Oikeuden näkökulmasta on kuitenkin todettava, että modernin yhteiskunnan *oikeudelliset traditiot* eivät ole identtisiä esimodernin yhteiskunnan ja oikeudellisten traditioiden kanssa. Oikeuden modernisoituessa sen sisältö muuttuu traditiosidonnaisista normeista asiantuntijajärjestelmän tuottamien normatiivisten säännösten suuntaan. Kuitenkin myös modernilla oikeudella on edelleen *yhteys menneisyyteensä ja historiaansa*, erityisesti *hermeneuttis-filosofisesti* käsitetyn tradition tasolla. *Sosiologis-historiallisesti* tarkasteltuna erilaisia yhteisöllisiä tehtäviä ohjaavat normit ovat historian varhaisimmissa vaiheissa muodostaneet *yhdenmukaisen normikokonaisuuden* ja vasta pitkän historiallisen kehityksen tuloksena nämä normatiiviset säännöt ovat alkaneet eriytyä omiksi toimintalohkoikseen. Samalla tavoin kuin ihmisten muodostamat sosiaaliset yhteisöt ovat muodostaneet alun alkaen homogeenisia kokonaisuuksia, joissa työnjako ja päätöksenteko ovat olleet eriytymättömiä, on myös erilaisia tehtäviä ohjaavien normatiivisten sääntöjen *historiallinen tausta* homogeeninen.<sup>98</sup>

Eettiset ja uskonnolliset normit syntyvät sosiaalisten normien tavoin pääasiassa sosiaalisessa sektorissa. Sitä vastoin oikeudelliset normit ja niihin liittyvät sanktiot ovat tietyn valtiosäännön osoittaman valtiollisen elimen asettamia. Toisin sa-

<sup>97</sup> Dahrendorf 1969, 25-33; Parsons 1960, 250-2, 275-9; Parsons 1966a, 19-33.

Ks. myös Parsons 1966b, 74-77 kappale "Note A: On the Concept 'Normative'". Vrt. vielä Allardt & Littunen 1984, 4 ja Alanen 1965, 1. Tuori 2007, 55-57: Tuori nimeää kaksi suhtautumistapaa traditioihin: a) filosofis-hermeneuttisen ja b) sosiologis-historiallisen. Tuorin mukaan Anthony Giddensia voi kritikoida traditioiden paikkaansidonnaisuuden ylikorostamisesta.

<sup>98</sup> Dahrendorf 1969, 46; Durkheim 1982, 34-35; Parsons 1979, 201-236; Parsons 1960, 170-180; Parsons 1966b, 74-77; Mills 1982, 30-36, 128-138; Allardt & Littunen 1984, 25-26; Tuori 2007, 59-61. Ks. myös Ecklin 1971, 47-49; Wiberg 1988, 22-26; Klami 1980, 209-214; Backman 1992, 46-48.

noen modernissa yhteiskunnassa oikeusnormit asetetaan valtion lainsäädäntöelinten toimesta ja ne ovat seurausta poliittisessa sektorissa tapahtuneista päätöksentekoprosesseista. Tosin myös oikeusnormeilla on tiettyjä *muuttumattomia osia*, jotka voivat liittyä joko oikeuden muotoon tai sisältöön. Oikeuden käsitteelliset ja normatiiviset ainesosat eivät ole toisistaan täysin riippumattomia, vaan oikeudellisiin käsitteisiin sisältyy yleensä myös *normatiivisia ainesosia*. Oikeus on historiallinen ilmiö, jonka normatiiviseen sisältöön erityisesti *luonnonoikeudellinen ajattelu* on liittänyt *muuttumattomia aineksia*. Luonnonoikeudellisen ajattelun mukaan myös inhimillisen lainsäätäjän toimintaa ohjaavat viime kädessä ikuiset ja muuttumattomat lait, jotka ovat ajasta ja paikasta riippumattomia. Tästä näkökulmasta paitsi oikeudellisilla myös kaikilla muilla yhteisöllistä elämää ohjaavilla normeilla, niin sosiaalisilla, uskonnollisilla kuin eettisilläkin on oma normiauktoriteettinsa, joka on asettanut nuo normit sekä myös määrännyt niihin perustuvat sanktiot. Sosiaalisen evoluution alkuvaiheissa normatiivisten sääntöjen ja niitä koskevien sanktioiden ja palkkioiden määrääjinä on toiminut yliluonnollinen ulottuvuus ja vasta pitkän historiallisen kehityksen tuloksena on päädytty modernia yhteiskuntaa edustavaan tilanteeseen, jossa osaa normeista voidaan asettaa ja muuttaa inhimillisen toimintaprosessin kautta.<sup>99</sup>

*Positiivinen*, asetettu oikeus on näin ollen *muutettavissa olevaa* ja inhimillisen tahdontoiminnan tuotteena syntyvää oikeutta. *Luonnonoikeuteen* sisältyvät oikeudelliset normit eli luonnolliset lait edustavat sellaista oikeuden *muuttumatonta kerrostumaa*, joka jää inhimillisen lainsäätäjän toimivallan ulottumattomiin, kuten Tuori asian ilmaisee. Myös ns. *puhtaan oikeusopin* kannattajista nimekkäimmän eli Hans Kelsenin mielestä oikeudelliseen ajatteluun sisältyy aineksia, jotka on katsottava muuttumattomiksi. Kelsenin ajattelu palautuu pitkälti filosofi Immanuel Kantin oikeusfilosofisiin näkemyksiin, joiden mukaan myös positiivisella oikeudella on tietyt *muuttumattomat normatiiviset lähtökohtansa*. Tämä kantilainen luonnonoikeusfilosofia ei perustunut niinkään jumalallista lakia ilmentävään kosmiseen maailmankaikkeuteen, vaan enemmänkin puhtaan järjen ilmentämään trassendentiaaliseen rationaalisuuteen. Kelsen piti Kantin oikeusfilosofiaa sinänsä

---

<sup>99</sup> Hans Kelsenin (1881–1973) käsitystä ns. 'puhtaasta oikeusopista': Kelsen pyrki hahmottamaan "puhtaan normatiivisen tieteen" mallin, jossa oikeustieteestä tuli eliminoida kaikki mikä ei ollut puhdasta ja autonomista oikeustiedettä (politiikka, luonnontieteet ym.). Kelsen katsoi, että yhteiskuntatodellisuus kuului oikeustieteen tutkimuskohteeseen vain sikäli kuin se ilmeni normeissa. Ks. Kelsen "Reine Rechtslehre" 1960, 3-16, 45–55. Tuori 2000, 19–22 ks. kappale "Oikeuden muuttuvuus ja muuttumattomuus puhtaassa oikeusopissa". Klami toteaa tämän Kelsenin 'puhtaan oikeusopin' rajoittuneisuuden: puhdistautuessaan yhteiskunnallisista ja arvostuksellisista elementeistä se on Klamin mielestä heittänyt 'lapsen pesuveden' mukana. Ks. Klami 1980, 190-3. Ks. myös Backman 1992, 46–68; Ecklin 1971, 47–49; Wiberg 1988, 24–27.

metafyysisenä jäänteinä, mutta sovelsi kantilaista ajattelutapaa puhtaan oikeusopin ohjelmaansa: oppi *apriorisista, transsendentaalisista kategorioista* kaiken ihmistiedon ehtoina oli Kantin puhtaan järjen kritiikissä ulotettu luonnontieteen puolelle. Kelsenin mielestä myös puhtaan oikeusopin tehtävänä oli määrätä ja perustella oikeudellisen tiedostuksen mahdollisuudet ja muotoilla ne *peruskategoriat*, jotka loivat tämän mahdollisuuden. Näihin perustaviin kategorioihin kuuluivat ennen kaikkea *perusnormit*. Perusnormien olemassaolo oli myös Kelsenin mukaan edellytettävä, jotta oikeustieteen ja oikeudellisen ajattelun kohteena olevien oikeudellisten normien muodostama oikeusjärjestys olisi ylipäätään mahdollinen.<sup>100</sup>

Oikeudellisten normien eriytymistä muista normeista on historiallisesti vaikea paikantaa. Kuitenkin jo hyvin varhaisessa historiassa esiintyi oikeusjärjestyksen kaltaisia järjestelmiä ja oikeusjärjestystä vastaavia muodostumia on esiintynyt kaikissa sellaisissa yhteisöissä, joista voidaan käyttää vakiintunutta nimitystä valtio. Jo antiikin Kreikan yhteiskunnallisessa ajattelussa pohdittiin oikeuden ja lain käsitettä Platonin (427-347 e.Kr), Sokrateen (470-399 e.Kr) ja Aristoteleen (384-322 e.Kr) sekä muiden hellenististä filosofiaa edustaneiden ajattelijoiden toimesta. Siinä missä monet antiikin varhaisemmista filosofeista olivat hyväksyneet oikeuden ja kaiken todellisuuden perimmäiseksi alkusyyksi vain *aineellisen* ulottuvuuden, pyrkivät mainitut filosofit ottamaan niin yksilöllisiä kuin yhteisöllistäkin elämää koskevien pohdiskelujensa lähtökohdaksi myös *yliluonnollisen* ulottuvuuden. Aristoteleen eettinen ja oikeudellinen ajattelu rakentui keskeisesti hänen kolmen teoksensa varaan eli 1) *Nikomakhoksen etiikka*, 2) *Eudemian etiikka* sekä 3) *Magna Moralia*. Aristoteleen mukaan oikeudellisilla ja valtiollisilla asioilla oli oma luonnollinen luokituksensa, jonka avulla oli mahdollista osoittaa kunkin normatiivisperusteisen asiaryhmän keskinäinen systeemyhteys. Oikeuden ja valtion tehtävä ei Aristoteleen mukaan ollut niinkään yhteiskunnan tekeminen paremmaksi, vaan pikemminkin *ihmisyksilön* kasvattaminen *moraalisesti paremmaksi*. Siihen tehtävään tarvittiin nimenomaan *valtiota ja sen lainsäädäntöä*. Praktisen järjensä avulla ja siten teleologisesti toimimalla ihmisyksilön oli mahdollista saavuttaa ja osaltaan ylläpitää "eudaimoniaa" eli *yksilöllistä* onnellisuutta.

---

<sup>100</sup> Tuori 2000, 19–22. Tuori viittaa Kantin ns. puhtaan järjen kritiikkiä koskeviin ajatuksiin, joiden mukaan aistien havaittavia tosiseikkoja ei ole mahdollista selittää yksin luonnolakkien avulla, ilman metafysiikkaa. Samoin puhdas oikeusoppi kysyy: "miten on mahdollista selittää tiettyjen tosiseikastojen subjektiivinen sisältö oikeuslausein kuvattavien pätevien oikeusnormien järjestelmänä turvautumatta Jumalan tai luonnon kaltaisiin metaoikeudellisiin auktoriteetteihin?" Ks. myös Hart 1993, 189–195; Kelsen 1968, 216–220.

den tilaa sekä toimia myös *yhteisöllisellä* tasolla täydellisen hyvän aikaansaamiseksi.<sup>101</sup>

Platonin käsitykset laista ja valtiosta rakentuivat pikemmin *luonnollisen järjestyksen* ja luonnonoikeuteen sisältyvän *rationaalisuuden* perustalle kuin oikeudellisten säännösten varaan. Oikeuden käsite merkitsi Platonille näin ollen luonnonoikeutta ja oikeusjärjestyksellä hän tarkoitti eräänlaista luonnollista järjestystä oikeussäännösten muodostaman yhteiskunnallisen säännösjärjestelmän sijasta. Platon meni jopa niin pitkälle, että hän piti positiivisia lakeja tarpeettomina, sillä jokaisen *ihmisyksilön* tuli tiedostaa luonnollisen oikeuden sisältö; käytännössä siihen tosin kykenivät vain viisaat eli filosofit. Teoksessaan "Valtio" Platon rinnasti ihmillisen ja valtiollisen elämän niin pitkälle, että ihmissielun kolmelle ominaisuudelle eli järki, rohkeus ja halu, hän nimesi vastineet yhteiskuntaluokkien tasolla. Mikäli valtio oli perustettu oikein, siinä tuli vallita neljä *perushyvettä* eli viisaus, urhoollisuus, tervemielisyys ja oikeamielisyys. Platonin oikeuskäsitys ilmenee juuri näissä hänen *valtiollista oikeudenmukaisuutta* edustavissa pohdinnoissaan: onnellinen ja oikeudenmukainen ihanneyhteiskunta perustuu todelliseen filosofiaan. Poliittiset johtajat ovat filosofi ja muutoin kullekin annetaan tälle parhaiten sopiva tehtävä. Platon katsoi vain rohkeuteen, vaatimattomuuteen, tasa-arvoon ja filosofiseen ajatteluun kykenevien olevan kelpollisia vastuullisiin virkoihin - tässä suhteessa hän polemisoi Ateenan demokraattista hallintoa.<sup>102</sup>

*Lain* tehtävänä oli Platonin mukaan ennen kaikkea *oikeudenmukaisuuden* toteuttamisen ihanneyhteiskunnassa. Valtion oikeamielisyys toteutui ihannevaltiossa sen kaikkia jäseniä sitovan *luonnollisen lain* kautta, muut hyveet ruumiillistuiivat yhteiskunnan kolmen eri hierarkkisen luokan kautta. Valtion oikeudenmukaisuus toteutui, paitsi luonnollisen lain omaksumisen kautta, myös siten, että kukin luokka suoritti sille ominaista, parhaiten soveltuvaa tehtävää. Kuten todettu, Platonin mielestä valtiollisen ja laillisen vallan käyttämisen tuli kuulua viisaille eli filosofeille, joilla oli riittävästi kykyä havaita ikuisten ideoiden ja normien sisältö sekä välittää niitä koskevat ohjeet valtiolliseen toimintaan. Platonin vielä "Valtio" -

<sup>101</sup> Aristoteles "Nikomakhoksen etiikka" 1989, luonteen hyveistä II kirja 1. luku ja hyveen käsitteestä yleensä: II kirja 5. ja 6. luvut. Aristoteles "Politiikka" 1991: hyvän ihmisen ja hyvän kansalaisen käsitteistä. III kirjan 4. luvussa Aristoteles pitää miehen hyveen keskeisenä elementtinä käytännöllistä järkeä (fronesis), joka on myös hallitsijalta vaadittu keskeinen ominaisuus. Tämä käytännöllisen järjen hyve toteutui sitten kaupunkivaltioiden sosiaalisessa elämässä. Tolonen 1984, 39–40 'fronesis' ja 'orthos logos' -käsitteistä.

Ks. Aristoteleen oikeus- ja valtiokäsityksistä McCoubrey 1987, 23–31; Weinreb 1987, 30–35; Strömholm 1989, 43–47. Ks. myös Ylikangas 1987, 36–39 ja Ylikangas 1983, 35–42.

<sup>102</sup> Platon "Valtio" 1981, ks. erityisesti II kirja, 376c - IV kirja 427c sekä VI kirja 502c. Ks. myös IV kirjan 427e-432e.

teoksessa ilmenevät äärimmäisyydet henkisen ja koulutuksellisen sekä filosofisen tiedon omaavien yli-inhimillisestä vastuusta valtiollisessa ja yhteiskunnallisessa toiminnassa lievenivät ajan myötä. Älymystöstä koostunut valtaeliitti *korvautui* "Lait" -teoksen kirjoittamiseen mennessä realistisella ja yksityiskohtiin paneutuvalla *lainsäännösten* järjestelmällä. Platonin kannattama valtiollisen järjestelmän ja oikeudellisen käsitteistön muoto oli "Lait" -teoksen aikoihin lähinnä sekatyyppejä ja osaksi jumalallisten lakien ohjaamaa. Platon päätyi pitämään *positiivista oikeutta välttämättömänä*, koska hallitsijat eli filosofit ja viisaat, eivät siveellisessä eivätkä älyllisessä suhteessa voineet kuitenkaan olla täydellisiä.<sup>103</sup>

Vaikka kreikkalainen oikeusajattelu pystyi abstrahoimaan oikeusjärjestyksen käsitteistöä, vasta *roomalaisessa oikeudessa* oikeussäännösten selvittely sekä niiden soveltaminen riitakysymysten ratkaisemiseen eriytyi omaksi asiantuntijatehtävään. Roomalainen oikeuselämä ei ollut sen varhaisimmasta historiasta alkaen mikään kansalaisten toimintapiiriin kuuluva asia, vaan oikeudenkäynneistä ja oikeudellisesta säätelystä vastasivat senaattorisäätyyn kuuluneet kannekaavojen haltijat. Roomalainen oikeus oli esiklassisena ja klassisena aikana ensisijassa juristioikeutta, sillä "*iuris prudentis*" -nimellä kutsutut, erityisesti ylhäisöstä ja papistosta peräisin olevat lainoppineet toimivat tuomioistuimissa harjoitetun oikeudenkäytön asiantuntijoina. *Roomalaisen oikeuden* varhaisen tasavallan sekä klassisen kauden oikeuselämää hallitsi prosessijärjestelmä, jossa säädännällisen oikeuden osuus oli vähäinen. Keisarien vallan aikana esiintyi pyrkimystä koota praetorien antamien hallinnollisten ja oikeudellisten käskyjen ja *ediktien* sisältöä yhtenäisiksi, kirjallisiksi kokoelmiksi, sillä voimassaolevien oikeussäännösten sisällystä ilmeni epäselvyyttä. Yrityksiä laatia yhtenäistä lakikokoelmaa oli ilmennyt jo 400-luvulla, mutta vasta itäistä valtakuntaa hallitseva keisari Justinianus (527-565) sai kodifioitua ensimmäisen roomalaisen oikeuden kokoelman, jonka nimeksi tuli "*Corpus Iuris Civilis*" (529/30).<sup>104</sup>

<sup>103</sup> Platon lähestyy "Lait" -teoksessaan, joka ilmestyi 350 jKr, tienoilla, valtion ominaisuuksia, yhteiskuntaa ja yksilöitä yhteisön jäsenenä, käytännönläheisemmästä näkökulmasta kuin "Valtio" -teoksessa. Platon käsittelee I kirjassa Spartan ja Kreikan lainsäädäntöä; IX kirjassa Platon esittää näkemyksiään rikoslaista ja lainsäädännön yleisistä periaatteista; XI kirjassa yksityisoikeudellisista säännöksistä; VI kirjassa valtion viranomaisista ja tehtävistä; sekä XII kirjassa yksilön velvollisuuksista valtiota kohtaan. "Lait" -teoksessa on kiinteiden lainsäännösten järjestelmän korvannut filosofien valtaeliitti. Ks. Platon "Lait" 1986, osa IV, suom. Marja Itkonen-Kaila et al. Thesleff 1989, 106–113 Platonin käsityksiä onnellisesta ja oikeudenmukaisesta ihanneyhteiskunnasta.

<sup>104</sup> David & Brierly 1985, 33–35; David & Jauffret-Spinosi 1986, 27; Tamm 1991, 13–20. Ks. myös Weinreb 1987, 35–40; McCoubrey 1987, 17–36; Klami 1979, 24–31; Hemmer I 1968, 7–11, 41–43. Ks. myös Backman 1992, 89; Heuru 1989, 5; Jyränki & Perttunen & Vilkkonen 1989, 13; Ylikangas 1987, 50–53; Ylikangas 1983, 55–57; Alanen 1969, 9.

Sanottuun lakikoonnokseen sisältyvät *oikeusohjeet* ovat vaikuttaneet ratkaisevasti länsimaisten yhteiskuntien historialliseen kehittymiseen ja erityisesti niiden oikeusjärjestysten muotoutumiseen. "*Corpus Iuris Civilis*" -koonnokseen sisältyvien *oikeusperiaatteiden* merkitys on ollut kuitenkin kaikkein suurinta sellaisten länsieurooppalaisten maiden oikeusjärjestysten syntymisessä ja kehittämisessä, jotka edustavat nykyisiä *romaanis-germaaniseen oikeusjärjestelmään* lukeutuvia maita. Viimeksi mainituissa maissa, Suomi mukaan lukien, roomalaisen oikeuden periaatteita on joko sovellettu käytäntöön sellaisenaan tai niitä on kehitelty ja muokattu kunkin maan oikeudenkäytöllisiä tarpeita vastaaviksi. Tällainen *reseptoitu* eli omaksuttu roomalainen oikeus on ollut käytössä pohjaoikeutena useimpien eurooppalaisten oikeusjärjestysten piirissä. Vasta Ranskan suuren vallankumouksen myötä oikeussäännösten muovailu on siirtynyt pääasiassa valtion lainsäädäntöorganien kautta tapahtuvaksi.<sup>105</sup>

Tiettyjen oikeudellisten normien, nimittäin *tavanomaiseen oikeuteen* sisältyvien normien, taustalla on useimmiten pitkä historiallinen kehitysprosessi, mutta lainsäädäntöelinten toimesta asetettujen oikeusnormien sekä antaminen että muuttaminen voi tapahtua historiallisesti katsoen lyhyelläkin aikavälillä. Tästä johtuen on mahdollista, että oikeudelliset normit voivat joutua *ristiriitaan* moraaliperusteisten normien, kuten uskonnollisten ja eettisten normien sekä niiden edustamien arvokäsitysten kanssa. *Tavanomainen oikeus* juontaa juurensa pitkälti traditionaalista oikeusajattelua edustavasta vaiheesta, ja poikkeaa sisällöllisesti jälkitraditionaalista oikeudesta lähinnä siten, että se ei ole vielä kehittynyt asiantuntijajärjestelmän suuntaan. Modernissa maailmassa erityisesti *common-law* -oikeus edustaa pitkälti *traditiosidonnaista oikeusajattelua*, jossa oikeuden *historialliset ainekset* sekoittuvat empiristisiin aineksiin. Traditionalistinen puoli samaistaa oikeuden ikimuistoiseen tapakäytäntöön, joka on julistettu ja jota on tulkittu lukeuttomissa *common-law* -tuomioistuinten päätöksissä. *Empiristinen puoli* taas merkitsee oikeudellisen päätöksen alistamista uusissa oikeusjutuissa jatkuvasti yhä uusien kokemusten ja päätelmien testiin.<sup>106</sup>

*Tavanomainen oikeus* voi toimia oikeuslähteenä modernissa maailmassa lähinnä vain silloin, kun se perustuu *vakiintuneeseen* oikeudenalakohtaiseen käytäntöön ja on sisällöltään *kohtuullinen*. Uskonnollisilla ja eettisillä normeilla on niin ikään takanaan pitkä, vuosisatoja, jopa vuosituhansia edennyt historiansa ja valtaosa sanotuista normeista on voimassa tänäkin päivänä. Ne *arvokäsitykset*, joihin us-

<sup>105</sup> David & Brierly 1985, 33-46; Björne 1986, 20-20; Alanen 1989, 195-6; Finnis 1980, 398-403.

<sup>106</sup> Tuori 2007, 59-67; Ecklin 1971, 47-49; Wiberg 1988, 22-26; Alanen 1965, 13; Niiniluoto 1984, 321-9; Allardt & Littunen 1984, 100-102.

konnolliset ja eettiset normit nojaavat, muodostavat *normien 'ideologisen'* perustan, jolla on normiauktoriteetin ikuisuusulottuvuudesta johtuen myös samantasoinen historiallisen jatkuvuuden ulottuvuus. Myös oikeusnormeilla voi katsoa olevan eräänlainen *ylipositivinen ja ylihistoriallinen* perustansa, joka on muodostunut toisaalta eri oikeusinstituutioiden perustyyppien tasolla ja toisaalta yleisen inhimillistä elämää ohjaavan henkis-luonto struktuurin tasolla. Oikeusteoreettisesti tarkastellen tämän *ylipositivisen yhteyden* perustelemiseksi on esitetty kaksi vaihtoehtoa: A) Kelsenin ja Hartin luoma oikeuspositivismi rakentaa ykseyden oikeuden *hierarkkisen pätevyysteorian* varaan, jossa alemmat normit saavat pätevyytensä ylemmän tasoista normeista, lopulta perustuslain tasoista ylimmistä periaatteista. B) Toisen katsantokannan mukaan modernin oikeuden ykseyden taustalla on *periaatepohjainen koherenssi*, joka perustuu menneisyyden institutionaalisten päätösten justifioimaan koherenttiin periaatteiden järjestelmään. Jürgen Habermasin edustaman näkemyksen mukaan tämä ylipositivista oikeutta edustava normatiivinen syvärakenne koostuu *perustavanlaatuisista ihmisoikeuksista* ja oikeusvaltiollisia periaatteita edustavista *institutionaalisista perusvakaumuksista*.<sup>107</sup>

Oikeuden ylihistoriallista ykseyttä edustavat periaatteet tulevat, kuten aiemmin on todettu, selkeimmin esille luonnonoikeusajattelua heijastavissa oikeuden ja oikeudellisten normien määritelmässä. Tuomas Akvinolaisen ajattelu noudatti erityisesti suhteessa oikeudenmukaisuuden ja oikeamielisyyden käsitteistöön aristotelista ajattelua. Akvinolainen oli omaksunut Aristoteleelta teleologisen luontokäsityksen, jonka mukaan jokaisella luontokappaleella oli oma tarkoituksensa ja päämääränsä. Ihmisellä ainoana järjellä varustettuna olentona oli velvollisuus kasvaa kohti tätä täydellistä päämäärää ja tulla Luoiansa kaltaiseksi. Akvinolaisen ajattelun ja kirjallisen tuotannon merkityksen eurooppalaiseen maailmankatsomuksen sekä oikeuskäsityksen muokkaajana voi tiivistää sanomalla, että Akvinolainen toimi siltana, joka välitti antiikin kreikkalais-roomalaisen kulttuuriperinnön

<sup>107</sup> Wiberg 1988, 26–28: muodollisesti pätevän oikeusnormin on Wibergin mukaan täytettävä neljä ehtoa eli a) että se on asianmukaisesti hyväksytty ja julkaistu, b) että normia ei ole kumottu, c) että se ei ole ristiriidassa minkään samassa systeemissä pätevän normin kanssa ja d) että ristiriidan vallitessa on olemassa keino sen ratkaisemiseksi. Siltala 2001, 94, 178: Lainsäätäjän on mahdollista myös jättää jokin sääntelyä vaativa kysymys tietyn ammattikunnan soveltaman käytännön varaan, jolloin sellaiset argumentit kuin hyvä kauppatapa, hyvä kirjanpito- tai tilintarkastustapa voivat toimia sisäisinä argumentointikriteereinä. Tuori 2007, 119–123 Kappale: "Kattavasta järjestelmästä lokaaliseen koherenssiin".

Ks. myös Klami 1980, 211–6 arvojen ontologiasta oikeustieteessä eli arvo-objektivismista ja arvorelativismista. S:lla 216 Klami toteaa luonnonoikeusteorioiden ottavan ensisijaisesti huomioon, että oikeudessa on kyse arvostamisesta ja moraalista sivuavista asioista sekä, että luonnonoikeus ilmentää jatkuvuutta, "joka on länsimaisen kulttuurin olennainen osa". Ks. vielä Ecklin 1971, 48; Jääskinen 2008, 49–51.

sekä aristotelisen luonnonoikeusajattelun keskiajalle ja siitä uudelle ajalle saakka. Tämä silta rakentui ajattelutavasta, jossa yhdistyivät oikeudellinen ja teologinen elementti - yhdistelmä, joka loi perustan paitsi keskiaikaiselle, myös koko sivistyneelle eurooppalaiselle oikeusajattelulle.<sup>108</sup>

### 2.3.2 *Normatiivisen arvoperustan rationalisoitumis- ja institutionalisoitumiskehitys*

Sosiaaliset järjestelmät ja instituutiot koostuvat ihmistenvälistä käyttäytymistä ohjaavista normatiivisista säännöistä ja sosiaalisista vuorovaikutussuhteista, joissa yksilöt kohdistavat odotuksia toistensa käyttäytymiseen nähden. Parsons määrittelee instituution sosiaaliseen järjestelmään kuuluvaksi strategiseksi rakenteeksi, joka koostuu useista keskinäisessä riippuvuussuhteessa olevista roolimalleista ja niiden komponenteista. Parsonsin luovuttamaton näkemys on, että tässä erilaisten rooliodotusten ja vuorovaikutussuhteiden monimutkaisessa verkostossa *sosiaalisen järjestyksen ja yhteiskunnallisen tasapainotilan* saavuttaminen on mahdollista vain, milloin yksilöt yhtenäisen arvopohjan perusteella kykenevät normatiivisesti sitovaan, säännönmukaiseen käyttäytymiseen.<sup>109</sup>

Yhtenäiskulttuurisessa yhteiskunnallisessa todellisuudessa erityisesti uskonnolla on ollut keskeinen merkitys tällaisena yksilöiden käyttäytymistä ohjaavana *normatiivisena mallinmuodostajana*. Yhtenäiskulttuurin asteittainen mureneminen on merkinnyt uskonnollisen instituution ja kirkon yhteiskunnallisen funktion vastaavaa heikkenemistä yhtenäisen henkisen ja moraalisen arvopohjan luojana ja ylläpitäjänä. Samaan aikaan kun kirkollisiin ja uskonnollisiin normilähteisiin perustuvat normisanktiot ovat menettäneet merkitystään, kansalaisten välinpitämättömyys kyseisiä normilähteitä kohtaan on vastaavasti heikentynyt. Sen seurauksena koko *kirkollisen instituution* asema yhteiskunnan rakenteellisessa toimintaproses-

---

<sup>108</sup> Tolonen 1984, 136-9, 196-200: Tolonen katsoo Akvinolaisen oikeusteorian rakentuvan kahdesta paralleelista elementistä eli 'normatiivisesta statuksesta' ja 'teleologisista modaliteeteista'. Siltala 2002, 52-58; Tuori 2000, 8-10; Hart 1993, 181-195; Finnis 1980, 398-403; Leff 1970, 224-231; Weinreb 1987, 49-63. Akvinolaisen eettinen ajattelu sisältää Aristoteleelta peräisin olevan käsityksen itse-realisaatiosta eli ihmisen oman luonnollisen olemuksen pyrkimyksestä hyvän toteuttamiseen. Akvinolaisen mukaan etiikka sisältää luonnollisen järjen avulla saatua moraalista tietoa, ja myös Aristoteleen ajattelun keskipisteenä on ihmisen oma rationaalisuus. Moraaliteologia puolestaan edustaa uskon varassa ilmoitettuja moraalisia totuuksia.

<sup>109</sup> Parsons 1966b, 43-51; Parsons 1960, 250-2; Parsons 1964, 19-33; Devereux 1961, 29-38; Mills 1982, 30-35. Ks. tästä jäljempänä kappale 4.1. "Arvojen funktiot yhteiskunnan normatiivisena jäsentäjänä parsonsilaisittain tulkittuna".



sisä normeja luovana auktoriteettina on kaiken kaikkiaan vähentynyt, jopa kuihtunut olemattomiin.<sup>110</sup>

Sama kehityssuunta on jatkunut kaikilla yhteiskunnallisen elämän tasoilla, mukaan luettuina oikeudellinen, sosiaalinen, taloudellinen ja poliittis-hallinnollinen sekä laajemmin ymmärrettynä koko kulttuurinen elämänprosessi. Euroopan henkisessä ja kulttuurisessa ilmastossa oli jo keskiajalla alkanut nousta esiin katsoimuksia, jotka pyrkivät antamaan uusia ja tieteellisperäisiä vastauksia paitsi olemassaoloa koskeviin kysymyksiin, myös oikeuden alkuperää ja sisältöä koskeviin. Näitä uusia katsomussuuntia olivat *voluntarismi*, *nominalismi* ja *empirismi*, jotka vähitellen syrjäyttivät kokonaisvaltaiset aristoteliseen ja tomistiseen luonnonoikeudelliseen traditioon perustuvat maailmanselitykset. Nominalistis-voluntaristinen ajattelutapa toi mukanaan kapinan kaikenlaisia auktoriteetteja kohtaan, ei vähiten kirkon auktoriteettia. Tieteellisen ajattelun piirissä empirismi sai yhä lisääntyvää kannatusta ja ajan myötä luonnon tutkiminen yksin Aristoteleen tai muiden auktoriteettien kirjoituksia siteeraamalla ei enää riittänyt. Tieteelliset lausumat tuli sitä vastoin perustaa empiirisiin havaintoihin, jotka saattoivat joko kumota tai vahvistaa auktoriteettien ilmaisemia käsityksiä.<sup>111</sup>

Kokemusperäisen luonnontieteellisen ajattelutavan läpimurto merkitsi tieteen piirissä kokonaisvaltaisen, homogeenisen maailmankatsomuksen murtumista ja

<sup>110</sup> Weber 1966, 207-222; Parsons 1966a, 197-211; Merton 1967, 82-84. Ks. myös Pöyhönen 1983, 80-84.

<sup>111</sup> 1) Voluntaristit, kuten englantilaiset filosofit Roger Bacon (1212–1292) ja Johannes Duns Scotus (1270–1308) korostivat tomistisen ja aristotelisen ajattelutavan sijasta Jumalan kaikkivaltiuutta ja tahtoa, vaikka ihmisen omalla ymmärryksellä oli myös merkitystä. Oikeusajattelussaan Scotus tähdensi kuitenkin ihmisen oman tahdon ratkaisevaa merkitystä teon oikeudenvastaisuutta määriteltäessä. Luonnonoikeuteen sisältyvät käskyt oli välitetty yksinomaan lainsäätäjälle, jonka antama laki oli siten kaiken kritiikin yläpuolella. Baconia voi pitää ensimmäisenä oikeuspositivistina, sillä hän asetti säädetyn oikeuden 'ius positivum' ainoaksi lain muodoksi. Bacon korosti myös empiiristen tieteiden merkitystä, sillä tietoa oli mahdollista saada vain kokeellisesti ja faktisia havaintoja tehden. Baconin huomio kohdistui reaalitieteisiin kuten fysiikkaan, matematiikkaan, optiikkaan ja magnetismiin, mutta siitä huolimatta hän piti kuitenkin teologiaa tieteen korkeimpana päämääränä. 2) Nominalistit, kuten teologi William (Wilhelm) Occamilainen (1290–1349), erotti tieteellisen ja ei-tieteellisen selittämistavan sekä järjen ja yli-järjellisen valtakunnan. Tällä erottelulla tuli olemaan tieteen historiassa käänteentekevä merkitys, sillä se raivasi tietä empiristisille ajattelutavoille. 3) Empiristien mukaan kaiken tiedon tuli olla kokemusperäistä, empiirisiin havaintoihin perustuvaa ja faktuaalisesti todennettavissa olevaa. Oikeustieteen alalla ajattelutapa johti 'indikatiivisen' ja 'imperatiivisen' oikeuden käsitteiden luomiseen. Indikatiivisen käsitteen tasolla se ilmenee tahtona noudattaa oikeuteen sisältyviä normeja. Ks. näistä Weinreb 1987, 64–65; McCoubrey 1987, 56–58; Niiniluoto 1984, 60–64, 79–81, 84–88, 162-3, 338–340; Niiniluoto 1983, 308–312; Finnis 1980, 228; Christensen-Göransson 2, 1974, 44–46. Ks. Kelsen 1967, 89–95, kausaalitieteiden ja normatiivisten tieteiden välisistä eroista sekä erityisesti niihin sisältyvien periaatteiden eroista oikeudellisessa käsitteemuodostuksessa.

tieteellisten näkemysten haarautumista useisiin erilaisiin katsomuksiin. Jokainen tutkittava yksityiskohta oli periaatteessa mahdollista saattaa kysymyksenalaiseksi, mikä merkitsi paitsi tieteellisen harmonian särkymistä, myös yksilön ja yhteiskunnan välisten suhteiden uudelleen hahmottamista. Yhtenäiskulttuurisen keskiaikaisen yhteiskunnanäkemyksen sijaan alkoi vallata alaa yksilökeskeinen ajattelutapa, mikä muun muassa oikeusteorian tasolla johti yksityisoikeuden hahmottamiseen *subjektiivisen oikeuden* käsitteen avulla. Ajattelutavan etenemisen myötä keskiaikainen yhteiskunnallinen luonnonoikeus alkoi tehdä tietä *individualistiselle luonnonoikeusnäkemykselle*, jonka mukaan yhteiskunta koostui toisiinsa nähden erilaisissa vuorovaikutussuhteissa olevista yksilöistä. Mutta valistusajalle tultaessa tieteellinen ajattelu, oikeudellinen mukaan luettuna, ei edelleenkään kehittänyt irrallaan sen taustalla olevan yhteiskunnan sosiaaliseen, poliittiseen, taloudelliseen tai moraaliseen kehitykseen nähden. Luonnonoikeudellisten teorioiden vähittäisen hylkäämisen taustalla vaikuttivat ennen kaikkea valtiolliset ja yhteiskuntapoliittiset syyt.<sup>112</sup>

*Rationalistisen luonnonoikeuden* aatteellinen ja poliittinen puoli, joka rakentui pitkälti valistusaatteiden varaan, johti vuodesta 1789 Ranskan suureen vallankumoukseen. Rationalistinen luonnonoikeusfilosofia johti luonnonoikeuden johtavat periaatteet ihmisen muuttumattomasta luonnosta järkipärisen päättelyn avulla. *Vallankumouksen* keskeisiä reformivaatimuksia olivat valtiontalouteen, sosiaalis-taloudelliseen järjestelmään sekä kansalaisten henkilökohtaiseen vapauteen ja tasa-arvoon liittyvät uudistukset. Vallankumous tuli vähitellen, paitsi hävittämään Ranskan monarkian, myös horjuttamaan useimpien yhteiskuntien perinteisten instituutioiden valta-asemaa, mukaan luettuna katolisen kirkon. Valistusfilosofi Charles-Louis de Secondat de Montesquieu'sta (1685-1755) alkaen Ranskassa oli yhä useammin esiintynyt ajattelutapoja, miten eri valtioiden luonnonolosuhteet ja historialliset tekijät, samoin kuin kulttuuriset ja uskonnolliset ajattelutavat olivat vaikuttaneet Euroopan eri maiden yhteiskunnalliseen ja oikeudelliseen kehitykseen. Euroopan yhteiskunnallisessa todellisuudessa sekä moraalisten että oikeudellisten *normien sisältöä* koskevana määrittelijöinä *alkoivat kilpailla* yhä useammat *eri elementit*. Kukin niistä pyrki määrittelemään paitsi yhteiskunnallisen

---

<sup>112</sup> Jo nominalistit olivat erottaneet toisistaan a) uskon ja tiedon, b) empiirisen järjestyksen ja ilmoituksen, sekä c) hengellisen ja maallisen. Nominalistien ajattelun mukaisesti myös Jumalasta saatava tieto oli kahtalaista: eli järjellä saavutettavaa (potentia ordinata) ja järjen ulottumattomissa olevaa (potentia absoluta). Kirkon alue sijoittui tähän 'potentia absoluta'an', jota hallitsi ilmoitus ja jossa raamatun ja teologian merkitys korostui. Ks. tältä osin Finnis 1980, 228, 231-7; Hart 1993, 181-9; Rentto 1988, 107-125; Kelsen 1967, 31-59; Weinreb 1987, 64-66; McCoubrey 1987, 55-58; Lyons 1993, 62-70; Hattenhauer 1992, 447-453. Ks. myös Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 8: s:t 233-7;

toiminnan perusstruktuurin, myös säädännäisten normien periaatteellisen sisällön. Modernin historiatutkimuksen myötä luonnonoikeudelliset ajatukset, kansallistunteen herääminen eri maissa, uudenlainen sisäistynyt uskonnollisuus sekä uudet tieteelliset katsomukset toivat oman määrittelysisältönsä ja näkökulmansa Euroopan poliittis-yhteiskunnalliseen sekä oikeudelliseen sanastoon.<sup>113</sup>

Teoksessaan "*Lakien henki*" (1748) de Montesquieu toi esiin ajatuksen *yhteiskunnalliseen* ja *historialliseen kehitykseen* vaikuttavista lainalaisuuksista, jotka ohjaavat kaikkien maiden yhteiskunnallisten olojen, samoin kuin oikeusjärjestystenkin kehitystä. Nämä *lainalaisuudet* ovat riippuvaisia, toisaalta 'asioiden luonnosta' eli luonnollisista tekijöistä, toisaalta yhteiskunnassa vaikuttavasta 'yleishengestä' eli lakien ja valtiollisten instituutioiden sekä kulttuuristen ja sosiaalisten rakenteiden välillä vallitsevista *vuorovaikutussuhteista*. 'Asioiden luonnolla' de Montesquieu tarkoitti maantieteellisten ja luonnonolosuhteisiin liittyvien tekijöiden lisäksi historiallisesti kehittyneitä ilmiöitä. Yhteiskunnallisten olosuhteiden muotoutumiseen vaikuttavina historiallisina tekijöinä teoksessa mainitaan taloudelliset ja poliittiset katsomukset, uskonto, tavat, kulttuuri sekä vallitsevat historiatulkinnat. De Montesquieu arvosteli voimakkaasti luonnonoikeudellisia näkemyksiä edustavan roomalaisen oikeuden sokeaa reseptoimista, mitä tapahtui erityisesti Ranskassa. Varsinkin kanonisen oikeuden piirissä näillä reseptoiduilla ja roomalaiseen luonnonoikeuskäsitteistöön nojautuvilla oikeussäännöillä oli merkittävä rooli.<sup>114</sup>

Ranskan suuresta vallankumouksesta alkaen yhteiskunnallinen ja oikeudellinen kehitys kulki kohti *konstitutionaalista*, valtiosäännöllä järjestettyä valtiorakennet-

<sup>113</sup> Nominalismiin sisältynyt empiirisen ja faktuaalisen korostus merkitsi yhteiskuntatodellisuuden alalla kansalliskirkkopyrkimysten lisääntymistä. Jokaisen maan omat positiivisoikeudelliset säännökset alkoivat syrjäyttää kanonisen oikeuden kaikenkattavaa merkitystä jumalallisena oikeutena. Jo Francis Bacon oli Duns Scotustakin kielteisemmin suhtautunut Tuomas Akvinolaisen tietoteoreettisiin käsityksiin katsoen, ettei empiiristä tietoa ole saavutettavissa yleisistä periaatteista johdettujen metafyyssisten spekulatioiden kautta, vaan empiirisiä havaintoja tekemällä. Ks. tästä ja rationalistiseen luonnonoikeusajatteluun johtaneesta kehityksestä: Dictionary of the History of Ideas, 1973 s. 18; Weinreb 1987, 64–65; McCoubrey 1987, 56–58. Ks. myös Hattenhauer 1992, 447–450, 517–523; Finnis 1980, 35–38; Hart 1993, 181–9; Klami 1980, 88–90; Kastari 1969, 2–3. Ks. vielä Siltala 2001, 53–55; Backman 1992, 22; Strömholm 1989, 221–3.

<sup>114</sup> Hattenhauer 1992, 447–450, 517–523; Hart 1993, 181–9; Finnis 1980, 35–38; Strömholm 1989, 223. Lukes 1973, 279–282: Lukes pitää de Montesquieu'ta eräänlaisena modernien sosiologien esi-isänä, erityisesti mitä tulee Emile Durkheimin ajatteluun. De Montesquieu'n teos 'The Spirit of Laws' pitää sisällään samanlaisen käsityksen sosiaalisen todellisuuden monipuolisuudesta, sen kompleksisuudesta ja niistä useista erilaisista tekijöistä, jotka yhteiskuntien kehitykseen liittyvät. Lukes siteeraa Durkheimin sanoja de Montesquieu'ta koskien: "he understood with a wonderful lucidity that the nature of societies is no less stable and consistent than that of man and that it is no easier to modify the types of a society than the species of an animal."

ta ja piti sisällään myös de Montesquieu'lta peräisin olevan *vallan kolmijako-opin* toteutumisen. Valtiovallan tuli jakaantua lakiasäättävään, toimeenpanevaan ja tuomitsevaan valtaan, joiden kunkin tuli yhteiskunnallisen vapauden ja oikeusturvan takeeksi toimia erillään toisistaan. Julkisen vallan käyttäminen oli sidottava yhä enenevässä määrin julkaistuun, kirjoitettuun lakiin, mikä merkitsi *legaliteetti-periaatteen* vähittäistä valtaantuloa oikeudellisessa käsitteistössä. Legaliteettiperiaatteen mukaan myös ylimmän valtiovallan käyttäjä sai valtuutuksensa yksin *kirjoitetusta laista*. Valtiovalta ja koko lainkäyttö oli tästedes sidottu ainoastaan säädettyyn lakiin eikä sen selittäjäksi tai antajaksi enää hyväksytty Jumalaa tai mitään muutakaan transsendenttista ulottuvuutta edustavaa käsitettä. Kulttuurisessa kentässä erityisesti *valistusideologian* sisältämällä historiallisilla, yhteiskunnallisilla ja uskonnollisilla näkemyksillä oli keskeinen vaikutuksensa tähän eurooppalaisten yhteiskuntien rationaalistumis- ja sekularisoitumiskehitykseen.<sup>115</sup>

Tieteellisessä kentässä kehitys eteni *yleiseen positivistiseen* ajattelutapaan, joka hylkäsi kaikki teologiset ja metafysiset spekulatiot argumentaatiolähteinä. Oikeustieteen piirissä ns. oikeuspositivistista koulukuntaa edustavat teoretikot katsoivat, että oikeussäännökset olivat päteviä ja noudatettavissa olevia vain, mikäli ne olivat sellaisen viranomaisen antamia, jolla oli korkein valta yhteiskunnassa. Oikeuden ja lain käsitteistöä määriteltäessä *oikeuspositivistinen ajattelutapa* nojaa yksinomaan rationalistiseen, arvovapaaseen päättelyyn. Argumentaationaineistona tässä päättelyssä toimii puhtaasti oikeudellinen lähdemateriaali, kuten lainvalmistelu- ja oikeustapausasiakirjat sekä oikeustieteelliset tutkimustulokset. *Normatiivista katsomustapa*, yhteiskunnallisten suhteiden analysointi sekä kokemuspärisen tiedon hankkiminen katsotaan oikeuspositivistien piirissä lähinnä muiden tieteenalojen tehtäväksi pikemmin kuin oikeustieteen. Oikeuspositivistinen ajattelutapa jätti kuitenkin sijaa paitsi näkemykselle oikeuden *historiallisuudesta* myös *tapaoikeudellisille* oikeuslähteille. Vaikka oikeuden tuli olla tiedettä siinä mielessä, että se hahmottui systemaattisena kokonaisuutena, se sisälsi myös positivistisen näkemyksen *oikeuden historiallisuudesta*. Positiivisuus-käsite juonsi juurensa saksalaisperäisestä idealistisesta filosofiasta ja sen edustamasta *historiaorientoituneesta* ajattelutavasta.<sup>116</sup>

<sup>115</sup> Cardozo 1967, 142-177; Hattenhauer 1992, 392-8, 467-40, 497-9; Lyons 1993, 41-83. Hart 1993, 97-120 ks. kappale "The Foundations of a Legal System". Ks. myös Finnis 1980, 25-33; Kelsen 1967, 402-417. Ks. vielä Klami 1980, 88: Klamin mukaan de Montesquieu'ta voidaan pitää ensimmäisenä oikeussosiologina ja yhteiskuntakriittisenä lakimiehenä. Vaikka hän onkin jäänyt historiaan selkeimmin valtiorakennetta koskevista havainnoistaan ja valtiovallan ns. kolmijako-opin luojana, ovat hänen yhteiskunta- ja oikeusjärjestystä koskevat oivaluksensa olleet merkittävästi muovaamassa nykyaikaisen yhteiskunnallisen ajattelun syntymistä Euroopassa.

<sup>116</sup> Siltala 2001, 54; Tuori 2007, 53-59, 79-85: Ks. erityisesti kappale "Oikeuden positiivisuus".

Yhteiskuntafilosofisesti tämä tavallaan valtion “palvontaa” merkitsevä ajattelutapa oli peräisin erityisesti *Hegelin historiakäsityksestä*, joka oli saanut alkunsa jo Rooman valtakuntaa ja keisarin jumalallista asemaa koskevista huomioista. Keskiajan teologit ja filosofit olivat asettaneet kirkollisen instituution valtion yläpuolelle, mutta uskonpuhdistaja Martti Luther (1483–1546) oli protestanttisten ruhtinaiden myötävaikutuksella omaksunut päinvastaisen näkemyksen. Luther korosti kirkkoisä Augustinuksen (354–430) tavoin, että ihmisen tuli olla *kuuliainen esivallalle*, kuten Jeesus oli alkuseurakunnalle opettanut. Esivalta oli saanut valtuutuksensa Jumalalta, joten sen käyttämä valta oli luonteeltaan luonnonoikeudellista. Luterilaista uskoa edustava Hegel näki Preussin valtion samankaltaisena absoluuttisen monarkian ilmentymänä kuin Rooman valtakunta, millä seikoilla oli yhdessä ratkaiseva vaikutus hegeliläiseen näkemykseen valtiosta 'pyhänä' ja 'jumalallista tahtoa' ilmentävänä järjestyksenä.<sup>117</sup>

Protestanttisen yhteiskunnanäkemyksen omaksunut filosofi Thomas Hobbes (1588-1679) kehitti ajatusta valtiovallan ensisijaisuudesta normatiivisena auktoriteettina ja samaa linjaa edustivat myös sveitsiläis-ranskalaisen valistusfilosofi Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) yhteiskuntafilosofiset näkemykset. Nämä filosofit edustivat vielä ns. *rationalistista luonnonoikeuskäsitystä*, joka palautti normatiivisen oikeuskäsitteistön alkuperän ihmisjärkeen, ei enää jumalalliseen auktoriteettiin. *Rationalistisen tieteenihanteen* mukaan oikeudelliset ja moraaliset katsomukset oli mahdollista pukea täsmällisiin tietolauseisiin ja ymmärtää ne samalla tavalla kuin geometriset ja aritmeettiset lauseet. Pyrkimykseksi tuli saavuttaa ns. 'varmaa tietoa' myös oikeuden alalla. Rationalistisen luonnonoikeuskäsityksen varsinaisena luoja pidetään Alankomaissa syntynyttä oikeusfilosofi Hugo Grotiusta (1583-1645), joka jakoi oikeuden a) tahdonvaltaiseen (*ius voluntarium*) ja b) luonnonoikeuteen (*ius naturele*). *Sekularisoitunut luonnonoikeus* merkitsi oikeuden erottamista uskonnosta ja siinä korostettiin inhimillisen järjen, kokemuksen ja kokeellisten tietolauseiden asemaa aikaisemman kristillisen ilmoituksen sijasta. Grotiuksen käsityksen mukaan ihmiskunnan oli kuitenkin järjensä

---

<sup>117</sup> Luther, Valitut teokset, osa I, 1959, s:t 67–102; Luther, Valitut teokset, osa II, 1959, s:t. 317–391. Kelsen 1960, 440-4: Kelsen tarkastelee oikeushistoriallisesta näkökulmasta reformatorista luonnonoikeuskäsitystä. Samoin Hattenhauer 1992, 356–368; Lindberg 1976, 37–42, 105-9. Kirkkohistoriallisesta näkökulmasta ks. Christensen-Göransson 2, 1974, 174–182; Martikainen 1987, 48–52. Kuttner 1980, 92–93: Kuttner toteaa Akvinolaisen omaksuneen oikeuden määrittelyssä sen Augustinukselta peräisin olevan ajatuksen, että oikeus on sidottu Jumalan täydelliseen, puhtaaseen ja kaikkea luotua koskevaan rakkauteen. Akvinolainen kuitenkin oli ensimmäinen, joka yhdisti tämän jumalallista alkuperää olevan lain ja oikeuden käsitteen inhimilliseen lakiin. Ks. tästä myös Weinreb 1987, 53–63. Hegeliä koskevilta osin tarkemmin kappaleessa 3.1.3 sekä teoksesta Hegel 1994, 'Johdanto', laatineet Juha Manninen ja Markus Wahlberg. Ks. myös Russell 1996, 309–310; Hattenhauer 1992, 610.

avulla mahdollista saattaa positiivinen oikeus *sopuointuun* jumalallisen oikeuden kanssa. '*Ius voluntarium*' -oikeudella Grotius tarkoitti juuri tällaista Jumalan käskystä asetettua, mutta ihmisen tahdonvaltansa puitteissa antamaa oikeusnormia. Sitä vastoin '*ius naturale*' -luonnonoikeus perustui yksinomaan rationaaliseen järkeen ja sen antamiin vastauksiin.<sup>118</sup>

Thomas Hobbesin ja Hugo Grotiuksen lisäksi saksalainen oikeus- ja historiafilosofi sekä valtiomies Samuel von Pufendorf (1632–1694) edusti samanlaista rationalistista luonnonoikeusnäkemystä ja katsomusta, että ihminen oman järkensä avulla kykeni tiedostamaan yhteiskuntaa sitovat moraalit- ja oikeusperiaatteet. Von Pufendorf katsoi henkilökohtaisesta uskonnollisuudestaan huolimatta, että oikeus oli maallinen asia ja häntä onkin yleisesti pidetty länsieurooppalaisen oikeuden ensimmäisenä *systematisoijana*. Rationalistista luonnonoikeudellista koulukuntaa edustaneet ajattelutavat jäivät vähitellen taka-alalle *saksalaista idealismia* edustavien näkemysten vallatessa alaa. Nämä valistusaatteita edustaneet näkemyksethän olivat olleet osaltaan vaikuttamassa Ranskan suuren vallankumouksen syntymiseen, mutta poliittisesti ne saivat vastustusta erityisesti valistuneiden konservatiivien piirissä. Heidän näkemyksensä mukaan muun muassa oikeudelliset kodifikaatiot jäivät ylimalkaisiksi ja keskeneräisiksi, josta syystä *valtiovallalla* oli oltava keskeisempi rooli yhteiskunnan toimintaa ohjaavia *lakeja säädettäessä*. Saksalaisen idealismin nimekkäimpänä edustajana pidetään juuri Georg Friedrich Wilhelm Hegeliä, joka teoksissaan "*Philosophie der Geschichte*" ja "*Philosophie des Rechts*" korosti valtion ensisijaisuutta yhteisöllisen elämän muotona. Hegelin sanoin: "Valtio on Hengen Aate ihmisen tahdon ja sen vapauden ulkonaisessa ilmennyksessä".<sup>119</sup>

---

<sup>118</sup> Hattenhauer 1992, 386-9; Finnis 1980, 42–48, 205–210; Kelsen 1967, 408–419; Strömholm 1989, 173-8. Hart 1993, 181-9: Hart katsoo Thomas Hobbesin ja David Humen edustavan niitä luonnonoikeusajattelijoita, jotka antoivat käsitteelle luonnonoikeus moraalisen sisällön. Rationalistista luonnonoikeutta koskien myös Hattenhauer 1992, 392-5; Tamm 1991, 272; Inger 1988, 70; Kelsen 1967, 435–444. Ks. myös Tuori 2007, 67–74; Siltala 2001, 54; Tuori 2000, 10–15.

<sup>119</sup> Finnis 1980, 208-210: Pufendorf erittelee Hobbesin tavoin käsitteet 'laki' ja 'oikeudet', mutta hyväksyy oikeuksien samaistamisen vapauksiin. Finnis viittaa Hobbesin pääteokseen 'Leviathan' vuodelta 1651. Hegel 1994, "Johdanto" laatineet Juha Manninen ja Markus Walhberg: Hegel piti valtiota objektiivisena Henkenä, josta syystä hän katsoi myös yksilössä voivan olla objektiivisuutta, totuutta ja siveellisyyttä vain siinä määrin kuin hän on jäsenenä valtiossa. Ks. myös kappale 3.1.3. Tuori 2000, 13; Tuori 2007, 64–67 Hobbesiin liittyen. Hobbes määritteli luonnollisen järjen *instrumentaaliseksi järjeksi*. Lait perustuivat instrumentaalisesti määritellyyn luonnolliseen järkeen, jota suvereeni tahto ohjasi. Yhteiskuntasopimuksin siihen sitoutuneet kansalaiset alistuivat sen käskyihin, lakeihin, kieltoihin ja tavoitteisiin, joista tärkein oli rauhantilan säilyttäminen.

Aikakautta edeltäneen ns. *historiallisen koulukunnan* katsomus, että oikeus oli kansantahdon ilmaus, korvautui siten ajatuksella, että oikeus oli valtion tahto. Historiallisen koulukunnan luoja pidetään Friedrich Carl von Savigny'ta (1779-1861), jonka katsomuksen mukaan ainoata oikeaa oikeuslähdettä edusti kansan tietoisuudessa syntynyt ns. kansanhenki eli "*Volksgeist*". Tämä "kansanhenki" oli riippumaton lainsäädännöstä ja julkisen viranomaisen vallankäytöstä. Samalla tavalla kuin yhteiskunnallinen toimintaprosessi tai kansan kieli kehittyi ja muuttui, myös kansan tietoisuus oikeuden sisällöstä muuttui. Vähitellen kuitenkin yleisen yhteiskunnallisen erikoistumiskehityksen myötä myös *oikeudellinen todellisuus eriytyi* ja profiloitui omaksi erityisalakseen. Oikeutta palvelemaan syntyi omia ammattikuntia eli juristi- ja tuomarikunnat, mikä merkitsi samalla kansan oikeutta luovan voiman vastaavaa heikkenemistä. Kehitys johti vähitellen tilanteeseen, jossa '*tieteellinen oikeus*' alkoi nousta oikeuslähteeksi lailla säädetyn oikeuden rinnalle. Normien antamisen näkökulmasta tämä merkitsi, että yhteiskunnassa vallitsevat ristiriitaiset intressit muodostivat ne syyt, joiden ratkaisemiseksi oikeussäännöksiä tarvittiin. Tämä ajatussuunta tunnusti vain yhden oikeuslähteen eli säädännäisen, ns. *positiivisen oikeuden*. Sama ajattelutapa ulottui vähitellen kaikkialle yhteiskuntaan ja sen eri rakenteellisille tasoille mukaan lukien oikeudelliset, valtiolliset, poliittiset, kulttuuriset ja sosiaaliset tehtäväalueet. Sitä mukaa kun eri *toimintafunktiot institutionalisoituivat* myös niiden toimintaa ohjaava *normikoneisto rationaalistui*.<sup>120</sup>

### 2.3.3 *Institutionalisoituneet käyttäytymisnormit toimintaa ohjaavina determinanteina*

*Institutionalisoituneessa* yhteiskunnallisessa todellisuudessa sosiaaliset rakenteet muodostuvat joko yksilöistä koostuvista sosiaalisista ryhmistä tai sitä laajemmista sosiaalisista järjestelmistä; näissä kummassakin tietyt *normilähteet* valvovat aina niiden edustamien normatiivisten sääntöjen noudattamista. Sosiaalisille ryhmille on tunnusomaista kaksi vastakkaisiin suuntiin käyvää ilmiötä: a) toisaalta niissä esiintyy yhteisiä pyrkimyksiä eli pyrkimystä yhteisten normien ja arvojen mukaiseen käyttäytymiseen eli *sosiaalista integraatiota*, b) toisaalta niissä esiintyy *sosiaalista 'erakoitumista'* eli erilaisiin rooleihin erikoistumista. Ryhmää laajemman

<sup>120</sup> Lyons 1993, 14-21; Hattenhauer 1992, 610; Tamm 1991, 288-9; Inger 1988, 155-6; Cardozo 1967, 131-141; Strömholm 1989, 299. Von Savignyn käsitys historiasta oli pikemmin idealistinen kuin empiirinen; oikeustiede edusti hänelle sekä historiallista että systemaattista tutkimusta - von Savigny kehitti saksalaista siviilioikeutta systematisoimalla sen. Historiallinen koulukunta edusti ylipäätään oikeustieteen a) historiallista ja b) dogmaattista tutkimusta; muina edustajina Georg Friedrich Puchta (1798-1846) ja Rudolf von Ihering (1818-1892). Historiallisesta koulukunnasta ks. vielä Tuori 2007, 77-79; Siltala 2001, 80-82, 146-7.

sosiaalisen järjestelmän muodostaa yhteiskunta, joka muodostuu maantieteellisesti määritellystä alueesta sekä siinä vallitsevien taloudellisten, poliittisten ja sosio-kulttuuristen osa-alueiden kokonaisuudesta. Laajimmillaan yhteiskunta muodostaa valtion, suppeimmillaan valtakunnallisen osajärjestelmän eli yhdyskunnan, kuten esimerkiksi kaupungin tai kylän.<sup>121</sup>

Kaikki yhteisöllinen ja inhimillinen toiminta on aina erilaisten *normatiivisten sääntöjen* hallitsemaa. Inhimilliset teot sitovat yksilöä myös tulevaisuudessa vain, mikäli teko on ollut jonkin *säännön soveltamista*. Tämä tarkoittaa, että teko, olipa se minkä laatuinen tahansa, kuuluu johonkin merkitykselliseen sosiaaliseen yhteyteen ja saa aikaan "sitoutumisen" tuon säännön edellyttämään käyttäytymiseen.<sup>122</sup> Sosiaalisen todellisuuden eriytymisen myötä uskonnollisten, filosofisten ja ideologisten katsomusten moniarvoistuminen sekä sitä seurannut elämäntutkimuksellinen pluralismi on voimakkaasti vaikuttanut moraali- ja arvoperusteisten *normien integratiivisen funktion heikkenemiseen* yhteiskunnallisessa toimintaprosessissa. Tieteellisessä kentässä tätä kehitystä ovat ilmentäneet uusien tieteellisten ihmiskuvien ja selittämismallien esiinmarssi entisten filosofisten ja arvoperusteisten selittämismallien sijaan. Kuten edellä kappaleessa 2.1.2. on todettu, Wilfrid Sellars on luonnehtinut tätä selittämistapojen muutosta tekemällä eron niin sanotun ilmikuvan ja tieteellisen kuvan välillä: se viitekehys, jonka puitteissa ihminen on tullut tietoiseksi itsestään maailmassa ja omasta ihmisyydestään, kuuluu teoreettisesti ilmaistuna ilmikuvan kenttään. Tieteellinen kuva puolestaan muodostuu siitä viitekehyksestä, jonka puitteissa tieteelliset teoriat selittävät maailmaa. Tieteellistä kuvaa muodostettaessa tulee kuitenkin ottaa huomioon myös inhimillisen käyttäytymisen *intentionaalisuus*, mikä ominaisuus yleisimmin liitetään ilmikuvaan.<sup>123</sup>

<sup>121</sup> Handbook of Contemporary Developments in World Sociology, edited by Raj. P. Morhan and Don Martindale 1975: ks. mm. kappale 9 'Contemporary Sociology in Finland' by Erik Allardt, 107-125 sekä Allardt & Littunen 1984, 233-6, 254-5.

<sup>122</sup> Parsons 1964, 19-33; Parsons 1960, 250-2; Mills 1982, 30-32. Ks. Winch 1979, 48-60 kappale II.2., jossa hän tarkastelee merkityksellisen käyttäytymisen käsitettä sekä kappale II.3. toiminnan ja sääntöjen välisestä suhteesta. Ks. myös von Wright 1985, 49-77, kappale "Determinismi ja ihmistutkimus". Ks. vielä Lesche 1976, 163-188: yksilön maailmankatsomus merkitsee "kokonaisvaltaista käsitystä maailmankaikkeudesta ja ihmisen asemasta sen puitteissa"; siihen sisältyy kaksi osaa eli praktinen ja teoreettinen: teoreettinen osa jakaantuu 'maailmankuvaan' ja 'eksistentiaalisiin aiheisiin' kuten esim. ikuisuus-kysymyksiin, kun taas praktinen osa muodostuu "oikeaan elämään viitoittavista elämänohjeista".

<sup>123</sup> Sellars 1976, 30-42, 48-58. Ks. kappale 2.1.2. Niiniluoto 1983, 316-328; Rescher 1976, 230-3 arvojen funktiosta tieteellisessä selittämisessä. Ks. myös kappale 2.1. "Arvot tieteellisessä ja yhteiskunnallisessa selittämisessä". von Wright 1985, 9-10, 51-53: von Wright toteaa 'intentionaalisten' eli 'tarkoittavien' ilmiöiden selittämisen poikkeavan ns. luonnonilmiöiden selittämisestä: jälkimmäinen on ilmiön osoittamista jonkin yleisen lainalaisuuden erikoistapaukseksi.



Inhimilliseen käyttäytymiseen liittyvä intentionaalisuus tarkoittaa tekojen "*sisäisiin determinantteihin*" liittyviä intentioita ja episteemisiä asenteita, jotka määräävät eli determinoivat yksilön käyttäytymistä. Tekojen "*ulkoiset determinantit*" puolestaan liittyvät yksilöiden institutionalisoituihin käyttäytymismuotoihin, ja ne ovat tietynlaiseen käyttäytymiseen velvoittavia malleja ja motivaatiomekanismeja. Näitä yksilöllistä käyttäytymistä motivoivia ja ohjaavia vaikuttimia filosofi ja Ludvig Wittgensteinin oppituolin haltija Georg Henrik von Wright (1916–2003) kutsuu "*normatiiviseksi paineeksi*".<sup>124</sup>

Tämän "*normatiivisen paineen*" aikaansaajana toimivat inhimillisten tekojen kyseessä ollen *säännöt ja normit*, jotka ohjaavat yhteiskunnan jäsenen käyttäytymistä kulloisessakin roolissa ja asemassa. Teot ja käyttäytyminen, joita yksilöiltä odotetaan, määräytyvät yhteiskunnan sääntöjen kuten lakien, tapanormien, käyttäytymissääntöjen ja sopimusten mukaan. Von Wright toteaa, että "roolit intentioiden ulkoisina determinantteina vastaavat sääntöjä ja symbolisia haasteita tekojen sisäisinä determinantteina". Toimiva ja tasapainotilassa oleva yhteiskunta ei voi kuitenkaan motivoitua yksin normatiivisen paineen perusteella, vaan "toiminnan tulee olla sisäistettyä so. velvollisuudet on kiistattomasti hyväksyttävä aikomuksiemme perimmäisiksi determinanteiksi", von Wright toteaa.<sup>125</sup>

---

si, edellinen puolestaan 'edellyttää ilmiön merkityksen tai mielekkyyden ymmärtämistä'. Ks. myös von Wright 1987, 42–52 ja von Wright 1976, 122.

<sup>124</sup> Akateemikko Georg Henrik von Wright oli 1900-luvun merkittävin suomalainen filosofi. Hänet tunnetaan ennen muuta uraauurtavista logiikan, tieteenfilosofian ja teon teorian tutkimuksistaan sekä Ludwig Wittgensteinin seuraajana Cambridgen yliopistossa. Von Wright laskee perustaan suomalaiselle loogis-filosofiselle tutkimusperinteelle sekä suomalaisen filosofian korkealle kansainväliselle arvostukselle. Ks. von Wright artikkeli "Wienin piiri - henkilökohtaisia muistoja" teoksessa Wienin piiri, toim. Ilkka Niiniluoto ja Heikki J. Koskinen 2002. Ks. myös Erik Lagerspetzin artikkeli "G.H. von Wright ja käytännöllinen järki" s:t 77–109 teoksessa 'Oikeusteoreettisia katkelmia' 2003. Von Wright 1985, 51–70, ks. kappale "Determinismi ja ihmistutkimus" (1976): von Wrightin näkemyksen mukaan verbaaliseen tai muuhun symboliseen haasteeseen reagoiminen on osallistumista erilaisiin institutionalisoituihin käyttäytymisen muotoihin eli käytäntöihin: tällaisia osallistumisen muotoja ovat esimerkiksi verbaaliseen tms. symboliseen haasteeseen vastaaminen, valtion lakien, moralisääntöjen tai hyvien tapojen mukaan käyttäytyminen. Tekojen sisäiset determinantit ovat intentioita ja episteemisiä asenteita, tekojen ulkoiset determinantit taas sanottuihin symbolisiin haasteisiin vastaamistapoja. Käyttäytymistä ohjaavan säännön noudattaminen on yksilön intentionaalisen toiminnan ulkoisesti asetettu kohde. Determinismin ideaa von Wright on käsitellyt useissa filosofisissa pohdinnoissaan, ja pitää itse sitä yhtenä keskeisimmistä teemoistaan; determinismi ihmistieteissä ja inhimillisen vapauden idea liittyvät molemmat nimenomaan inhimillisten tekojen selittämiseen ja ymmärtämiseen. Näitä aihepiirejä von Wright on käsitellyt erityisesti kolmessa teoksessaan: "Explanation and Understanding" (1971), "Causality and Determination" (1974) ja "Freedom and determination" (1980). von Wright pitää kuitenkin yllä mainittua kirjoitustaan "Determinismi ja ihmistutkimus" (1976) sekä "Inhimillisestä vapaudesta" viimeistellympänä kuin em. kirjoja. Ks. myös Wright, Georg Henrik von: Is and Ought. - Man, Law and Modern Forms of Life 1983.

<sup>125</sup> Von Wright 1982, 54–70 positivistisen ja materialistisen maailmankatsomuksen kritiikkiä.

*Velvollisuudella* von Wright tarkoittaa "niitä asioita, joita roolinhaltijoilta odotetaan"; "*Duty*" tarkoittaa siis asioita, joita yksilö "on velkaa" muulle yhteiskunnalle sosiaalisen asemansa perusteella. Nämä velvollisuudet ovat luonteeltaan determinantteja, jotka voivat mitätöidä jopa "luonnostaan" halujen kohteina olevien asioiden vaikutuksen intentioihimme ja tekoihimme. Sopeutumattomuus oikeudellisiin, moraalisiin ja vastaaviin toimintasääntöihin saa aikaa epämiellyttäviä seuraamuksia: oikeudellisten normien osalta institutionalisoituneita seuraamuksia ja pakkotoimenpiteitä, moraalisten normien osalta paheksumista, arvostuksen ja luottamuksen menetystä, seurasta karkottamista ja niin edelleen. von Wright toteaa yhteiskunnan modernien kriitikkojen asettavan tämän yksilöllistä käyttäytymistä koskevan '*sisäistämisen*' merkityksen kyseenalaiseksi; "toisin sanoen (he) nostattavat ja antavat ihmisten pohdittavaksi kysymyksen, ovatko erilaiset instituutiot ja käytännöt 'yleistä etua' vai lujittavatko ne etuja, jotka eivät ole lainkaan 'yleisiä', vaan vaikkapa hallitsevan luokan etuja. Täten heidän kritiikkinsä edistää yhteiskunnassa tunnetun normatiivisen paineen voimistumista. Yhteiskunnasta tulee yhä enemmän pakkoyhteiskunta, ja sen instituutioista yhä heikommin toimivia. Samalla muotoutuu perusta institutionaalisia muutoksia varten."<sup>126</sup>

*Sekularisoitumiskehitys* inhimillisten tekojen ja käyttäytymisen näkökulmasta on merkinnyt juuri von Wright'in kuvaaman kaltaista painopisteen muutosta tekojen *sisäisten ja ulkoisten "determinanttien"* välillä. Inhimillisen käyttäytymisen institutionalisoituessa syntyy tietynlaisia toimintakäytäntöjä, jotka yksilö omaksuu aina kuullessaan häntä ympäröivään ryhmään, yhteisöön ja laajemmin yhteiskuntaan. Tällaisia toimintakäytäntöjä ovat valtion lakien, moraalisääntöjen, tapanormien, hyvien tapojen tai vaikka perinteiden sisältämien sääntöjen sisäistäminen toimintaa ohjaaviksi periaatteiksi. Tämä käyttäytymisen institutionalisoituminen palvelee aina jotakin tarkoitusta, yhteiskunnallista funktiota tai henkilökohtaista

<sup>126</sup> Von Wright 1976, 119-122. Ks. myös von Wright 1998, 373-380. Teoksessaan 'Logiikka, filosofia ja kieli. Ajattelijoita ja ajatussuuntia nykyajan filosofiassa.' suom. Jaakko Hintikka ja Tauno Nyberg 1982 von Wright tuo selkeästi esiin kriittistä suhtautumistaan positivistista tieteenkäsitystä sekä siitä johdettua materialistista maailmankuvaa kohtaan. Kuten hän teoksessa s:lla 180 toteaa: "sielunelämää on mahdotonta loogisesti rakentaa (johtaa) ruumiillisesta käyttäytymisestä ja hermostotapahtumista". Ks. vielä von Wright 1994, 113-126 kappale "...inte skrivet, att nationalstaten är den slutgiltiga formen för politisk organisation..." Talouden näkökannalta tieteen ja teknologian kehitykselle perustunut teollinen tuotantotoiminta kansainvälistyy ja murtautuu ulos perinteisistä poliittisista ja sosiaalisista raameistaan...ja samalla omalakisuu: "tillsammans bildar de ett autonomt system vars utveckling följer egna lagar". von Wright toteaa edelleen, että kansallisen identiteetin vähenemisen ohella kehitys johtaa yksilön kannalta vaikeuksiin institutionalisoituneen käyttäytymisen ja 'säännön seuraamisen' näkökulmasta: von Wrightin sanoin: "...leder till att individerna känner sig rotlösa om borttappade i verkligheten. De upplever sig leva i ett värdevakuum med upplösande inverkan på moral och medmänsklig solidariteten. Den enskilde blir mer och mer sig själv eller narcissistisk som modeordet lyder."

hyvää.<sup>127</sup> *Käyttäytymisen institutionalisoituminen* ei olekaan näin ollen puhtaasti seurausta ulkoisten determinanttien vaikutuksesta eli "normatiivisesta paineesta", vaan pikemminkin seurausta "säännön hyväksymisestä" eli *sääntöjärjestelmän sisäistämisestä*. Von Wright ilmaisee tämän toteamalla, että "mitä useammin normatiivinen paine määrää käyttäytymistä, sitä voimakkaammin koetaan yhteiskunnan pakottava voima, ja sitä vähemmän "vapaita", subjektiivisessa mielessä, ovat yksittäiset agentit.<sup>128</sup>

Tämä näkemys *arvoihin* perustuvien normatiivisten sääntöjen *keskeisestä funktiosta* yksilöllistä ja yhteisöllistä toimintaa ohjaavina elementteinä vastaa olennaisilta osiltaan sitä, mitä Parsons on *normatiivista funktionalismia* edustavassa teoriassaan jo pari vuosikymmentä aiemmin esittänyt. Parsons toteaa erityisesti uskontoon perustuvilla arvoilla, joista hän käyttää nimitystä "*ultimate ends*", olevan erittäin tärkeän sosiaalisen funktion. Parsons toteaa: "Religious action thus forms, along with action immediate pursuit of ultimate empirical ends and with institutions, a third aspect of the incidence of ultimate ends on social life. One fundamental element in it is certainly the ritual expression, both individually and collectively, of the common ultimate value attitudes of the community. As such it may, as we have noted, have highly important social functions." ("*Talcott Parsons, the Early Essays*" 1991 s. 249).<sup>129</sup>

Von Wrightin näkemyksen mukaan käyttäytymisen institutionalisoituminen palvelee aina jotain tarkoitusta, toisin sanoen instituutiolla on jokin *yhteiskunnallinen funktio*. Mikäli yksilön käyttäytyminen ei ole vain 'normatiivisen paineen' aikaansaamaa, vaan seurausta yksinkertaisesti 'säännön hyväksymisestä', voidaan sääntöjen katsoa tulleen yhteiskunnan jäsenten 'sisäistämiksi'. von Wright näkee *moraliin perustuvien* sääntöjen omaksumisesta yksilöllisellä tasolla olevan seurauk-

<sup>127</sup> Von Wright 1985, 55-57: "Att den fullkommande människan blir mer civiliserad.. borde betyda, att hon blir mindre självisk och girig, mer benägen att i sin nästa se en kärleksfull broder än en främmande fiende. Då kommer också den sociala ordningen att fullkommas på ett motsvarande sätt, gå mot ett rättvist samfund av fria och jämlika medborgare. Framsteg fattat på detta sätt är länkat till något som i vid bemärkelse kan kallas en demokratisering av institutioner och styrelsesätt. Idealistiskt sett är ett demokratiskt samhälle en ordning i vars tillkomst och vidmakthållande varje samhällsmedlem också deltar." von Wright 1998, 373-380, kappale 'Humanismen rappio'. Ks. vielä von Wright 1987, 53-64.

<sup>128</sup> Von Wright 1994, 46-49, 65-69, 89-90. Von Wright 1998, kappale "Humanismen rappio", 373-380. Ks. vielä von Wright 1985, 49-77; von Wright 1983 "Is and Ought - Man, Law and Modern Forms of Life" s: t 263-283. World Congress on Philosophy of Law and Social Philosophy held on August 14-20.1983 in Helsinki. Ed. by Bulygin Eugenio et. al.

<sup>129</sup> Parsons 1960, 250-2, 275-9; Parsons 1966b, 74-77, kappale "Note A: On the Concept 'Normative'"; Parsons 1966a, 19-33, 69-88; Parsons 1964, 20-31; Parsons 1979, 36-45. Camic 1991, 249: Parsonsin varhaistuotantoa käsittelevät esseet on toimittanut ja johdannolla varustanut Charles Camic. Ks. myös Mills 1982, 30-36; Winch 1979, 48-52; Giddens 1984, 142-4, 165-6.

sia myös *yhteisöllisellä tasolla*. Humanismin von Wright näkee olevan "sivistyksen kunnioitusta ihmisyyden korkeimpana ilmauksena", mikä puolestaan edellyttää tietynlaista näkemystä valtiosta ja yhteiskunnasta. Humanismin ihmiskäsitys rakentuu keskeisesti näkemykselle yksilöstä vapaana ulkopuolisesta pakosta; modernisaation ja yhteiskunnallisen moniarvoistumisen kääntöpuolena on yksilöiden "valtiollistaminen". Tältä osin von Wright toteaa: "Väkivaltaa, jota aikamme on täynnä, perustellaan miltei poikkeuksetta vetoamalla valtioiden etuihin – strategisiin, taloudellisiin ja kansallisiin. Valtiosta tulee Molokin alttari, jolle ihmisarvo uhrataan, ja kehityksen tavoitteeksi julistetaan vastaan haraavan yksilön muuttaminen mahtavan kollektiivisen koneiston hyvin voidelluksi hammasrattaaksi. Ihmisen valtiollistaminen merkitsee hänen toimintansa tiukkenevaa valvontaa."

Von Wright kiteyttää ajatuksen siteeraamalla Italian renessanssifilosofi Pestalozzia: 'Emme halua, että ihminen valtiollistetaan, vaan päinvastoin, että valtio inhimillistetään'.<sup>130</sup>

---

<sup>130</sup> Von Wright 1994, 46-51. Ks. vielä von Wright 1985, 49-77; von Wright 1990, 159-182. Ks. myös Lagerspetz 2003, 88-98 normien käskyteoriasta, normatiivisesta kielipelistä ja normien ontologiasta ja von Wrightin deonttista logiikkaa edustavista näkemyksistä.

### 3 NORMATIIVINEN ARVOPERUSTA YHTEISKUNNAN TOIMINTAA INTEGROIVANA ELEMENTTINÄ

#### 3.1 Yhteiskunta normatiivis-oikeudellisena järjestelmänä

##### 3.1.1 *Oikeusjärjestys yhteiskuntakokonaisuuden osana*

*Sosiologis-historiallisesta* näkökulmasta voidaan todeta, että yhteiskunnan sosiokulttuurinen todellisuus on jatkuvassa vuorovaikutussuhteessa yhteiskunnan ulkoisista tehtäväalueista huolehtivien alajärjestelmien ja instituutioiden kanssa, mukaan luettuna oikeudellinen instituutio. Läntisille oikeusjärjestyksille on yhteistä ensisijaisesti käsitys oikeussäännöistä yhteisöissä vallitsevien ristiriitojen sekä yksilöiden välisten konfliktien ja ongelmatilanteiden ratkaisuvälineenä. *Oikeusjärjestyksen* voi katsoa merkitsevän oikeudellisten normien kokonaisuutta, eräänlaista *normijärjestelmää*, joka käskyillään ja kielloillaan ohjaa yhteiskunnan ja siinä elävien kansalaisten toimintaa. Länsimaissa oikeusjärjestyksen ja sen toimintaa säätelevien oikeusnormien tehtävänä onkin toimia yhteisöllisen elämän organisoijana sen kaikilla rakenteellisilla tasoilla: kielloillaan ja käskyillään oikeus rajoittaa yksilön tahdontoimintaa ja hänen vapauttaan, mutta samalla oikeusnormit myös suojaavat yksilöä luomalla oikeusjärjestyksen piirissä eläville edellytykset toteuttaa kutsumustaan niin yksilöinä kuin yhteisönsä jäseninäkin. Wikströmin ilmaisemin sanoin: "Oikeusjärjestys on normatiivinen järjestys. Oikeusjärjestystä ei voida kääntää kausaaliseksi luonnonlaeiksi. Oikeusnormien avulla perustellaan, legitimoidaan käyttäytymistä yms."<sup>131</sup> Yhteiskunnallista valtaa, johon sisältyy keinoja oikeusnormien noudattamista vaativan pakon käyttämiseen, käyttää modernissa yhteiskunnassa lähinnä *valtio* omien orgaaniensa kautta. Tätä yhteiskunnallista vallankäyttöä puolestaan säätelee *oikeusjärjestys* lainsäädäntövaltansa kautta. Valtio ja oikeusjärjestys ovatkin käsitteinä *historiallisesti erottamattomia*, ne ovat kehittyneet vähitellen rinta rinnan eikä toista voi katsoa olevan ilman toista. Valtion käyttämä valta on valtaa määrätä oikeusjärjestyksestä ja sen ylläpitämisestä, joten valtio on perusluonteeltaan oikeudellinen konstruktio. Se on

---

<sup>131</sup> David & Jauffret-Spinosi 1986, 27; David & Brierly 1985, 27-31; Wikström 1979, 190-1; Tuori 2007, 107; Tuori 2000, 304-5. Ks. myös Backman 1992, 10; Aarnio 1978, 75; Alanen 1965, 2; Kastari 1969, 8; Jyränki & Perttunen & Vilkkonen 1989, 17-20.

julkisyhteisö, joka omien orgaaniensa ja viranomaistensa välityksellä ylläpitää oikeusjärjestystä eli käyttää korkeinta päätäntävaltaa ja päättää myös oikeusnormien sisällöstä. *Oikeusnormit* puolestaan määräävät, kuinka vallankäyttö valtion *sisäpuolella* tapahtuu. Kussakin valtiossa noudatettavien oikeudellisten normien antamista sääntelee *valtiosääntö*, joka määrittelee muiden normien pätevyyskriteerit. Kelsenin mukaan valtiosääntö tarkoittaa "positiivista normia tai positiivisia normeja, jotka säätelevät yleisten oikeusnormien luomista". H.L.A. Hartin edustaman positivismin tulkinnan mukaan myös *yleisillä oikeusperiaatteilla* on tärkeä rooli oikeusjärjestyksen ylläpidossa oikeudellisten sääntöjen ohella.<sup>132</sup>

Oikeusjärjestyksen olemassaolo edellyttää, että oikeudelliset toimintafunktiot ovat *institutionaalisesti eriytyneitä* erilaisia tehtäviä hoitavien toimijoiden, toisin sanoen lainsäädäntövallan, täytäntöönpanovallan ja tuomiovallan tasolla. Tällainen *historiallinen eriytymis- ja erikoistumiskehitys* onkin tunnusomaista läntisille oikeusjärjestyksille, jotka on perinteisesti jaettu kuuluviksi kolmeen tärkeimpään ryhmään eli roomanis-germaaniseen, common-law -järjestelmään ja sosialistiseen oikeusryhmään. Mainittujen ryhmien ulkopuolelle jää kuitenkin runsaasti oikeusjärjestyksiä, joissa järjestäytyneet yhteiselmät on käsitetty toisin kuin länsimaissa. Islamilaisissa maissa uskonnollisilla normeilla on ratkaiseva vaikutus oikeuden sisältöön ja Kiinassa vanhat Kaukoidän kulttuuriset käyttäytymissäännöt tulevat sovellettaviksi oikeussäännösten sijasta. Joissakin järjestelmissä oikeutta sinänsä pidetään arvossa, mutta se käsitetään toisin kuin länsimaissa. Toisissa järjestelmissä oikeuden käsite on kokonaan kielletty ja niissä sosiaaliset suhteet pyritään järjestämään muulla tavoin kuin oikeusjärjestystä ja siihen sisältyviä oikeusnormeja hyväksikäyttäen. Näillä alueilla vanhaan kulttuuriin perustuvat tapanormit ja kulttuuriset käyttäytymissäännöt korvaavat pitkälti oikeussäännökset. Kyseisten valtioiden piirissä olennaisempaa kuin oikeuden kunnioitus on sopusointuisen yhteiselämän ylläpitäminen ja rikkoutuneen sopusoinnun palauttaminen ristiriitoja sovittelemalla.<sup>133</sup>

Oikeusjärjestyksen päätehtävänä on ratkaista auktoritatiivisella ja kaikkia sen alaisuuteen kuuluvien henkilöiden tahdontoimintaa sitovalla tavalla sosiaalisessa

<sup>132</sup> Kelsen 1967, 240; David & Brierly 1985, 33–46; Tuori 1990, 113–6; Jyränki & Perttunen & Vilkkonen 1989, 13–14; Björne 1986, 20–29; Alanen 1989, 195–6. Ks. myös Aarnio 2006, 127–134 kappale "Kohti maltillista positivismia". Aarnion käsityksiä oikeuspositivismin suhteesta filosofis-teoreettiseen (Hart), valtioteoreettiseen (Hobbes) ja metodologiseen (Savigny) positivismiin.

<sup>133</sup> David & Brierly 1985, 27–31; David & Jauffret-Spinozi 1986, 27; Kulttuurisilla tapanormeilla keskeinen funktio mm. Kiinassa, Aasiassa sekä monissa Afrikan maissa. Ks. myös Jyränki & Perttunen & Vilkkonen 1989, 17–18; Aarnio 1978, 175; Björne 1986, 10; Letto-Vanamo 1995, 307 ja Klami 1980, 191–2.

elämässä esiintyvät *ristiriidat* sekä luoda *rauhan ja järjestyksen tila* yhteiskuntaan ja yhteisölliseen elämään. Oikeussäännöt, jotka ovat preskriptiivisiä oikeusnormeja määräävät, mitä yksilö saa ja mitä hän ei saa tehdä. Samoin kuin sosiaalisia normeja, myös oikeusnormeja on noudatettava sanktioiden uhalla. Oikeuspositivistisen käsityksen mukaisesti yhteiskuntatodellisuus kuuluu oikeustieteen tutkimuskohteeseen vain sikäli kuin se ilmenee *normeissa*. Oikeusjärjestys on Kelsenin ns. 'puhtaaksi oikeusopiksi' kutsutun käsityksen mukaan '*normikoostuma*' ja valtio vain '*kimppu oikeusnormeja*'. Oikeustieteen kannalta oikeusjärjestys on tämän näkemyksen mukaan itseriittoinen normatiivinen järjestys. Kelsen määritteleeekin normikäsitteensä seuraavasti: "Normatiivisen järjestyksen säätelämä inhimillinen käyttäytyminen on joko tuon järjestyksen määrittämisen tekemistä tai sellaisen teon tekemättä jättämistä.. Käyttäytymällä siten kuin normi käskää, ihminen täyttää velvollisuutensa, noudattaa normia; toisin käyttäytyessään hän "loukkaa" normia eli velvollisuuttaan".<sup>134</sup> Oikeudellisten normien noudattamista valvovina sanktioina toimivat yleisimmin rangaistus- ja vahingonkorvaussäännökset. Kuten aiemmin on todettu, Hartin tulkitsema oikeuspositivismi pitää sisällään tiukan *normisidonnaisuuden* lisäksi käsityksen oikeuden *yhteisöllisyydestä* sekä oikeusnormeilta vaadittavasta ns. institutionaalista tuesta eli yleisestä *arvofilosofisesta hyväksyttävyydestä*.<sup>135</sup>

Voimassa olevien oikeudellisten normien kokonaisuus muodostaa oikeusjärjestyksen, joka on käsitteenä rajatumpi kuin sosiaalinen järjestelmä. Oikeusnormien keskeisimpiin ominaisuuksiin kuuluu, että ne ovat a) *normatiivisia*, b) *institutionaalistettuja* ja että ne ovat c) *pakottavia*. Normatiivisuudella tarkoitetaan, että oikeusnormit on asetettu ohjaamaan oikeusjärjestyksen piiriin kuuluvien kansalaisten käyttäytymistä. Oikeusnormien soveltaminen ja muuttaminen sekä niiden sisältämien sanktioiden täytäntöönpano tapahtuu asianomaisten yhteiskunnallisten instituutioiden toimesta. Oikeusnormien noudattamista valvotaan yhteiskunnan toimesta sanktioin ja niiden rikkomisesta johtuvat rangaistukset on mahdollista panna toimeen pakkokeinoin. Tieteellisellä tasolla voidaan todeta, että *oikeustieteilijä* lähestyy oikeutta ja siihen liittyviä ilmiöitä *sisäisestä* näkökulmasta, mutta

<sup>134</sup> Kelsen 1967, 204-9, kappale 34. d) 'Die Grundnorm als Transzendental-logische Voraussetzung' sekä Kappale 4. 'Die Norm' s:t 3-16.

<sup>135</sup> Kelsen "Reine Rechtslehre", 1960, 45-55; Hart 1993, 20-25; Hart edustaa Kelsenin tavoin oikeuspositivistista käsitystä oikeuden sisällöstä ja tehtävistä. Ks. myös Wiberg 1988, 23-29; Alanen 1965, 2. Ks. täältä osin vielä Klamin kritiikkiä Kelsenin 'puhdasta oikeusoppia kohtaan, Klami 1980, 190-3. Klami toteaa Kelsenin määrittelyn oikeudesta tapahtuvan puhtaan 'normatiivisuuden' lisäksi myös yhteiskuntatodellisuutta koskevin kriteerein: "oikeus on Kelsenin mukaan ihmisten yhteiskunnallista käyttäytymistä koskeva pakkojärjestys, mutta se on perusluonteeltaan normatiivinen toisin kuin paljas väkivalta, joka sekin voi konstruoida pakkojärjestystä. Vrt. Kelsen 1960, 3-24.

*yhteiskuntatieteilijän* näkökulma on enemmänkin *ulkopuolisen* tarkkailijan. Oikeustieteilijän lähestymistapa on mitä suurimmassa määrin normatiivinen jo itse tutkimuskohteensa puolesta, ja oikeustieteellistä tutkimusta sen kaikissa eri ilmenemismuodoissaan voikin luonnehtia Tuorin ilmaisemin tavoin eräänlaiseksi *pakotetuksi normatiivisuudeksi*. Tämä merkitsee sitä, että oikeusnormien pätevyys edellyttää niiltä paitsi *ulkoista* positiivis-oikeudellista *pätevyyttä*, myös *sisäistä hyväksyttävyyttä*. Tähän sisäiseen hyväksyttävyyteen kuuluu Tuorin mukaan oikeussäännösten normatiivisen sisällön arvioiminen sen suhteen, miten normit ovat sopusoinnussa "oikeuden pinnanalaisten kerrostumien periaatteiden kanssa". Näin oikeustieteen lauseet eivät ole palautettavissa yksinomaan Kelsenin tarkoittamiksi deskriptiivisiksi väitelauseiksi, vaan niiden lisäksi joudutaan ottamaan huomioon myös *sisällöllisiä normatiivisia pätevyysvaatimuksia*.<sup>136</sup>

*Oikeusjärjestys* on vanhastaan pitkälti kansallinen ilmiö, johon kuuluvat paitsi asianomaisessa valtiossa noudatettavat *kirjoitetun lain* säännökset, myös *tavanomaisoikeudelliset normit*. Maailman kaikilla valtioilla on oma oikeusjärjestyksensä, joka eroaa yleensä huomattavasti muiden maiden oikeusjärjestyksistä. Nämä eroavuudet ilmenevät yleensä kahdessa päämerkityksessä: 1) oikeusjärjestykset voivat poiketa toisistaan sisällöllisesti, joko yksittäisten oikeusnormien tai kokonaisten systemaattisen oikeusjärjestelmän osalta tai 2) oikeusjärjestykset poikkeavat toisistaan sen mukaan, millainen valtiollinen tai yhteiskunnallinen järjestelmä kussakin maassa vallitsee. Oikeusjärjestyshän on aina osa yhteiskuntatodellisuutta ja kunkin maan kulttuurista kokonaisuutta, joten *yhteiskuntajärjestys* määrää osaltaan myös *oikeusjärjestyksen* tehtäviä ja sisältöä. Käsitteellisesti oikeutta voidaan tarkastella kahden erilaisen tieteellisen lähestymistavan kautta: toisaalta oikeutta voidaan pitää oikeustieteellisin menetelmin analysoitavana *symbolis-normatiivisena* ilmiönä, ja toisaalta yhteiskuntatieteellisin ja sosiologisin menetelmin lähestyttävänä *yhteiskunnallisia käytänteitä* ilmaisevana strukturina. Aulis Aarnio toteaaakin kelseniläisen tiukasti lakinormeihin sidotun oikeusajattelun poikkeavan filosofis-teoreettisesti painottuneesta oikeuspositivismin määritelmästä. Sellaista edustaa H.L.A. Hartin *filosofis-teoreettinen* yleiset oikeusperiaatteet huomioon ottava oikeuspositivismin tulkinta, jossa korostuu paitsi oikeu-

---

<sup>136</sup> Wikström 1979, 191; Tuori 2000, 304-7; Wiberg 1988, 22-26; Ecklin 1971, 47-54. Ks. myös Klami 1980, 209-214. Backman 1992, 46-48, viittaa rikosoikeudellisten normien osalta saksalaisen Karl Binding'in normiteoriaan "Die Normen und Ihre Übertretung" (1916 alkaen niteet 1-4), jossa erotellaan normit säännöksistä: normit ovat puhtaita imperatiiveja eli käskyjä ja kieltoja, jotka kohdistuvat tekoihin. Normit määrittelevät oikeudenvastaisen teon, rikoslain säännökset rikollisen teon.



den *yhteisöllisyyden* myös oikeussääntöihin liittyvän ns. *institutionaalisen tuen* vaatimus.<sup>137</sup>

Oikeusjärjestys tarkoittaa vain yhtä yhteiskuntakokonaisuuden osaa eli yhteiskunnallisen vallankäytön tuottamaa normikokonaisuutta; oikeusjärjestelmä sitä vastoin tarkoittaa sitä kokonaista ja laajemmalla tasolla vaikuttavaa oikeudellista systeemiä. *Oikeusjärjestelmä* muodostuu tieteellisin käsittein jäsennellystä oikeussäännösten kokonaisuudesta ja sen avulla pyritään *systematisoimaan normikoneisto* järkiperaisesti jakamalla se eri elämänalueita koskeviin oikeudellisiin systeemeihin. Toisin sanoen oikeusjärjestelmän avulla pyritään systematisoimaan oikeudellisten normien kokonaisuutta ja tieteellisten käsitteiden avulla paitsi jakamaan se erillisiin oikeudenaloihin, myös luomaan *yhtenäinen deduktiivinen kokonaisuus*. Oikeusjärjestelmä, jonka puitteissa eri oikeudenalat on mahdollista erotella toisistaan, on oikeusjärjestyksen tavoin *kansallinen ilmiö*. Eri maiden oikeusjärjestelmät voivat olla samankaltaisia sikäli kuin ne rakentuvat samanlaiselle historialliselle perustalle ja yhteiskuntakäsitykselle.<sup>138</sup>

Ollakseen päteviä oikeusnormeilta on siis edellytettävä sekä muodollista että sisällöllistä pätevyyttä. *Muodollinen pätevyys* edellyttää, että oikeusnormit on asetettu valtiosäännön edellyttämän *lainsäätämismenettelyn* mukaisesti; *sisäinen pätevyys* puolestaan liittyy normien legitimiisyyteen niiden *moraalisen ja eettisen justifioitavuuden* näkökulmasta. Sisäisiin pätevyysvaatimukseen liittyy myös normien justifioitavuus niiden *tavoiterationaalisuuden* eli tarkoituksenmukaisuuden näkökulmasta. Tuorin mukaan modernissa yhteiskunnassa oikeusjärjestykseen sisältyviltä oikeudellisilta normeilta tulee edellyttää sekä keskinäistä loogista ristiinriidattomuutta (*konsistenssi*) että sisällöllistä johdonmukaisuutta (*koherenssi*). Oikeusnormien suojelemat oikeushyvät voidaankin moraalifilosofisesti tarkastellen jakaa neljään eri ryhmään eli vaatimukseen, vapauksiin, valtaan ja koskemattomuuteen. Kaikkien näiden erilaisia määreitä ilmaisevien oikeuksien valvojana ja systematisoijana toimii *säädetty laki*. Vaatimuksen muodossa ilmenevä oikeus on kyseessä silloin, kun toiselle osapuolelle on asetettu vastaava velvollisuus. Oikeus vapautena puolestaan tarkoittaa mahdollisuutta, mutta ei velvollisuutta

<sup>137</sup> David & Jauffret-Spinosi 1986, 18–20; Kastari 1969, 16; Aarnio 1978, 62; Alanen 1965, 1-2; Jyränki & Perttunen & Vilkkonen 1989, 18–19. Ks. vielä Klamin artikkeli "The Utility of Legal Science in Finland" s:t 136-8 teoksessa *The Utility of Legal Theory* eds. Aulis Aarnio & Mark Van Hoecke 1985. Aarnio 2006, 128–131: Hartin edustamassa positivismissa kelseniläinen lakisidonnaisuus on Aarnion mukaan korvattu "vaatimuksella oikeuden yhteisöllisyydestä ja institutionaalisesta tuesta".

<sup>138</sup> Tuori 2007, 105-6; Hart 1993, 26–33, 114–120; David & Brierly 1985, 14–50; Aarnio 1978, 75; Björne 1986, 10; Kastari 1969, 20–24, 33–41; Letto-Vanamo 1995, 307; Hirvonen 2011, 11-14, 26-27.

suorittaa jokin teko. Kun oikeus ilmenee valtakäsittienä, se luo oikeuden omistavalle henkilölle mahdollisuuden menetellä tavalla, joka luo lakiin perustuvan velvollisuuden jollekin toiselle henkilölle. Oikeus voi ilmetä myös koskemattomuutena, jolloin kenelläkään ei ole laillista oikeutta kohdistaa toimenpiteitä tuon oikeussuojan alaiseen henkilöön.<sup>139</sup>

Kun *oikeudellisia traditioita* tarkastellaan sosiologis-historiallisesta näkökulmasta voidaan todeta, että suuri osa myös *modernia oikeutta* luonnehtivista *periaatteista* juontaa juurensa kaukaa *historiasta*: niin antiikin luonnonoikeuskäsitteistöä kuin keskiajan tomistisesta ja kanonisesta oikeuskäsitteen määrittelysisällöstä. Keski-ajalla myös juutalainen ja Raamattuun perustuva oikeuskäsitys vaikuttivat kirkon luoman kanonisen oikeuden sisältöön jopa enemmän kuin roomalainen oikeus. Keski-ajalla oli vallalla kirkkoisä Augustinukselta peräisin oleva historiakäsitys, jonka mukaan kirkko ja valtio muodostivat yhden kokonaisuuden, jota hallitsi jumalallinen laki. Vaikka keskiaikainen juristikoulutus perehdytti oikeusoppineet pääasiassa *roomalaisen oikeuden* tuntemukseen, sillä oli vaikutusta enimmäkseen vain yksityisoikeuden sisältöön ja käsitteistöön. Sen sijaan rikos- ja prosessioikeuteen sisältyviä oikeusperiaatteita omaksuttiin runsaasti niin *Vanhasta kuin Uudesta Testamentistakin*. Näin ollen nimenomaan keskiajan oikeustiede oli läheisessä yhteydessä aikansa filosofiseen ja sitä myöten kristilliseen maailmankuvaan.<sup>140</sup>

---

<sup>139</sup> Oikeusnormin muodollisesta ja sisäisestä pätevyydestä ks. Tuori 2007, 23–24. Finnis 1980, 198-9: kappale VIII.1. 'Natural', "Human" or 'Moral' Rights sekä kappale VIII.2. 'An Analysis of Rights-talk', jossa on esitetty amerikkalaisen juristi Wesley Hohfeldin 4-kohtainen oikeuksien luettelo. Wikström 1979, 35–37: normatiivis-analyttisen oikeusajattelun lähtökohdaksi on pyrkimys puhtaasti oikeudellisen käsitteistön luomiseen. Wesley Hohfeld erotti toisistaan kahdeksan peruskäsitettä, jotka jakoivat kahteen ryhmään eli korrelaatti- ja vastakoh-tasuhteiksi ('Jural Opposities' ja 'Jural Correlatives'). Olennaista näissä käsitteissä on, että ne ovat luonteeltaan puhtaasti oikeudellisia, normatiivisia käsitteitä.

Ks. myös Airaksinen 1987, 194-6; Lyons 1993, 41–63 kappale 3. "Legal Formalism and Instrumentalism - a Pathological Study" ja siitä erityisesti jakso A. 'Legal Formalism' s:t 42-44.

<sup>140</sup> McCoubrey 1987, 23–27; Weinreb 1987, 30–40; Strömholm 1989, 34–40. Kanonisen oikeuden valtakausi ajoittui juristipaavien Aleksanteri III:n (1159–1181) ja Innocentius III:n (1198–1216) hallintokaudelle. Erityisesti Innocentius III:n valtakausi merkitsi kanonisen oikeuden ja kirkollisen elämän huippukautta, jonka seurauksena aikakauden poliittinen, yhteiskunnallinen ja uskonnollinen elämä omasi yhden päämäärän: kristikunta muodosti yhden kokonaisuuden, jolla oli uskonnollis-poliittinen tavoite eli Kristuksen valtakunnan ja pahan valtakunnan välisen dualismin kumoaminen. Maallinen elämä tuli siksi suunnata taivaallisiin päämääriin, jossa kirkon rooli oli ratkaiseva. Ks. Christensen-Göransson 2, 1974, 9-17; Hattenhauer 1992, 123-7; Strömholm 1989, 117; Klami 1980, 37-38, 40-47.

3.1.2 *Arvoperusteiset ja oikeudelliset normit sosiaalisessa todellisuudessa*

Inhimillistä käyttäytymistä koskevilla, tekojen *motivaatiotaustaan* liittyvillä tekijöillä on luovuttamattoman tärkeä merkitys yhteisöllisen elämän säännönmukaisuutta arvioitaessa. Oli kyse sitten minkä laatuisten normatiivisten sääntöjen ohjaamasta käyttäytymisestä tahansa, sosiaalinen ja yhteisöllinen todellisuus on mitä suurimmassa määrin tekojen taustalla vaikuttaviin *subjektiivisiin ja arvostuksellisiin* tekijöihin sidottua. Siitäkin riippumatta, edustavatko toimintaa ohjaavat institutionalisoituneet määreet yhteiskunnan *sisäisiä* vai ulkoisia tehtäväalueita. Myöskään sillä seikalla, lukeutuvatko toimintaa ohjaavat säännöt *oikeudellisiin* vai *arvoperusteisiin* normeihin, ei ole olennaista merkitystä. Niin oikeudelliset kuin moraalinormitkin sisältävät sellaisia *arvolausumia* kuten hyvän ja pahan sekä oikean ja väärän käsitteet ja antavat siten ihmistenvälisestä käyttäytymisestä koskevia eettisiä ohjeita. Arvoperusteisiin ja moraalisiin normeihin liittyy määräyksiä siitä, miten ihmisten tulee käyttäytyä paitsi heidän yläpuolellaan olevaa normiauktoriteettia kohtaan, ennen kaikkea heidän ympärillään eläviä muita ihmisiä kohtaan. Näin ollen myös *moraaliperusteiset normit* säätelevät mitä suurimmassa määrin *yhteisöllistä ja sosiaalista toimintaa* sekä ihmisten keskinäistä elämää. *Oikeussäännösten ja moraalisäännösten* välinen ero ilmenee selvimmän erityisesti siinä, että oikeussäännösten asettamat vaatimukset kohdistuvat lähinnä ihmisten ulkonaiseen toimintaan ja käyttäytymiseen, kun taas moraalinormien kohteena on ihmisten sisäiset, persoonalliset mielenliikkeet. Tosin on huomattava, että inhimillisen toiminnan *sisäisillä vaikuttimilla* on aina myös oikeudellisesti relevantti merkitys. Joudutaanhan muun muassa rikosoikeudessa ottamaan huomioon teon motiivi sekä tekijän syyllisyys ja myös sen aste.<sup>141</sup>

---

<sup>141</sup> Weber 1989, 159–169; Turner 1992, 103–112, 193–7; Niiniluoto 1984, 321–9; Hattenhauer 1992, 284–6; Strömholm 1989, 146–8; Tamm 1991, 246–251. Ewald 2003, 69–70 oikeuden normatiivisuudesta. Ewald nimittää normia "yhteisen mittapuun käytännöksi" s:t 72–76.

Yleisellä tasolla lainvastaisesta teosta rangaistusta määrättäessä keskeisen mittaamisperusteen muodostaa tekijän subjektiivisen syyllisyyden aste, toisin sanoen, onko hänen tekonsa tai laininlyöntinsä tapahtunut joko tahallisesti tai tuottamuksellisesti. Siviilioikeudessa puolestaan vallitsee subjektiivisen vilpittömän mielen (*bona fides*) vaatimus luottamusteorian perusteiden mukaisesti. Oikeustoimeen osalliselta vaaditaan vilpittömän mielen olemassaoloa: henkilö, joka oikeudellista tahdonilmaisua vastaanottaessaan ei ole ollut vilpittömässä mielessä, ei voi vedota luottamusteorian mukaiseen *bona fides* -suojaan. Bona fides -vaatimuksesta perusmääritelmät ks. siviilioikeuden osalta Kivimäki & Ylöstalo 1971, 216–7 ja rikosoikeuden osalta Honkasalo 1965, 9–24; Klami 1981, 44–52; Klami 1983, 102–3; Ecklin 1971, 49; Backman 1992, 109–110; Siltala 2003, 141–2.

Paitsi *luonnonoikeudellisen* käsityksen, myös *positiivista* oikeutta edustavan ajattelutavan mukaan ihmisten välisiä suhteita säätelevät *oikeusnormien* ohella näin ollen myös *moraaliperusteiset* ja *tapaoikeudelliset normit*. Jo John Locke oli antanut luonnonoikeudelle uuden ja klassisesta poikkeavan määrittelysisällön, jossa korostui kansan yksimielisen tahdon merkitys. Oikeussäännösten tuli Locken mukaan olla luonnonoikeuden alaisia siinä määrin, ettei pitänyt sen periaatteiden kanssa ristiriidassa olevien maallisten viranomaisten antamia säännöksiä oikeussäännöksinä lainkaan. Locken ajattelussa korostui hänen näkemyksensä yksilölle kuuluvista *luovuttamattomista oikeuksista* ja *vapauksista*, jotka ovat seurausta ihmisten välisestä *samanarvoisuudesta* ja *henkilökohtaisesta vapaudesta*. Positiivisen lain tuli olla kansan suvereenin tahdon mukaisesti annettu ja positiivisen oikeuden tuli sisällöllisesti vastata *luonnonoikeuden* yleisiä ja 'yhteiseen hyvään' tähtääviä periaatteita. Myös Samuel Pufendorf oli nähnyt positiiviseen oikeuteen sisältyvien säännösten olevan luonnonoikeuden alaisia, vaikka erottikin toisistaan käsitteet 'laki' ja 'oikeudet'. Pufendorf kuitenkin hyväksyi ajatuksen *oikeuksien* samaistamisesta ihmisyksilölle kuuluviin luovuttamattomiin *vapauksiin*. Modernin oikeuden tasolla Aarnio katsoo oikeussääntöjen poikkeavan uskonnon, tavan ja moraalien säännöistä tasolla, joka koskee *oikeuksien ja velvollisuuksien* luonnetta. Oikeus itsessään ei Aarnionkaan mielestä ole kokonaan ihmisten tekemää (*ius positivum*), vaan "*oikeus on ikuista ja muuttumatonta*", kuten oikeusfilosofit ilmaisevat puhuessaan luonnonoikeuden (*ius naturale*) käsitteestä. Benjamin Cardozon mukaan niin oikeudenmukaisuuden kuin hyvinvoinninkin käsite määrittyy "yhteiskunnassa vallitsevien eettisten ja uskonnollisten normien sekä sosiaalisen oikeudenmukaisuuden käsitteiden kautta. Oikeudenkäyttö ja lainsäädäntötoiminta on aina sidottu sanottuihin *eettisiin ja moraalisiin katsomuksiin*."<sup>142</sup>

Tämä näkökulma vastaa sellaista traditio- ja evoluutiohistoriallista ajattelutapaa, jonka mukaan *yhteiskunnallinen modernisoitumiskehitys*kin on seurausta niistä muutoksista, joita oikeudellisissa, sosiaalisissa, poliittisissa, taloudellisissa ja kulttuurisissa rakenteissa on historian kuluessa tapahtunut. Sanottu merkitsee tietynlaisen *historiallisen jatkuvuuden* osoittamista yhteisöllisellä tasolla; yhteiskun-

<sup>142</sup> Finnis 1980, 198–226 ks. kappale VIII "Rights" ja siitä erityisesti alakappale 1. 'Natural, human and moral rights'. Ks. myös kappale X.3. 'The main Features of Legal Orders's:t 266–273. Cardozo 1967, 66–67 "The Nature of the Judicial Process"; Hattenhauer 1994, 255–261; Alanen 1965, 10–13; Strömholm 1988, 81–87. Luonnonoikeudellisista käsitteistä ks. Finnis 1980, 388–403; Hattenhauer 1992, 110–1, 123–7; Tamm 1991, 246–251, 268–9; Inger 1988, 17, 63–64; Christensen-Göransson 2, 1974, 111–6. Ks. Aarnio 2006, 30–48, kappale "Mitä oikeus on?" Oikeuden ja moraalien suhteesta ks. mt. s:t 135–148 kappale "Oikeus ja moraalit". Ewald 2003, 69–70 oikeuden normatiivisuudesta. Ewald nimittää normia "yhteisen mittapuun käytännöksi" s:t 72–76. Ks. myös Tolonen 1989, 36–41 käsitteeseen 'kansan tahto' liittyen.

nallinen kehitys on näin ollen seurausta *normatiivisten sääntöjen* tasolla tapahtuneista historiallisista kehitysprosesseista ja siten osa "yhteisen mittapuun pitkää historiaa", kuten Ewald on todennut. Oikeuden näkökulmasta se on merkinnyt tietynlaisten *ylipositivististen ja ylihistoriallisten* ainesten säilymistä myös modernin oikeuden normatiivisina arviointikriteereinä. Myös uskontoon perustuvilla normatiivisilla säännöillä on takanaan pitkä historiallinen jatkumo, ja niihin sisältyvillä normatiivisilla ohjeilla on kautta historian ollut vaikutusta paitsi ihmisen uskonnolliseen, myös hänen ei-uskonnolliseen käyttäytymiseensä. Useimmat sekularisoituneen *yhteiskunnan moraalisäännöt* ovat alun alkaen olleet uskonnollisia normeja ja erityisesti länsimaissa peräisin *kristinuskon opetuksista*. Koska *uskonnolliset normit* sisältävät runsaasti ihmistenvälisiä suhteita koskevia ohjeita, uskonnolliset periaatteet ja käyttäytymissäännöt ovat olleet monin tavoin ohjaamassa myös *yhteiskunnallista kehitystä* sekä *lainsäännöksillä* järjestettyjä sosiaalisia ja inhimillisiä suhteita. Jo keskiajalla kirkollinen oikeuskäsitys vaikutti voimakkaasti maalliseen oikeusajatteluun, samoin kuin roomalainen oikeus oli vaikuttanut kirkon oikeuskäsityksiin. Kristillisen kirkon ensimmäisinä vuosisatoina tätä oikeuskäsitystä muokkasivat kristilliset teologit ja ajattelijat. Vaikka useimmat näistä ajattelijoista suhtautuivat antiikin filosofisiin ja oikeudellisiin käsityksiin kielteisesti, esiintyi toisaalta pyrkimystä sovittaa kristilliset näkemykset yhteen antiikin henkisen perinnön kanssa. Erityisesti tämä tuli esille oikeuden käsitteen luonnonoikeudellista sisältöä koskevissa määrittelyissä.<sup>143</sup>

Länsimaissa, joiden kulttuuriperintöön ja arvomaailmaan kristinuskoon sisältyvät *moraali- ja käyttäytymisnormit* ovat voimakkaasti vaikuttaneet, nämä normit ovat olleet ohjaamassa sekä *oikeudellista* että *yhteiskunnallista kehitystä*. Erityisesti Pohjoismaissa ja muissa roomanis-germaaniseen oikeusryhmään kuuluvissa maissa valtio- ja oikeusjärjestys on historiallisesti rakentunut *kristillisten arvokäsitysten* varaan. Saksassa kristinuskon oli 1800-luvulla esiintyneen niin sanotun kristillisen valtioteorian mukaisesti hyväksytty sellaisenaan totuudeksi, jota valtion tuli noudattaa niin lainsäädännössään kuin hallinnossaan. *Kristillinen valtioteoria* ei rakentunut valistusajan luonnonoikeudellisten katsomusten mukaisesti rationalistisille käsityksille uskonnon olemuksesta, vaan käsitykselle, että valtiolla oli velvollisuuksia yleistä kristillistä ja uskonnollista totuutta kohtaan.<sup>144</sup>

<sup>143</sup> Turner 1992 kappale 6: "Religion and State-Formation", 102–123; Kuttner 1980, 92–93; McCoubrey 1987, 46–55; Weinreb 1987, 53–63; Tamm 1991, 268–270. Ks. myös Niiniluoto 1984, 321–9. Ewald 2003, 69–72 kappale 6. "Normi ja oikeus" sekä kappale 7. "Normi yleisen mittapuun historiassa" s.t 72–76. Ewald käyttää 'yhteisen mittapuun' käsitettä tässä merkityksessä pitkälti poliittisena realiteettina ja kuvaa käsitettä enemmän positivistisesti kuin filosofisesti.

<sup>144</sup> Benjamin Cardozo "The Nature of the Judicial Process" 1967, 66–67; Durkheim 1990, 205–211; Strömholm 1989, 81–83; Tamm 1991, 215–6; Hattenhauer 1992, 386–392. Ks. Bramstang

Suomessa oikeusjärjestykseen oli jo Ruotsin-vallan ajalta periytynyt ajatus valtiosta paitsi oikeauskoisena evankelisluterilaista oppia tunnustavana julkisyhteisönä, myös laajemmin käsitettynä kristillisenä valtiona. Luterilainen tunnustus oli Uppsalan kokouksessa vuonna 1593 nostettu niin Ruotsi-Suomen kirkon tunnustukseksi kuin myös totuudeksi, johon valtiovalta kuninkaan johdolla sitoutui. Suomen kuten muidenkin länsieurooppalaisten maiden oikeusjärjestykset ovat sittemmin omaksuneet periaatteen *uskonnollisesti neutraalista* valtiosta. Tämä uskonnonvapauslainsäädännön myötä kehittynyt periaate tarkoittaa, että valtio on luopunut uskonnollisten tehtävien hoitamisesta ja uskonnollisiin päämääriin pyrkimisestä itse julkisena organaana. Sen sijaan *uskonnolliset pyrkimykset* esiintyvät valtiolle edelleen sen *kansalaisten tosiasiallisina* pyrkimyksinä.<sup>145</sup>

Euroopan yhdentymiskehityksen myötä uskonnolliset kysymykset ja kirkollisen instituution yhteiskunnallinen asema ovat entistä enemmän tulleet riippuvaiseksi Euroopan unionin sisäisestä ja oikeudellisesta kehityksestä. Euroopan unionin kehittyminen liittovaltion suuntaan on merkinnyt myös uskonnollisten ja kirkollisten instituutioiden roolin korostumista osana eurooppalaista identiteettiä. Uskonnollisten yhteisöjen merkitys eurooppalaisen hengellisen perinteen välittäjänä ja kulttuuriperinnön säilyttäjänä sekä kansalaisten siveellisen arvopohjan ylläpitäjänä on nähty niin tärkeänä osana Euroopan unionin olemassaoloa, että sitä koskeva klausuuli on sisällytetty myös Euroopan unionin perussopimuksen sisältöön. Lissabonin sopimuksen 1 a artiklassa todetaan: ”Unionin perustana olevat arvot ovat ihmisarvon kunnioittaminen, vapaus, kansanvalta, tasa-arvo, oikeusvaltio ja ihmisoikeuksien kunnioittaminen, vähemmistöihin kuuluvien oikeudet mukaan luettuina. Nämä ovat jäsenvaltioille yhteisiä arvoja yhteiskunnassa, jolle on ominainen moniarvoisuus, syrjimättömyys, suvaitsevaisuus, oikeudenmukaisuus, yhteisvastuu sekä naisten ja miesten tasa-arvo.”<sup>146</sup>

---

1984, 'Den nya sociallagstiftningen - normgivningsteknik, begreppsbildning och tolkning' SJT:n juhlaulkaisu 1734 vuoden lain muistoksi 1984, 861-874. Ks. myös Brotherus 1923, 98-100. Vrt. Suomen voimassa oleva Uskonnonvapauslaki 6.6.2003/453, jonka 1 luvun 1 §:ssä säädetään mm.: "Tämän lain tarkoituksena on turvata perustuslaissa säädetyn uskonnonvapauden käyttämistä. Lisäksi laissa säädetään rekisteröidyn uskonnollisen yhdyskunnan perustamisesta ja toiminnan perusteista." Ks. Ringgren 1968, 10, 119-125.

<sup>145</sup> Pirinen 1991, 378-383; Laasonen 1991, 15-24; Brotherus 1923, 98-112, 220-3, 237-8; Hattenhauer 1992, 386-392. Vrt. myös Kelsen 1967, 60-64; Hart 1993, 150-3, 176-180.

Hattenhauer 1994, 134: "Wer Recht setze, stellte sich die Frage, welches der Urgrunde des Rechts sei und womit man den Erlass vom Recht begründen könne".."Gott is selber Recht".

<sup>146</sup> Lissabonin sopimus Euroopan unionista tehdyn sopimuksen ja Euroopan yhteisön perustamisopimuksen muuttamisesta, allekirjoitettu Lissabonissa 13 päivänä joulukuuta 2007, osoitteessa: [http://eurlex.europa.eu/legalcontent/FI/TXT/?uri=uriserv:OJ.C\\_.2007.306.01.0001.01.FIN#g-001](http://eurlex.europa.eu/legalcontent/FI/TXT/?uri=uriserv:OJ.C_.2007.306.01.0001.01.FIN#g-001).

Modernin eurooppalaisen ihmisoikeusajattelun perustana on *ihmisarvoperiaate*, joka pitää sisällään paitsi ihmisarvon puolustamista myös uskonnonvapautta koskevat periaatteelliset kannanotot. Näiden ajattelutapojen on nähty liittyvän niin tärkeänä osana eurooppalaisen *kulttuuriperinnön* ja *henkisen identiteetin* säilyttämistä, että ne on sisällytetty sekä kansainvälisiin ihmisoikeusjulistuksiin kuin eurooppalaisiin ihmisoikeussopimuksiinkin. Roomassa 1950 laadittu *Yleissopimus ihmisoikeuksien ja perusvapauksien suojaamiseksi (Rooma 4.XI.1950)* takaa jokaiselle kansalaisille ajatuksen-, omantunnon- ja uskonnonvapauden alkutekstin mukaisesti:

”Tämän yleissopimuksen allekirjoittaneet hallitukset, jotka ovat Euroopan neuvoston jäseniä, ottavat huomioon Yhdistyneiden Kansakuntien yleiskokouksen 10. päivänä joulukuuta 1948 antaman Ihmisoikeuksien yleismaailmallisen julistuksen;

katsovat, että tällä julistuksella pyritään turvaamaan sen sisältämien oikeuksien maailmanlaajuinen ja todellinen tunnustaminen ja noudattaminen;

tunnustavat, että Euroopan neuvoston pyrkimyksenä on luoda kiinteämmät yhteydet jäsenvaltioidensa välille ja että yhtenä keinona tähän pääsemiseksi on ihmisoikeuksien ja perusvapauksien ylläpitäminen ja edistäminen;

vakuuttavat vankkaa uskoaan oikeudenmukaisuuden ja maailmanrauhan perustana oleviin perusvapauksiin, joiden säilymisen paras taie on toisaalta toimiva poliittinen demokratia ja toisaalta niiden ihmisoikeuksien laaja ymmärtäminen ja kunnioittaminen, joihin ne vetoavat;

ovat samanmielisten Euroopan maiden hallituksina, joilla on yhteinen poliittisten perinteiden, ihanteiden, vapauden ja oikeusjärjestelmän perintö, päättäneet ottaa ensiaskeleet eräiden yleismaailmallisessa julistuksessa.”

Kyseiset ihmisoikeuksia ja perusvapauksia koskevat periaatteet on suoraan sisällytetty Euroopan ihmisoikeussopimukseen; Euroopan ihmisoikeussopimus sellaisena kuin se on muutettuna 11. ja 14. pöytäkirjalla (sekä 1., 4., 6., 7., 12. ja 13. pöytäkirja) artikla 9:

1. Jokaisella on oikeus ajatuksen-, omantunnon- ja uskonnonvapauteen. Tämä oikeus sisältää vapauden vaihtaa uskontoa tai uskoa ja vapauden tunnustaa uskontoaan tai uskoaan joko yksin tai yhdessä muiden kanssa julkisesti tai yksityisesti jumalanpalveluksissa, opettamalla, hartaudenharjoituksissa ja uskonnollisin menoin.

2. Henkilön vapaudelle tunnustaa uskontoaan tai uskoaan voidaan asettaa vain sellaisia rajoituksia, joista on säädetty laissa ja jotka ovat välttämättömiä demokraattisessa yhteiskunnassa yleisen turvallisuuden vuoksi, yleisen järjestyksen,

terveyden tai moraalin suojaamiseksi, tai muiden henkilöiden oikeuksien ja vapauksien turvaamiseksi.<sup>147</sup>

Toisen maailmansodan jälkeisessä epävakaaassa valtiollisessa tilanteessa tuli aiempaa voimakkaammin esiin tarve tukeutua kirkkojen edustamaan arvopohjaan etsittäessä suuntaviivoja valtiolliselle lainsäädäntötyölle. Valtiovallan rooli alettiin tästä näkökulmasta nähdä enemmänkin ihmisiä varten asetettuna ja ihmisiä palvelevana instituutiona kuin ihmisten yläpuolella olevana pakkojärjestyksenä. Eurooppalaisesta kristillisestä kulttuuriperinnöstä ja arvomaailmasta johtuen kansalaisten uskonnolliset periaatteet ja intressit ovatkin laadultaan sellaisia yhteisölliseen elämään olennaisesti kuuluvia tavoitteita, joilla on aina ollut tärkeä funktio länsimaisten valtioiden ja yhteiskuntien elämässä. Valtiovalta on sen vuoksi joutunut ottamaan ne kautta historian huomioon niin hallinnollisessa kuin lainsäädännöllisessä toiminnassaankin. Päinvastainen asenne ei ole sopusoinnussa nykyaikaisen käsityksen kanssa "eurooppalaisen oikeusvaltion tehtävistä ja relatiivisista tarkoituksiperistä", kuten saksalainen valtio-opinut Georg Jellinek on todennut. Euroopan protestanttisilla ja reformoituilla kirkkoilla on yhteinen historia, joka juontaa juurensa katolisen kirkon teologisesta ja opillisesta perinteestä. Erityisesti katolisen kirkon edustama luonnonoikeusajattelu on heijastanut vaikutuksensa paitsi Euroopan eri valtioiden uskonnolliseen, myös yhteiskunnalliseen ja oikeudelliseen kehitykseen. Katolisen kirkon teologiseen ajatteluun sisältyvä käsitys yksilöstä täydellistymään pyrkivänä ja alati kehittyvänä persoonana on muuan niistä peruseriaateista, joihin katolinen yhteiskuntakäsitys perustuu. Kunkin yksilön tulee saada toteuttaa omia luonnollisia ominaisuuksiaan, henkilökohtaisia kykyjään ja lahjojaan, mahdollisimman täydellisesti. Tähän kuuluu myös vastuu yhteisön muista jäsenistä ja lopulta kiinnostus paitsi yksilön omasta, myös koko yhteisön hyvää tarkoittavista päämääristä.<sup>148</sup>

<sup>147</sup> Euroopan ihmisoikeussopimus sellaisena kuin se on muutettuna 11. ja 14. pöytäkirjalla sekä 1., 4., 6., 7., 12. ja 13. pöytäkirja. Yleissopimusteksti on aikaisemmin muutettu kolmannella pöytäkirjalla, joka astui voimaan 21. syyskuuta 1970 (European Treaties Series - "ETS" nro 45), viidennellä pöytäkirjalla, joka astui voimaan 20. joulukuuta 1971 (ETS nro 55) ja kahdeksannella pöytäkirjalla, joka astui voimaan 1. tammikuuta 1990 (ETS nro 118). Yleissopimusta on täydennetty 21. syyskuuta 1970 sen toisella pöytäkirjalla (ETS nro 44). Yhdestoista pöytäkirja (ETS nro 155) astui voimaan 1. marraskuuta 1998 ja korvasi kaikki edellä mainituilla pöytäkirjoilla muutetut tai lisätyt sopimusmääräykset. Yhdeksäs pöytäkirja (ETS nro 14), joka astui voimaan 1. lokakuuta 1994, kumoutui samana päivänä. Saatavissa: [http://www.echr.coe.int/Documents/Convention\\_2014\\_1\\_FIN.pdf](http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_2014_1_FIN.pdf). Ks. Reijonen 2010, 3. Edilex 2010/27. Ks. myös 63/1999 Ulkoasiainministeriön ilmoitus Euroopan ihmisoikeussopimuksesta (Yleissopimus ihmisoikeuksien ja perusvapauksien suojaamiseksi) sellaisena kuin se on muutettuna yhdennellätoista pöytäkirjalla (SopS 85-86/1998). Helsingissä 20.5.1999, artikla 9. Saatavissa: <http://www.finlex.fi/fi/sopimukset/sopsteksti/1999/19990063>.

<sup>148</sup> Kuttner 1980, 75–76: Augustinus on jäänyt paitsi kristinuskon, myös oikeustieteen historiaan yhtenä varhaishistorian merkittävimmistä ajattelijoista. Augustinus katsoi, että antiikin henkisen perintö ja siihen sisältyvät tiedot ja taidot tuli saattaa sekä kirkon että yhteiskunnan palve-



Katolinen oppijärjestelmä pitää sisällään niin sanotuksi rakkauden järjestykseksi (*ordo charitatis*) nimetyn arvoasteikon. Tämän järjestyksen mukaan todellisuus rakentuu tietystä rakkauden toteutumisen järjestyksestä, jossa Jumala on korkeimmalla sijalla ja luotu maailma on Hänen alapuolellaan. Mitä kauempana luotu olento on Jumalasta, sitä alemmalle asteikolle hän sijoittuu tässä rakkauden järjestyksessä. Kirkkoisä Augustinukselta (354-430 jKr.) peräisin oleva ajattelu-tapa lähtee siitä näkemyksestä, että koska Jumala on asteikon korkeimmalla sijalla ja kaikkien Hänen alapuolellaan olevien perimmäisenä tarkoituksena on pyrkiä kohti tätä korkeinta Hyvää. Ihmisyksilö sijoittuu tässä arvopyramidissa suunnitellun puoliväliin – ihmisen rakkaus kohdistuu ensisijaisesti Jumalaan korkeimpana Hyvänä, mutta sen lisäksi myös muuhun luomakuntaan siinä määrin kuin se heijastaa Jumalaa. Kuten jäljempänä luvussa 5. tullaan toteamaan, myös luterilainen yhteiskuntaetiikka sisältää saman peruslähtökohdan.<sup>149</sup>

Katolisen oppikäsitteen mukaan Jumala on kutsunut jokaista yksilöä kehittymään ja käyttämään hänelle Jumalan luomistyön perusteella annettuja lahjoja ja kykyjä. Sekä kasvatuksen että oppimisen kautta ihmisellä on mahdollisuus jalostaa näitä kykyjään ja käyttää niitä suuntautumaan kohti arvokkaita päämääriä sekä itsensä että lähimmäisten hyväksi. Mainittakoon tässä yhteydessä lyhyesti, että juuri kirkkoisä Augustinuksen ajatukset saivat voimakasta vastakaikua uskonpuhdistaja Martti Lutherin (1483-1546) teologiassa, erityisesti hänen yhteiskunnalli-

---

lukseen. Laajassa tuotannossaan Augustinus käsitteli paitsi kristillistä ajattelua ja mystiikkaa, myös valtiollista ja oikeudellista elämää, erityisesti luonnonoikeutta. Augustinus, joka vuonna 387 jKr. otti kristillisen kasteen kirkkoisä Ambrosiukselta, loi elämäntyöllään pohjan niin kristillisen kirkon ja katolisen opin valta-asemalle keskiajan Euroopassa kuin koko länsimaiselle ja eurooppalaiselle maailmankatsomukselle. Kuttner katsoo Augustinuksen oikeuskäsityksissä ilmenneen kaikuja Ciceron ajattelusta, mm. sellaiset käsitteet kuin 'beneficentia', 'benignitas' ja 'liberalitas' osana oikeus-käsitettä olivat peräisin stoalaisesta filosofiasta ja siirtyivät Augustinuksen kautta Tuomas Akvinolaiselle. Kuttnerin mukaan Augustinuksen teos "De Trinitate" sisältää runsaasti myöhäisantiikista peräisin olevia oikeusajatuksia, paitsi Cicerolta myös Platonilta. Leff 1970, 11–20. Augustinuksen oikeusajattelua Leff analysoi lähinnä platonilaisen ja kristillisen ajattelun välisiä eroja luodaten. Leffin mukaan Aristoteleen, Platonin ja Augustinuksen sekä muiden kirkkoisien ajattelun vaikutus alkoi tuntua keskiajan läntisessä oikeusajattelussa erityisesti 1200-luvulta alkaen. Hattenhauer 1992, 123-7; Christensen-Göransson 2, 1974, 9-17, 20-30; Strömholm 1989, 117; Klami 1980 37-38, 40-47. Vrt. Kelsen 1967, 60–64; Hart 1993, 150-3, 176–180; Reijonen 2010, 3.

<sup>149</sup> Sydänkeskiajan kirkko oli sulautunut feodaaliyhteiskuntaan, jossa kirkon vallan lähteinä olivat kanoninen oikeus, joka puolestaan perustui 'ordo' -käsitteen olemassaoloon eli kristikunnan päämäärään taivaan valtakunnassa. 'Ordo' välitti sakramenttien kautta taivaan lahjat maan päälle ja oikeutti siten papiston hallitsemaan paitsi kirkollista, myös yhteiskunnallista elämää. 'Ordo' ja kristillinen yhteiskunta muodostivat kokonaisuuden 'Unum Corpus Christianum'in', jonka vuoksi kirkko-oikeus koski koko yhteiskuntaa niin hengellisen, kulttuurisen kuin sosiaalisen elämän suhteen. Ks. tästä Hattenhauer 1992, 123-7; Christensen-Göransson 2, 1974, 9-17, 20-30; Strömholm 1989, 117; Klami 1980 37-38, 40-47. Ks. myös Kelsen 1967, 60-64; Hart 1993, 150-3, 176-180; Finnis 1980, 89-90.

sia ja oikeuden sisältöön liittyviä käsityksiään koskien. Luther oli kyllä perehtynyt keskiajan skolastiikkaan sekä Tuomas Akvinolaisen pyrkimyksiin sulattaa antiikin rationalistiset luonnonoikeuskäsitykset kristilliseen uskoon. Luther kuitenkin arvosteli tomistista ja aristotelista ajattelutapaa inhimillisen ja jumalallisen lain välisistä suhteista.<sup>150</sup>

Katoliseen perinteeseen nojaava käsitys yksilön ja yhteisön välisistä suhteista pitää sisällään voimakkaan yksilöllisyyden ja yksilön vastuun korostamisen: ihmisellä itsellään on lopulta vastuu omasta menestyksestään tai epäonnistumisestaan. Mikäli hän laiminlyö oman ymmärryksensä ja tahtonsa kautta kehittää hyviä ominaisuuksiaan, hän lopulta jättää toteuttamatta myös Jumalan tarkoittaman suunnitelman omassa elämässään. Vaikka ihminen on näin perimmältään vastuussa itsensä toteuttamisesta, hän ei voi kuitenkaan vapaasti valita tätä kohtaloa. Omasta halustaan yksilön tulee pyrkiä kohti Luojaansa, mutta osana luomakuntaa hän on toisaalta luonnostaan suuntautunut Luojaansa kohti. Näin itsensä toteuttaminen Jumalaan suuntautuen on katolisen näkemyksen mukaan paitsi yksilön

---

<sup>150</sup> Chadwick 1976, 216–225. Augustinuksesta Chadwick toteaa, että tämä oli nuoruudessaan käynyt läpi pitkän maailmankatsomuksellisen kehitysvaiheen: hänen isänsä oli pakana, joka kääntyi kristityksi vähän ennen kuolemaansa. Augustinus oli saanut latinistisen koulutuksen Karthagossa, suoritti tutkinnon latinan kirjallisuudessa ja toimi retoriikan professorina Kartthagossa (374), Roomassa (383) ja Milanossa (384). Tutustuttuaan Ciceron oppeihin Augustinus suhtautui kristinuskoon kriittisesti lukeutuen jopa 9 vuoden ajan manikealaislahkon kannattajiin, mutta ystäviensä kanssa Milanossa käymiensä keskustelujen kautta sai juuri kristinuskosta vastauksia häntä vanhastaan askarruttaneisiin kysymyksiin. Kirkkoisä Ambrosius kastoi Augustinuksen kristityksi pääsiäisenä vuonna 387 jKr., jonka jälkeen hän palasi Afrikkaan lopuksi elämäkseen. Augustinus perusti Thagasteen pienen kristillis-asteettisen yhteisön ja tuli vihityksi Hippon piispaksi vuonna 395 jKr. Siitä alkaen Augustinuksen kirjoitukset käsitelivät filosofisten pohdiskelujen sijasta syvällisiä kristillisiä kysymyksiä. Ks. myös Christensen-Göransson 1, 1974, 203-8; Hattenhauer 1992, 110-1; Tamm 1991, 268-9; Finnis 1980, 365-6, 388–389; Leff 1970, 33–46 Augustinuksen ajattelusta; Weinreb 1987, 46–49: Weinreb katsoo Augustinuksen yhteiskunta- ja poliittisten käsitysten olleen vallitsevia kristillisessä maailmassa aina 1200-luvulle ja tomistisen ajattelun voimaantumiseen saakka. Luther oli teologian opinnoissaan perehtynyt paitsi nominalismiin, myös viimeiseksi 'skolastikoksi' kutsutun Gabriel Biel'in (k. 1495) ajatuksiin. Sen seurauksena Luther oli joutunut uskonnolliseen kriisiin koettuaan Jumalan ankarana ja tuomitsevana 'Deus Absconditus' -hahmona. Tässä henkisessä kriisissään Luther sai lohdutusta ahdistaviin ajatuksiinsa mystiikasta, erityisesti kirkkoisä Augustinuksen ja Bernhard Clairvauxilaisen opetuksista. Wittenbergin luostarissa vuosien 1508–1511 aikana Johann Staupitzin kanssa käymiensä rippikeskustelujen tuloksena tämän edustama 'devotio moderna' -hurskaus sai aikaan syyllisyyden tunteen lievenemistä. Sen sai aikaan käsitys Kristuksesta syntien sovittajana ja kuoleman voittajana sekä Jumalan ja ihmisen välisen yhteyden luojana. Lutherin 95 teesiä rakentuivat sittemmin Raamatun ja augustinolais-paavalilaisen armo-opin pohjalle. Ks. tästä Christensen-Göransson 2, 1974, 110-1 ja 120-1 Luther "Maallisesta esivallasta", Martti Luther: Valitut teokset, osa III, 1959, 67–102. Luther: "Saksan kansan kristilliselle aatelille", Martti Luther: Valitut teokset, osa II, 1983, 317–391.

luotuun luontoon kuuluva tosiasia, myös hänen henkilökohtainen moraalinen velvollisuutensa.<sup>151</sup>

Katolinen yhteiskuntakäsitys rakentuu tämän yksilön asemaa ja vastuuta koskevan näkemyksen varaan: kirkon sosiaaliopin ja yhteiskuntaetiikan johtava periaate on käsitys ihmispersoonasta ja sen ainutlaatuisesta arvosta Jumalan kuvana. Kaikkien yhteiskunnallisten instituutioiden ja toimintafunktioiden päämääränä on yksilöiden täydellistyminen ja kehittyminen kohti niiden perimmäistä tarkoitusta eli ihmisyyttä sen täydellisimmässä muodossaan. Tähän ihmisyyteen kuuluvat paitsi yksilöiden henkilökohtaiset kyvyt ja ominaisuudet, myös suhtautuminen ympäröivään yhteisöön ja lopulta kohti iankaikkista, tuonpuoleista päämäärää. Katolisen yhteiskuntaetiikan perusteena on tämän yksilöllisen, tuonpuoleiseen suuntautuvan päämäärän vahvistaminen ja kehittäminen. Siihen kuuluu olennaisena osana, paitsi yksilön oma kehittyminen, myös häntä ympäröivän yhteisön kehittäminen ja suhde tähän yhteisöön osana luotua olemistodellisuutta. Katolinen kirkko on muiden kirkkojen tapaan tunnustanut täyden uskonnonvapauden oikeutuksen. Vatikaanin toisessa konsiilissa (1962-1965) annettu uskonnonvapausjulistus *Dignitatis humanae* sisältää ajatuksen, että uskonnonvapaus kuuluu yhteiskunnan oikeusjärjestykseen. Se perustuu Jumalan säätämukseen ja sen perusta on löydettävissä jo ihmisluonnossa. Periaatteellisella tasolla näkemys perustuu katolisen kirkon uuteen tulkintaan oikeuden sisällöstä: oikeutta ei tule enää käsittää niinkään ihmisen Jumala-suhteeseen liittyväksi hyve- ja totuusjärjestykseksi kuin ihmisten keskinäisiin suhteisiin liittyväksi rauhan- ja vapaudenjärjestykseksi.<sup>152</sup>

<sup>151</sup> Erityisesti renessanssin ja varsinkin kristillisen humanismin piirissä oli jo ennen uskonpuhdistusta esiintynyt kritiikkiä skolastista ja aristotelista teologiaa kohtaan. Sen sijaan Raamatun ja kirkkoisien opetukset, erityisesti Paavalin ja kirkkoisä Augustinuksen, saivat vastakaikua. Humanismin näkemyksen mukaan 'Unum Corpus Christianum' ennallistui palaamalla 'takaisin lähteille' eli Raamattuun ja vanhan kirkon opetukseen nojautuen. Christensen-Göransson 2, 1974, 110–111. Tolonen 1984, 114-133: Tolonen jakaa Akvinolaisen 'Summa Theologica' -teoksessa esiintyvän luonnonoikeuskäsitteen kahteen osaan eli primaariin ja sekundaariin luonnonoikeuteen. Sama jaottelu esiintyi Aristoteleella jaottelussa 'tiedollisen prosessin alkutai lähtökohdasta' ja 'sisällöllisestä' päättelystä. Aristoteles erotteli myös 'olemukselliset' (definition) ominaisuudet 'yleisistä' (proprium). Akvinolaisen jaotteluun liittyy Tolosen mielestä platonilainen ajatusmotiivi 'tiedosta' jumalallisena valona eli 'illuminaationa'. Toisin sanoen jumalalliset, absoluuttiset totuudet 'illuminoivat' eli valaisevat materiaalisia ja moneuden hallitsemia kohdealueita.

<sup>152</sup> Weinreb 1987, 53–56: Akvinolaisen luonnollista lakia koskevan määrittelyn ja sen sisältönä olevan jumalallista ja inhimillistä lakia koskevan synteetin voi katsoa olleen omiaan lujittamaan ja eheyttämään yhtenäistä maailmankuvaa. Koska luonto toteuttaa jumalallista suunnitelmaa ja on sopusoinnussa reaalisten syiden kanssa, myös inhimillisen tiedon ja kokemuksen kautta on mahdollista saada tietoa noista syistä. Maailman realiteetit ja usko eivät ole ristiriidassa keskenään, vaan pikemminkin täydentävät toisiaan. Finnis 1980, 33–36, 398–403: Finnis toteaa Akvinolaisen formuloineen yhden keskeisimmistä teoreettisista periaatteista luon-

3.1.3 *Arvofilosofinen näkökulma yhteiskuntaan hegeliläisittäin tulkittuna*

Niin oikeustieteellisessä kuin arvoihin liittyvässä tutkimuksessa on tärkeää paitsi kysyä, miksi mitään normia on noudatettava myös kysyä, mitkä normit ovat päteviä inhimillisessä ja yhteisöllisessä elämässä noudatettaviksi. Tässä tarkastelussa tieteen ja moraalikäsitteiden historiallinen tutkimus sekä inhimillistä elämää koskevien sosiaalisten ehtojen tarkastelu on tärkeysjärjestyksessä ensimmäisellä sijalla. Sosiaalis-historiallisten suhteiden analyysi tässä mielessä on aivan yhtä tärkeää kuin filosofinen tutkimus. *Oikeuspositivistisen* ajattelutavan mukaan oikeuden kehittyminen tulee nähdä pitkälti lainsäätäjörganisaation tahdonilmauksena ilman, että sen taustalta voi katsoa löytyvän mitään ylihistoriallisia aineksia. *Historiallisen oikeuskoulun* keskeisenä ajatuksena puolestaan oli näkemys, jonka mukaan oikeudellista tutkimusta *ei voinut erottaa* muista inhimillisistä ja yhteisöllistä todellisuutta tutkivista tieteenaloista kuten *historiasta, filosofiasta ja vastaa- vista*. Historiallinen oikeuskoulu sijoittui erilaiseen historian vaiheeseen kuin kaikesta metafysiikasta irronnut positivismi, jonka piirissä kiistettiin sekä luonnonoikeudelliset periaatteet että 'kansanhenkeä' ilmaisevat ajattelumallit. *Historiallisen oikeuskoulun* vaikutusta oikeuden kehitykselle ei voikaan väheksyä, sillä Backmanin sanoin "sen mukaan nimittäin henkiset, hiljaiset voimat pitivät oikeutta kehityksen alaisena."<sup>153</sup>

Saksalainen yhteiskuntafilosofi Friedrich Hegel (1770–1831) on jo toista vuosisataa sitten päätenyt ajatukseen, että paitsi yksilöiden *moraalisten* pyrkimysten, myös *valtiollisen ja yhteiskunnallisen* toiminnan keskeisimpänä päämääränä on "*hyvän elämän*" edistäminen. Tältä osin Hegelin ajattelu palautuu antiikin filosofiaan ja erityisesti Aristoteleen käsityksiin, joissa keskeisenä teemana toistuu näkemys valtion tehtävästä eli yhteisen hyvän edistäminen. Hegel pyrki oikeus- ja yhteiskuntafilosofiassaan yhdistämään tämän *antiikin perinnön* liberaalien, *modernia subjektii-*

---

nonoikeuden sisällön määrittelyssä 'Summa Theologica' -teoksessaan. Osassa 'Questiones 90-97'. Finnis toteaa tältä osin Akvinolaista siteeraten: "...all those things to which man has a natural inclination, one's reason naturally understands as good (and thus as 'to be pursued') and their contraries as bad (and as 'to be avoided')". Hart 1993, 182-9; McCoubrey 1987, 46-55; Leff 1970, 224-231; Reijonen 2010, 5 Edilex 2010/27; Reijonen 1992, 70-76 kappale VI: 'Uskonnonvapaus-valtion avoimuuden koetinkivenä'. Katolisen oppinäkemysten taustalla ollut johdonmukainen aristotelinen tomismi herätti joissakin piireissä myös vastustusta, sillä sen nähtiin muodostavan uhan kristinuskolle. Sen sisältämä determinismi ja kaksinainen totuuskäsitteitys nähtiin ristiriitaiseksi luomisuskon ja sielun aineettomuutta ja kuolemattomuutta koskevien käsitysten kanssa. Dominikaaniveljestö otti kuitenkin tomismin viralliseksi opikseen v. 1278 ja se merkitsi, että aristotelinen ajattelu syrjäytti augustinolaisen ja uusplatonisen ajattelun roomalaiskatolisen kirkon teologisen opin virallisena perustana. Ks. Christensen-Göransson 1, 1974, 42-42.

<sup>153</sup> Rescher 1976, 237-239; Niiniluoto 1984, 328-9; Juntunen & Mehtonen 1982, 16-18; Backman 1992, 28-35.

ta koskevien ajatusten kanssa. Vaikka antiikin kaupunkivaltioihin ei ollut enää mahdollista palata, oli julkisen ja yhteisen hyvän aatteella kriittisesti omaksuttuna ja yksilöllisen itsetietoisuuden hyväksymänä Hegelin mielestä myös modernissa yhteiskunnassa tärkeä merkitys.<sup>154</sup>

Hegelin ajattelun taustalta löytyy paitsi mainittu antiikin perintö, myös *Ranskan suuren vallankumouksen* ja sen edistämien aatteiden vaikutus. Hegelin yhteiskunta- ja oikeusfilosofiset ajatukset ajoittuvat historialliseen murrosvaiheeseen, jonka seurauksena moderni maailmankuva alkoi syntyä. Varhaisimmasta yhteiskunnallisesta ajattelustaan alkaen Hegel korosti kansalaishyveiden elvyttämisen tärkeyttä ja tässä tarkoituksessa hän loi käsitteen "*kansanhenki*". Tämän '*Volksgeist*'-käsitteen taustalta löytyy samanlainen ajatuskulku kuin ranskalaisen valistusfilosofin de Montesquieun yhteiskunnallisessa ajattelussa. Teoksessaan "*Lakien henki*" de Montesquieu katsoo, että kaikilla valtioilla on olemassa kansakunnalle ominainen "*esprit generale*", eräänlainen yhteishenki, joka yhdistää kulttuurin eri puolet toisiinsa. Tuon yleishengen ilmaus ei näyttäytynyt Hegelille pelkkänä mallina tai kuvana, vaan selkeänä toimintaohjeena, *normina*. Kansanhengen vaikutuksen tuli ilmetä, ei yksin kiinnostuksena omasta sielusta ja sen hyvästä, vaan myös *yleisestä hyvästä*, omasta maasta, sen kehityksestä, kulttuurista ja toisista kansalaisista.<sup>155</sup>

<sup>154</sup> Hegel 1994, 8-11, ja siinä Juha Mannisen ja Markus Wahlbergin toimittamasta esipuheesta "G.W.F. Hegelin oikeusfilosofian synty ja asema" ensimmäinen kappale "Hegel - aikamme eurooppalainen". Hegelin luonnosteli teoksessaan "Oikeusfilosofia" (1820) yhteiskunta- ja oikeusfilosofiansa. Valtiota Hegel pitää "objektiivisen hengen" korkeimpana asteena, mutta katsoo senkin jäävän absoluuttisen hengen (taiteen, uskonnon ja filosofian) alapuolelle. Objektiivisen hengen alue on "lain, moraalin ja siveellisen elämän - hengen objektiivisten, institutionaalisten ilmaisujen, toteutumien - aluetta". Ks. Juntunen & Mehtonen 1982, 28–35.

Hegelin teosta "Grundlinien der Philosophie des Rechts" on pidetty ilmestymisestään alkaen vaikutusvaltaisimpana teoksena eurooppalaisessa oikeuskirjallisuudessa pitkän aikaa. Ajanjakso oli historiallisen oikeuskoulun kukoistusaikaa ja sijoittui historialliseen murrokseen, eli Ranskan vallankumouksen ja Napoleonin sotaretkien jälkeiseen *status quo*- ajanjaksoon. Historiallinen oikeuskoulu asetti 'kansanhengen' rationaalisen luonnonoikeudellisen 'lakien hengen' sijaan. Oikeuspositivismissa kiistettiin sekä luonnonoikeus että kansanhenki ja asetettiin sijaan oikeuden kehittyminen lainsäätäjöorganisaation tahdonilmauksena, ks. Russel 1996, 304–310.

<sup>155</sup> Hegel 1994, 14–19, Mannisen ja Wahlbergin esipuheesta "Hegelin kulttuuripolitiikka ja sen suhde ajankohdan aatteisiin". Ks. myös Juntunen & Mehtonen 1982, 36–41 Hegelin kansalaisyhteiskunnan teoriasta jakso "Kansalaisyhteiskunta ja valtio". Backman 1992, 28–29, pitää epäselvänä käsitteen "kansanhenki", *Volksgeist*, merkitystä, vaikka tuo käsite muodostikin muun muassa de Montesquieu'n, Friedrich Carl von Savigny'n ja Hegelin oikeus- ja yhteiskunnallisen ajattelun ytimen. Backman nimeää useita erilaisia tutkijoita, joista kukin tulkitsee *Volksgeist*-teoriaa omalla tavallaan. Ks. myös Klami 1980, 109–110: Klami toteaa "objektiivisen hengen", *Geistin*, toteutuvan Hegelin mukaan ihmisyyhteiskunnassa. Tuon hengen logiikka, kehityskulku koostuu: 1) abstraktista oikeudesta, luonnonoikeuden periaatteista, 2) moraliteetista eli yksilöllisestä omantunnon siveellisyydestä ja 3) korkeimmasta eli objektiivisesta yhteiskunnan siveellisyydestä "*Sittlichkeit*". Kyse tässä kehityskulussa on yksilömoraalin juurtumisesta yleisek-

Hegelin ajattelussa oikeuden ja kulttuurin historiallinen kehityskulku noudattaa kolmiportaista objektiivisen hengen toteuttamaa kehitysvaihetta: a) *ensimmäinen vaihe* koostuu abstraktisesta oikeudesta, luonnonoikeudellisia periaatteita noudattavasta omistusoikeuden, oikeustoimiopin ja rikosoikeuden muodostamasta systeemistä; b) *toisessa vaiheessa* korostuu moraaliteetin, yksilöllisen ja omantunnon siveyden merkitys ja c) *kolmannessa vaiheessa* yksilömoraali on juurtunut yleiseksi tavaksi. Kun tämä viimeisin eli kolmas vaihe on saavutettu, ollaan päästy objektiivisen hengen korkeimpaan kehitysvaiheeseen, jonka tuotteena on objektiivinen, *yhteiskunnallinen siveellisyys*, "Sittlichkeit". Samanlainen kehityskulku voidaan havaita Hegelin mukaan myös *inhimillisten yhteisöjen* dialektiikan alalla: perheestä on edettävissä samaa kehityskulkua noudattaen kansalaisyhteiskuntaan ja siitä edelleen valtioon saakka. Juuri valtioon liittyy Hegelillä kehityksen kolmas vaihe eli yhteiskunnallinen siveellisyys: *valtion instituutioissa*, sen oikeusjärjestyksessä asuu "Absoluutti", maailmanjärki, joka oikeuden historiallisuutta tarkastellen edustaa myös kaitselmusta.<sup>156</sup>

Oikeusteoreettisesti tarkastellen ajanjakso merkitsi luonnonoikeudellisten periaatteiden vähittäistä vaimenemista ja juuri *historialliseksi koulukunnaksi* nimitetyn ajattelutavan valtaantuloa. Rationalistisen luonnonoikeuskäsityksen hylkäämisen ja historiallisen koulukunnan esiinnousun myötä oikeuden käsitteen määrittelyssä alkoi voimistua näkemys, että ainoa oikea *oikeuslähde* syntyi *kansan tietoisuudessa*. Tämän Friedrich Carl von Savigny'n luoman ajattelutavan mukaan kansanhenki eli 'Volksgeist' oli riippumaton lainsäädännöstä ja julkisen viranomaisen vallankäytöstä. Oikeus ei ollut myöskään riippuvainen ihmisjärjen yläpuolella olevista periaatteista, mikä merkitsi Ranskan vallankumouksen jälkeisten valistusaatteiden ja rationalistista luonnonoikeutta edustaneiden ajatusten jäämistä saksalaisen idealismin varjoon. Historiallisen koulukunnan valtaantuloon vaikuttivat erityisesti Immanuel Kantin

---

si tavaksi ja sama dialektiikka on havaittavissa ihmellisten yhteisöjen kehityksessä perheestä kansalaisyhteiskuntaan.

<sup>156</sup> Hegel 1994, ks. 'Johdanto', jonka laatineet Juha Manninen ja Markus Wahlberg. Klami 1980, 108–110: Hegelin filosofiassa kaikkeuden ääretön ja äärellinen, Jumala ja ihminen, ovat välittömästi yhtä. Kaikki vastakohtat sulautuvat äärettömyydessä ja juuri tästä ajatusmallista koostuu Hegelin logiikka, jolla hän tarkoittaa samaa mitä muut metafysiikalla. Hegelin metafysiikka on Klamin mukaan "monistista, intellektuaalista ja kehitysoipillista". Hegel 1994, 34–42, Mannisen & Wahlbergin esipuheesta jakso "Painetun Oikeusfilosofian synty ja eri luentoversiot". Ks. myös Juntunen & Mehtonen 1982, 36–43. Ks. vielä Backman 1992, 25–32: historiallisen oikeuskoulun keskeiset katsomukset on jaettavissa neljään eri vaiheeseen: 1) oikeutta "löydetään", ei "luoda" so. oikeuden kehittyminen on ei-tietoinen orgaaninen prosessi, tapa-oikeus ensisijaista; 2) primitiivisten yhteisöjen oikeudesta kehittynyt modernien yhteiskuntien monimutkaiset oikeusjärjestelmät, juristisääty toimii kansan tajunnan edustajana; 3) oikeudella ei ole enää universaalia voimassaoloa, vaan jokaisen kansan keskuudessa kehittyvät omat oikeudelliset periaatteet; 4) oikeuskehityksen metajuridinen selitysmalli tiivistyi peruskäsitteeseen "Volksgeist".

ja Friedrich Hegelin kritiikki luonnonoikeusajattelua kohtaan, sillä nämä korostivat *kansojen historiallisen kehityksen* merkitystä oikeuskehityksen taustalla sekä myös oikeuden kansallista luonnetta. Tällä tavoin aikakauden *idealistinen* filosofinen ajattelu vaikutti myös oikeusajattelun sisältöön ja oikeuden käsitteen määrittelyyn. Myös von Savigny'n käsitys oikeudesta oli pikemminkin idealistinen kuin empiirinen, sillä hän katsoi *oikeustieteen* edustavan sekä *historiallista* että *systemaattista* tutkimusta. Von Savigny jakoi oikeustieteen järjestelmän sisäiseen ja ulkoiseen osaan sekä kehitti siten saksalaista siviilioikeudellista järjestelmää systematisoimalla sen.<sup>157</sup>

Hegel piti modernin valtion välttämättömänä edellytyksenä *yksilön* oikeutta *persoonallisuutensa arvon* tunnustamiseen. Hänen ajattelussaan tähdentyi valistusajalle tyypillinen individualistinen käsitys luonnonoikeudesta ja siihen sisältyvät Ranskan suuren vallankumouksen sekä antiikin perinnön mukanaan tuomat ajatukset yksilöille kuuluvista luovuttamattomista *ihmis- ja kansalaisyhteisöistä*. Historiallisen koulukunnan valtaannousun myötä kansan oikeutta luova voima kuitenkin alkoi asteittain vähetä ja juristikunnan harjoittama tieteellinen oikeus alkoi vallata alaa sekä nousta oikeuslähteeksi kansan luoman oikeuden rinnalle. Hegel ei näin ollen rajannut toisaalta julkista ja *valtiollista* toimintaa ja toisaalta *etiikkaa* pois toisistaan, vaan pyrki *yhdistämään* ne antiikin *aristotelisen tradition* mukaisesti. Teoksessaan "*Oikeusfilosofian pääpiirteet eli luonnonoikeuden ja valtiotieteen perusteet*" Hegel toi esiin näkemyksiään oikeuden sisällöstä ja kehittymisestä. Hegelin valtion 'palvontaa' koskeva ajattelutapa sai esikuvansa Rooman valtakunnasta, jossa keisari julistettiin 'jumalaksi' ja valtiolla oli siitä johtuen 'pyhyiden leima'. Keski-ajan teologit ja filosofit olivat puolestaan asettaneet kirkon valtiota ylemmälle tasolle. Uskonpuhdistaja Martti Luther edusti toisenlaista näkemystä ja suhtautui positiivisesti myös valtiollisen instituution olemassaoloon. Protestanttisesti ajatteleva Thomas Hobbes (1588–1679) kehitti ajatusta valtion ensisijaisuudesta ja valistusfilosofi Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) ohella myös protestanttisen luterilaisuuden omaksunut Hegel näki Preussin valtion absoluuttisen monarkian ilmentymänä.<sup>158</sup>

<sup>157</sup> Hattenhauer 1992, 609-810; Tamm 1991, 288-9; Inger 1988, 165-6; Strömholm 1989, 298-9; Jan Klanderinan artikkeli "The Utility of Legal Theory for Legal Dogmatics: a Paradox" teoksessa *On the Utility of Legal Theory* eds. Aulis Aarnio & Mark Van Hoecke 1983, s:t 29-52. Lyons 1993, 41-46. Historiallisen koulukunnan valtaanpääsyn myötä positiivisesta oikeudesta tuli ensisijainen oikeuslähde. Se ei kuitenkaan merkinnyt kirjoitetun lain yksinomaisuutta, vaan myös kansojen historiaa kuvastavalla tavanomaisella oikeudella oli asemansa oikeuslähteenä. Ks. myös Strömholm 1989, 298-9; Björne 1986, 60-63; Siltala 2001, 80-82; Tuori 2007, 72-76.

<sup>158</sup> Hegel muotoili näkemyksensä pääteoksissaan "*Philosophie der Geschichte*" ja "*Philosophie des Rechts*", joissa korosti valtion ensisijaisuutta yhteisöllisen elämän muotona. "Valtio on Hen-

*Oikeus* edusti Hegelille *historiallisesti muuttuvaa* ja alati kehittyvää *kulttuurista* ilmiötä. Tämä ajattelutapa esiintyy myös historiallisen koulukunnan ajattelussa, sillä samalla tavalla kuin yhteiskunnallinen toimintaprosessi tai kansan kieli kehittyi ja muuttui, myös *oikeuden* katsottiin *kehittyvän*. Inhimillisen toiminnan kantavana voimana ei Hegelin käsityksen mukaan olleet materiaaliset pyrkimykset, vaan yksilön alkuperäinen tarve olla sosiaalinen ja tulla persoonallisilta ominaisuuksiltaan ja arvoltaan tunnustetuksi, riippumatta asemasta, säädystä, ominaisuuksista tai varallisuudesta. *Ihmisyksilöä* tuli kohdella *päämääränä sinänsä, ei välineenä* - ja tuli tunnustaa, että yksilöillä oli kyky muodostaa myös itse päämääriä. Jokaisen ihmisen *ihmisarvo* oli Hegelin mielestä periaatteellisista syistä *mittaamattoman arvokas*, joten kaikki yksilöt tuli nähdä luovuttamattoman vapaina, itsemääräytyvinä toimijoina. Modernin valtion edellytykseksi ja keskeisimmäksi ideologiseksi periaatteeksi Hegel näki juuri tämän *yksilön oikeuden* persoonallisuutensa arvon toteuttamiseen. Hegelin mieltämä oikeusvaltio rakentui paitsi inhimillisten *ihmis- ja kansalaisoikeuksien* varaan, myös ajatukseen kaikkia ihmisiä koskevasta *yhteisestä, julkisesta hyvästä*. Yhteisöllinen elämä ja julkinen hyvä merkitsi Hegelille nimenomaan *eettistä elämää*, joka toteutui siveellisyyden vaatimuksena niin yksilöiden ja perheen elämässä kuin kansalaisyhteiskunnassa ja valtiollisessa elämässäkin.<sup>159</sup>

---

gen aate ihmisen tahdon ja sen vapauden ulkonaisessa ilmennyksessä". kuten hän totesi. Hegel piti valtiota objektiivisena Henkenä, josta syystä hän katsoi myös yksilössä voivan olla objektiivisuutta, totuutta ja siveellisyyttä vain siinä määrin kuin hän on jäsenenä valtiossa. Ks. tältä osin Hegel 1994, 11–19, Mannisen & Wahlbergin esipuhe. Hegelin yhteiskuntaeettisestä ajattelusta Russel 1996, 297–317. Russelin mukaan Hegelin historiafilosofia pitää sisällään ajatuksen, että "valtio on todella olemassa oleva todellistunut moraalinen elämä". Toisin sanoen Hegelin mielestä valtio on siveellisen elämän korkein ilmentymä eikä hän nähnyt politiikkaa ja moraaliala vastakkaisessa, vaan toisiinsa nähden vuorovaikutteisessa suhteessa olevina ulottuvuuksina. Rentto 1988, 290-5 kappale VII.1. 'Law Natural and Positive' sekä Hattenhauer 1992, 610. Hegel 1994, 11–14, Mannisen & Wahlbergin esipuheesta kappale "Modernin valtion edellytys: persoonallisuuden arvon tunnustaminen". Ks. myös Juntunen & Mehtonen 1982, 26–28 ja 32–35 subjektiivisesta hengestä, johon Hegel lukee kuuluvaksi yksilön sielun, tietoisuuden ja järjen. Moraalia Hegel pitää alueena, jossa oikeus ja subjektiivinen tahto liittyvät yhteen. Siinä on kyse abstraktin oikeuden muuntumisesta velvollisuudeksi ja hyveeksi. Moraaliseen näkökulmaan liittyy olennaisesti subjektiivisen tahdon oikeus, vapaa siveellinen päätös.

<sup>159</sup> Hegel 1994, 10, Mannisen & Wahlbergin esipuheessa sivulla 10 todetaan, että "Hegelille mukaan ihmisyksilöt eivät ole pelkkiä benthamilaisen hyödyn maksimoijia, vaan heitä määrittellee yhdessä toisten ihmisten kanssa kehitettävien voimien, taitojen ja kykyjen alue". Backman 1992, 35: Backman toteaa englantilaisen oikeuspositivismin kuuluisimman kehittäjän Jeremy Benthamin, joka oli filosofi, juristi ja yhteiskuntatieteilijä, torjuneen opin luonnollisista oikeuksista ja katsoen hyödyn periaatteen olevan empiirisesti todettavissa. Juntunen & Mehtonen 1982, 41–43: tekijät toteavat valtion olevan Hegelille, ei ryhmän tai luokan herruutta, vaan kansalaisyhteiskunnan transsendentti vapauden ulottuvuus. Sivut 32–35: siveellisyyden alue muodostuu Hegelin filosofiassa perheestä, kansalaisyhteiskunnasta ja valtiosta; tällöin si-



## 3.2 Arvokäsitysten institutionalisoituminen oikeudellisessa normistossa

### 3.2.1 Oikeuskäsitteistön rationaalistumiskehitys

Koska *oikeusjärjestys* on keskeinen osa yhteiskuntatodellisuutta ja tekemisissä kaikkien sen eri rakenteellisten tasojen kanssa, oikeustieteellinen tutkimus ei voi rajoittua vain pelkäksi oikeudellisten normien tutkimiseksi. Vaikka *oikeusnormit* muodostavatkin keskeisimmän oikeustieteen tutkimuskohteen, on läntisessä oikeusteoriassa edetty kelseniläisestä 'puhtaasta oikeusopista' vaiheeseen, jossa voidaan ottaa huomioon oikeuden asema *yhteiskuntakokonaisuuden osana* sekä sen lisäksi huomioida oikeuden taustalla vaikuttavat *arvostukselliset ja intentionaaliset* tekijät. Hans Kelsenin (1881–1973) luomasta oikeuspositivistiseen tutkimusperinteeseen nojaavasta oikeusopista läntinen oikeusteoria on edennyt ensiksi *oikeusrealismiin*, jossa oikeusjärjestyksen piiriin on luettu kuuluviksi lähinnä vain voimassa olevista normeista kuuluva järjestys. *Voimassa oleviksi normeiksi* puolestaan on katsottu kuuluvan ne normit, joita tuomioistuimet ratkaisutoiminnassaan tosiasiallisesti käyttävät eli oikeus on käsitetty lähinnä tuomioistuinten toiminnaksi. Niin sanottu *skandinaavinen realismi* keskittyi näkemään oikeustieteen tehtäväksi hypoteesien esittämisen voimassaolevasta oikeudesta ja oikeusteorian tehtäväksi *oikeustieteen kielen* loogisen analysoinnin. Wikströmin mukaan "lainsäädäntöprosessin tuloksena syntyvät oikeusnormit ilmenevät kielen muodossa" ja väite on ulotettavissa myös tapaoikeudellisiin normeihin. Skandinaavinen oikeusrealismi merkitsi oikeusfilosofiasta syntynyttä oppisuuntaa, jossa kyse oikeuksista ja velvollisuuksista pyrittiin palauttamaan kielellis-mentaaliseksi ongelmiksi. Ajattelutapa syntyi reaktiona ruotsalaisfilosofi Axel Hägerströmin (1868-1939) esittämään metafysiikan kritiikkiin. Oikeuspositivismissa yhdistyivät sekä *normatiivinen että realistinen* katsomus, toisin sanoen oikeustiede nähtiin paitsi normien myös oikeudellisen kielenkäytön tutkimiseksi. Oikeuspositivismia voi pitää sellaisena oikeusfilosofisena oppisuuntana, jonka mukaan oikeus on aina asetettua oikeutta (*ius positivum*) eli valtiosäännön edellyttämällä tavalla lainsäätäjän tuottamaa.<sup>160</sup>

---

veellisyys muodostuu "ihmisen sosiaalisen kanssakäymisen muodoista" ja on historiallista, ihmisen vapautumisen historiaa, jossa ihminen muovaa ja kehittää itseään. Hegelin määritelmä valtiosta: "valtio on siveellisyuden idean todellisuus". Ks. tästä myös Klami 1980, 109–110. Tuori 2007, 72-73; Tuori&Matikainen 1990, 1-27.

<sup>160</sup> Kelsen 1967, kappale 34. d) "Die Grundnorm als Transzendental-Logische Voraussetzung" s:t 204-9. Ks. myös kappale 4. "Die Norm" 3-16. Kelsenin käsityksiä siitä, kuuluuko oikeus kantilaisen tieteenkäsityksen mukaiseen 'Sein' vai 'Sollen' kategoriaan eli onko kyse 'olemisesta'

Oikeusteoria on edennyt sen jälkeen kohti oikeudellisen toiminnan *hermeneuttis-analyyttistä* tarkastelua, jossa yhdistyy oikeustieteen kielen analysointi 'ymmärtävään' eli tavoitteet huomioivaan inhimillisen käyttäytymisen tarkasteluun. Tutkimusintressin puolesta hermeneuttis-analyyttinen suuntaus on lähellä *tieteellisen realismin* näkemyksiä eli pyrkii oikeudellisten ratkaisujen mahdollisimman syvälliseen ymmärtämiseen sellaisena kuin ne todellisuudessa esiintyvät. Hans Kelsenin luoma 'puhdas oikeusoppi' merkitsi, ettei oikeusnormien voimassaoloa voinut perustaa muuhun kuin toiseen oikeusnormiin. Toisin sanoen ei pakkoon, valtaan, moraaliin tai uskontoon. Kunkin normin voimassaolo perustui Kelsenin mielestä hierarkkisesti sitä ylempänä olevaan normiin ja palautui lopulta ylintä tasoa edustavaan niin sanottuun perusnormiin. '*Perusnormi*' edellytti sekä valtiosäännön voimassaoloa että loogisen normihierarkkisen ketjun kautta jokaisen yksittäisen oikeusjärjestykseen sisältyvän normin voimassaoloa. Tämä voimassaolo merkitsi oikeusnormin 'tosiasiallista tehokkuutta', millä Kelsen tarkoitti *oikeustosisikaiston mukaisten normiehtojen täyttymistä*. Perusnormin ('Ein Grundnorm') Kelsen määritteli seuraavasti: "Jos valtiosääntö on tosiasiallisesti asetettu ja tehokas, niin valtiosäännön mukaisesti pitää käyttäytyä".<sup>161</sup>

Kelseniä on pidetty *normatiivisen oikeusteorian* keskeisimpänä edustajana ja ajattelutavan mukaan oikeustiede tuli puhdistaa sekä luonnontieteellisistä aineksista että poliittisista ideologioista ennen kuin sitä saattoi pitää puhtaana ja autonomisena. Oikeusjärjestys tuli Kelsenin mukaan käsittää, kuten edellä kappaleessa 3.1.1. on todettu, 'normikoostumaksi', joka muodostui 'kimpusta oikeusnormeja'. Kelsenin katsomustavan mukaan käyttäytyessään normatiivisen järjestyksen säätelemällä tavoin ihminen täyttää velvollisuutensa, mutta toisin käyttäytyessään

---

vai 'pitämisestä'. Kelsen toteaa: "Nur wenn er auch objektiv den Sinn Der Sollens hat, bezeichnet Man das Sollen als 'Norm'. Da die Geltung der Norm ein Sollen, kein Sein ist.."

Wikström 1979, 58–59. Ks. myös kappale 5.2. 'Kielen ja todellisuuden välisestä suhteesta', s:t 71–82, jossa Wikström viittaa Ludwig Wittgensteinin näkemyksiin kielen pragmatiikasta. Kielen käyttö on toimintaa, joka on 'osa elämänmuotoa'. Siltala 2001, 164-5 oikeuspositivismista ja s:t 175-6 skandinaavisesta realismista. Ks. myös Tuori 2007, 79–85 'oikeuden positivismista'. Ks. Kelsenin ajattelusta Klami 1980, 190-3, 196–216, 227-8 sekä Klami 1981, 10–15, 53–57. Oikeusnormien voimassaolosta ks. Wiberg 1988 23-29 sekä Aulis Aarnion artikkeli "The Significance of the Theoretical Element in Legal Research" teoksessa "On the Utility of Legal Theory" eds. Aulis Aarnio & Mark Van Hoecke 1985. Tuori 2003, 60-64.

<sup>161</sup> Kelsen 1967, 204-9, kappale 34. d) 'Die Grundnorm als Transzendental-logische Voraussetzung' sekä Kappale 4. 'Die Norm' s:t 3-16. Hart 1993, 163–176, kappale 2. 'Moral and Legal Obligation' oikeudesta, joka on aina ihmisten luomaa, inhimillisen tekemisen ja toiminnan tulosta. Oikeuspositivismi vastustaa käsitystä luonnonoikeudesta johdettavista oikeusperiaatteista. Oikeustiede vastaa kysymykseen, miten 'asioiden pitäisi olla'. Wikström 1979, s:t 14–17 skandinaavisesta realismista oikeustieteellisenä traditiona ks. kappale 3.3. 'Realistisesta voimassaolokäsityksestä'. Tuori 2007, 52–53; Siltala 2001, 36–41; Aarnio 1989b, 63-65, 70-76.

hän 'loukkaa' normia eli velvollisuuttaan. Yhteiskuntatodellisuutta saattoi Kelsenin mukaan pitää oikeustieteen tutkimuskohteena vain sikäli kuin se ilmenee normeissa. Se, millainen valtiollinen ja yhteiskunnallinen järjestelmä muutoin on, kuuluu muiden tieteenalojen kuin oikeustieteen ratkaistavaksi. Wikström viittaa yhteiskuntafilosofi Peter Winch'iin, jonka mukaan yhteiskuntatieteitä, joihin oikeustiedekin lukeutuu, ei voida tutkia yksinomaan empiirisiin menetelmin, vaan niiden piirissä joudutaan aina suorittamaan myös *ymmärtävää tulkintaa*. "Ymmärtäminen perustuu esiyymmärtämiselle ja suhde on luonteeltaan välttämätön, käsitteellinen suhde". Oikeustieteeseen liittyen Wikström toteaa, että sama yhteiskuntakokonaisuuden osa voi olla sekä lainopin, oikeusteorian että filosofiankin tutkimuskohteena.<sup>162</sup>

Kelsenin tiukasta normisidonnaisuudesta huolimatta oikeusjärjestykseen sisällyville normeille on tyypillistä, että niitä voidaan valtion lainsäädäntöorganien kautta jatkuvasti muuttaa. Oikeusnormien ulkopuolelle jää sen lisäksi runsaasti normeja, jotka eivät niiden luonteesta johtuen ole vapaasti muutettavissa. Tällaisiin normatiivisiin sääntöihin liittyvät *taustatekijät* ovat niin läheisesti sidoksissa valtion ja yhteiskunnan sivistyksellisiin, kulttuurisiin sekä uskonnollisiin *arvoihin ja ajattelutapoihin*, että niitä heijastavia normeja ei ole mahdollista valtiovallan taholta ohjailla. Ihmisyhteisöjen ja laajemmin yhteiskuntien henkiseen katsomusperustaan sisältyvillä, erityisesti moraaliperusteisilla ja uskonnollisilla normeilla on ollut niin keskeinen funktio länsimaisten yhteiskuntien ja erityisesti oikeusajattelun kehittämisessä, että erilaiset oikeustieteelliset ajattelutavat on mahdollista kategorisoida tämän vuorovaikutussuhteen pohjalta. Jopa oikeuspositivistista ajattelutapaa edustava H.L.A. Hart on katsonut *oikeudella* olevan - siitäkin huolimatta, että se on inhimillisen tahdontoiminnan tuotetta - tietynlainen *eettisesti ja moraalisesti* määriteltävissä oleva sisältö jo *ihmisluonteesta johtuen*. Hart katsoi erityisesti Thomas Hobbesin ja David Humen edustaneen niitä luonnonoikeusajattelijoita, jotka antoivat käsitteelle luonnonoikeus moraalisen, jokaiselle ihmisyksilölle kuuluvan *perustavaa laatua olevan arvoisällön*. Hartin sanoin: "Human nature cannot by any means subsist without the association of individuals; and that association never could have place where no regard paid to the laws of equity and justice". (Hart 1993, 181-9).<sup>163</sup>

<sup>162</sup> Kelsen 1967, Kappale 4. 'Die Norm', 3-16; Wikström 1979, s:t 94-101; Tuori 2003, 36-49.

<sup>163</sup> Hart 1993, 97-120 kappale VI. 'The Foundations of Legal System'. Ks. myös s:t 163-176, kappale 2. 'Moral and Legal Obligation'. Hart esittää käsityksiään oikeudesta, joka hänen mukaansa on aina ihmisten luomaa, inhimillisen tekemisen ja toiminnan tulosta. Siinä missä luonnontieteilijät pyrkivät varmaan tietoon kausaalisuudella, oikeustieteilijät pyrkivät samaan tavoitteeseen loogisen päättelyn avulla. Ks. myös Kelsen 1967, s:t 3-16; David & Jauffret-Spinosi 1986, 27; David & Brierly 1985, 27-31; Wikström 1979, 99-101: Winchin yhteiskunta-

Oikeuspositivismia edeltänyt *historiallinen koulukunta* katsoi oikeustieteen päätehtäväksi toisaalta oikeuden historiallisen ja toisaalta dogmaattisen eli systemaattisen tutkimisen. Historiallisen koulukunnan teoreettiset ajattelumallit olivat saaneet voimakkaasti vaikutteita *saksalaisesta idealismista*, niin Hegelin kuin Kantinkin ajattelutavoista. Historiallisen koulukunnan piirissä katsottiin, että ainoa oikea oikeuslähde syntyi *kansan tietoisuudessa*. Tämä "kansanhenki" muuttui historiallisen kehityksen mukana samaan tapaan kuin yhteiskunnallinen todellisuus, ihmisten käyttämä kieli, tavat ja kulttuurisessa ympäristössä tapahtuneet muutokset. Kansan oikeustietoisuus oli riippumatonta julkisen viranomaisen valankäytöstä ja sen antamista laeista. Samaan tapaan kuin yleisesti yhteiskunnassa tapahtui erikoistumista ja erilaisten tehtävälueiden eriytymistä omiksi toimintalohkoikseen, myös oikeudellinen todellisuus eriytyi ja profiloitui omiksi erityisaloikseen. Oikeutta palvelemaan syntyi omia ammattikuntia eli juristi- ja tuomarikunta, mikä merkitsi samalla kansan oikeutta luovan voiman vastaavaa heikkemistä. Oikeustiedettä harjoittaessaan juristit edustivat kyllä kansaa, mutta oikeustieteestä tuli toisaalta myös uusi keino oikeussäännösten luomiseen.<sup>164</sup>

Tämä kehitys johti tilanteeseen, jossa 'tieteellinen oikeus' alkoi nousta oikeuslähteeksi lailla säädetyn oikeuden rinnalle. Vähitellen juuri oikeuden systematisoimisen ja oikeusnormien tieteellisen tutkimisen puoli korostui ja historiallinen koulukunta muuttui käsiteläinopin nimellä tunnetuksi suuntaukseksi, jonka nimekkäimmät edustajat olivat Georg Friedrich Puchta (1798-1846) ja Rudolf von Ihering (1818-1892). Puchta loi oikeuslauseiden järjestelmää kuvaavan niin sanotun käsitepyramidin, jonka mukaan oikeustieteen tehtävänä oli tunnistaa oikeuslauseiden systemaattinen yhteenkuuluvuus. Toinen tehtävä oli johtaa oikeuslauseita yleisistä periaatteista järjestelmässä alempana sijaitseviksi uusiksi oikeuslauseiksi ja tällaisen oikeuslauseiden 'sukupuun' avulla oli mahdollista luoda uutta juristioi-

---

tieteellisen ajattelun merkityksestä oikeustieteelle Wikström toteaa, ettei inhimillistä käyttäytymistä koskevassa tutkimuksessa voida tietoisuuteen liittyviä tekijöitä sulkea tarkastelun ulkopuolelle. Tämä koskee myös oikeustieteellistä tutkimusta. David Humen käsityksen mukaan sekä inhimillinen ajattelu että käytännön toiminta perustuvat edellytykselle kausaalisuhteiden olemassaolosta. Winchin ajattelussa näiden kausaalisuhteiden ja empiirisen tutkimusotteen merkitys on taka-alalla; pyrkimys luoda vaihtoehto empiiriselle otteelle tapahtuu ymmärtämisen (understand) kautta. Winchin ajattelulla on kosketuskohtia hermeneuttiseen filosofiaan ja juuri yhteiskuntatieteissä menetelmä on keskeinen. Siltala 2001, 36–41, 174 puhtaasta oikeusopista. Kelsenistä myös Tuori 2007, 52–54 sekä oikeustieteen ja yhteiskuntatieteiden suhteesta tutkimuskohteena s:t 56–59. Ks. vielä Aarnio 1989a, 220-2.

<sup>164</sup> Hattenhauer 1992, 284-6; Strömholm 1989, 146-8; Tamm 1991, 246–251. Kelsen 1967, 89–95 kausaalitieteiden ja normatiivisten tieteiden välisistä eroista sekä erityisesti niihin sisältyvien periaatteiden eroista oikeudellisessa käsitteenmuodostuksessa. Ks. kappale 22. "Die Unterschiede zwischen den Kausal- und dem Zurechnungsprinzip". Historiallisesta koulukunnasta myös Tuori 2007, 79–85; Siltala 2001, 80–82. Ks. vielä Aarnio 1990, 99-127.

keutta. Ihering puolestaan esitti uuden luonnontieteellisen menetelmän oikeuslauseiden luomiseksi ja nimitti sitä koskevaa konstruktio toimintaa 'luonnontieteeksi henkisellä alalla'. Ihering rinnasti oikeusjärjestelmän aakkosiin ja pyrki käsitteitä kehittelemällä luomaan peruselementtejä, joita yhdistelemällä sitten positiivisesta oikeudesta oli mahdollista luoda uusia aukottomia oikeuslauseita.<sup>165</sup>

Jo rationalistisen luonnonoikeuden vaihe oli merkinnyt oikeuden alalla näkemystä, jonka mukaan ihminen kykeni oman *järkensä* avulla tiedostamaan yhteiskuntaa *sitovat moraalijärjestykset*. Englantilainen Thomas Hobbes oli katsonut, että tuomarin tuli löytää oikeudellisiin ratkaisuihinsa perusteet ensisijaisesti *lain säännöksistä*, ja vasta, jos ne eivät yksinään riittäneet, ne saattoi johtaa *luonnonoikeudesta*. Rationalistista luonnonoikeutta edustanut Samuel Pufendorf (1632-1694) voi pitää ensimmäisenä länsieurooppalaisen oikeuden *systematisoijana*, joka henkilökohtaisesta uskonnollisuudestaan huolimatta katsoi, että oikeus oli lähinnä maalliseen todellisuuteen kuuluva asia. Pufendorf näki positiiviseen oikeuteen sisältyvien säännösten olevan kuitenkin *myös luonnonoikeuden alaisia* siinä määrin, ettei pitänyt sen periaatteiden kanssa ristiriidassa olevien maallisten viranomaisten antamia säännöksiä oikeuslainsäädäntönä lainkaan. Saksalaista syntyperää ollut Pufendorf jakoi oikeuden alkuperän kolmeen eri lähteeseen eli a) Jumalan ilmoitukseen, joka määrittelee ihmisen oikeudet ja velvollisuudet ihmisenä ja kristittyinä; b) hallitsijoiden antamiin käskyihin, jotka määräävät ihmisten velvollisuudet yhteiskunnan jäseninä ja c) inhimilliseen järkeen, joka määrittelee kaikille ihmisille yhteiset ja yleiset velvollisuudet. Rationalistinen luonnonoikeus oli saanut Saksan yliopistoissa jalansijaa jo Hallen yliopiston perustajan Christian Thomasiuksen (1655-1754) ja johtavan protestanttisen filosofin Christian Wolffin (1679-1754) toimesta. Thomasiuksen mielestä *ihmisten välinen hengellinen tasa-arvoisuus* perustui niin Raamatun kuin luonnonoikeudenkin keskeisiin periaatteisiin. Wolff puolestaan edusti näkemystä, jonka mukaan ihminen kykenee luonnollisen järkensä avulla *moraaliseen elämään*. Wolff loi uuden skolastisen metodin, jonka keskeisinä elementteinä olivat käsitys luonnollisesta teologiasta ja sen onto-

<sup>165</sup> Hattenhauer 1992, 609-610; Tamm 1991, 288-9; Strömholm 1989, 299; Cardozo 1967, 131-141; Inger 1988, 165-6; Lyons 1993, 14-21 kappale 1. "The Theory of Formal Justice". Jan Klanderinan artikkeli "The Utility of Legal Theory for Legal Dogmatics: a Paradox" s:t 29-52 teoksessa 'On the Utility of Legal Theory', 1985, eds. Aulis Aarnio and Mark Van Hoecke. Wikström 1979, s:t 29-32 normatiivis-analyttisestä tutkimuksesta, joka syntyi vasta-reaktiona saksalaiselle 'käsiteläinopille' sekä empiiris-analyttisestä oikeustieteestä, jossa keskeisenä näkemys havaintoihin ja kokemukseen palautuvasta kielestä ja verifioitavuudesta mielekkään kielen ehtoina s:t 37-45. Normatiivis-analyttinen tutkimus tukeutui pitkälti amerikkalaisen Wesley Hohfeldin sekä Alf Rossin ajattelutapoihin. Keskeistä käsitteiden asema ja merkitys oikeudellisten ongelmien ratkaisemisessa. Ks. myös Tolonen 1989, 100-6; Björne 1986, 60-63, 98-101; Letto-Vanamo 1995, 29-31, 99-101; Siltala 2001, 80-82; Tuori 2007, 79-85; Laakso 1990, 56-60, 81-86.

logisesta todistustavasta. Tätä matemaattista metodia hyväksikäyttäen Wolff yhdisti a) rationalismin, b) Newtonin kokemukseen ja havaintoihin perustuvan luonnontieteellisen metodin sekä c) aristotelisen, skolastisen ja metafyyssisen metodin. Näitä kaikkia erilaisia metodeja yhdessä hyödyntäen Wolff pyrki jäsentämään *luonnollisen teologian dogmatiikaksi* sekä taistelemaan sekä deismia että ateismia vastaan.<sup>166</sup>

Kulttuurisessa kentässä erityisesti *valistusideologian* sisältämällä historiallisilla, yhteiskunnallisilla ja uskonnollisilla näkemyksillä on ollut keskeinen vaikutus länsi-eurooppalaisen oikeuskäsitteistön rationaalistumiseen. Ranskan valistusfilosofeista erityisesti Voltaire (1691–1778) oli edustanut rationalistista deististä filosofiaa ja hyökännyt ilmoituskeskeistä ja Raamattuun perustuvaa maailmanselitystä vastaan. Voltaire oli saanut vaikutteita englantilaisen John Locken (1632–1704) *latitudinarismista* eli rationaalisesta ajattelusta, joka puolusti myös luonnontieteiden ja luonnollisen järjen (*ratio*) merkitystä todellisuuden kuvaamisessa. Latitudinaristisen näkemyksen mukaan todellisuutta tuli tulkita kuitenkin *eettisen kristillisyyden* mukaisesti, joka oli *sopusoinnussa järjen ja omantunnon* kanssa. Locken deistinen ajattelutapa sisälsi käsityksen ihmisyyksilöstä ja samalla yhteiskunnasta, jossa sekä egoistiset inhimilliset että rationaaliset järkeä edustavat elementit kilpailivat keskenään. Locken ajattelulla oli ratkaiseva vaikutus myös Länsi-Euroopan oikeudellisen käsitteistön sisältöön, sillä siinä korostui laillisen oikeus- ja yhteiskuntajärjestyksen taustalla *kansan yksimielisen tahdon* merkitys. Tämä tahto oli suvereeni ja se muodostui vapaiden, rationaalisten sekä moraalisesti toimivien kansalaisten muodostavasta kollektiivisesta tahdosta. Ranskalaisista valistusfilosofeista erityisesti Jean-Jaques Rousseau edusti de Montesquieu'n kaltaista, mutta Voltairen kylmän dualistisesta realismista poikkeavaa empiristä realismia, joka korosti *yhteiskunnallis-oikeudellisen* sekä *uskonnollisen elämän* vä-

<sup>166</sup> Finnis 1980, 208–210: Finnis toteaa Pufendorfin erottelevan Thomas Hobbesin tavoin käsitteet 'laki' ja 'oikeudet'. Pufendorf kuitenkin hyväksyy oikeuksien samaistamisen 'vapauksiin'. Finnis viittaa Hobbesiin todeten: "Hobbes wishes to say that a man has most rights when he is in the 'state of nature' i.e. a vacuum of law and obligation, since 'in such a condition, every man has a right to everything; even to one another's body". Hart 1993, 181-9; Hattenhauer 1992, 389–391; Inger 1988, 70; Tamm 1991, 272. Ks. myös Strömholm 1989, 212-3; Christensen-Göransson 2, 1974, 382-3, 393-9; Makkonen 1978, 33; Heuru 1989, 65–66; Kaser 1968, 440-4; Tuori 2007, 67–76 kappale "Modernin oikeuden traditiot". Ks. myös Tuori mt. 65–67: Tuori toteaa Hobbesin aikalaisen Benthamin määritelleen yhteiskunnan ja lainsäätäjän roolin utilitaristisen yhteiskuntamoraalin näkökulmasta; lainsäädäntö tarjosi vakaan kehyksen sosiaaliselle kanssakäymiselle, mutta ei vielä pyrkinyt ohjaamaan sen sisältöä interventionistisen säätelyn tavoin. Benthamin tavoitteena oli oikeuden yhtenäisyys kodifikaation avulla, joka edusti instrumentaalisen järjen tuotetta. Thomas Hobbesin ajattelussa luonnonoikeudelliset ainekset perustelivat luonnollisen ja positiivisen oikeuden välttämättömyyttä, mutta eivät määritelleet sen sisältöä. Wolffiin liittyen ks. sivu 79.

listä *yhteyttä*. Teoksessaan "*Contrat Social*" (1762) Rousseau ilmaisi sekä John Locken että de Montesquieu'n ajatteluun nojautuen käsityksensä yhteiskunnallisesta elämästä, jonka näki toisaalta jumallista järjestystä edustavan *luonnollisen oikeuden* ja toisaalta ihmisjärkeen perustuvien *rationaalisten elementtien* ohjaamaksi.<sup>167</sup>

Rationalistista luonnonoikeutta sekä valistusaatteita edustaneiden näkemysten hälvenemisen myötä oikeustieteen piirissä oli alkanut nousta esiin käsityksiä, ettei oikeus ollut enempää luonnonoikeudellisten katsomusten mukaista ylhäältä annettua jumalallista oikeutta kuin historiallisen koulukunnan edustamaa kansan oikeustietoisuuden tuotettakaan. Alettiin ajatella, että oikeus oli jotakin, joka oli tietoisesti luotu määrättyä tarkoitusta varten. Yhteiskunnassa vallitsevat ristiriitaiset intressit muodostivat pääasiassa ne syyt, joiden ratkaisemiseksi oikeussäännöksiä tarvittiin. Tämä ajatussuunta tunnusti vain yhden oikeuslähteen eli säädännäisen, *positiivisen oikeuden*. Positivistista oikeuskäsitystä edelsi tieteellisessä kentässä vallalle pääsyt yleinen positivistinen ajattelutapa, joka hylkäsi kaikki metafyyssiset ja teologiset spekulatiot. Oikeustieteen piirissä positivistit katsoivat, että oikeussäännös oli pätevä ja noudatettavissa oleva vain, mikäli sen oli antanut viranomainen, jolla oli korkein valta yhteiskunnassa.<sup>168</sup>

### 3.2.2 Oikeuden normatiivinen funktio yhteiskunnassa

Oikeuspositivistinen ajattelutapa oli johtanut periaatteellisella tasolla mekanistiseen yritykseen löytää jokaiselle inhimillisessä elämässä esiin tulleelle oikeudelliselle ongelmalle yksi ja ainoa oikea ratkaisu. Ajan myötä oli kuitenkin selvää, ettei inhimillistä todellisuutta sen kaikessa monimutkaisuudessaan voinut aukottomasti ohjailla yksin lainsäännöksin. Kodifikaatiot *eivät kyenneet* täysin huomioimaan muuttuvaa *yhteiskunnallista todellisuutta* eikä *oikeuden dynaamista ja*

<sup>167</sup> Hattenhauer 1992, 451-3; Russel 1996, 241-262; Christensen-Göransson 2, 1974, 442-5; Laasonen 1991, 297-301; Cascoigne 1978, 276-281. John Lockeä pidetään yhtenä niistä valistusfilosofoista, jotka sulattivat toisiinsa valistuksen, tieteen ja uskonnon sekä loivat perustaa yhteiskuntajärjestyksen vakaudelle korostamalla kristinuskon eettistä ja moraalista puolta. Ks. Locke, John: 'Tutkielma hallitusvallasta. Tutkimus poliittisen vallan oikeasta alkuperästä, laajuudesta ja tarkoituksesta' 1995 ja siitä suomentaja Mikko Yrjönsuuren esipuhe. Ks. myös Russel 1996, Locken valtiofilosofiasta 'Neljästoista luku' s:t 160-188. Ks. vielä Christensen-Göransson 2, 1974, 42; Tolonen 2003, 172-3.

<sup>168</sup> Lyons 1993, 14-21 kappale 1. "The Theory of Formal Justice". Kelsen "Reine Rechtslehre" 1960, 3-16, 45-55: Kelsen pyrki hahmottamaan "puhtaan normatiivisen tieteen" mallin ja katsoi, että yhteiskuntatodellisuus kuului oikeustieteen tutkimuskohteeseen vain sikäli kuin se ilmeni normeissa. Cardozo 1967, 131-141; Strömholm 1989, 299; Tolonen 1989, 102-5; Björne 1986, 62; Letto-Vanamo 1995, 29-31; Tuori 2007, 85-92; Tuori 2000, 168-9; Siltala 2001, 31-41.

*evolutiivista* luonnetta. Oikeuspositivistisen käsityksen mukaan oikeudellisen tiedon hankkimisessa tuli turvautua yksinomaan rationaaliseen, arvovapaaseen päättelyyn. Argumentaatioaineistona tässä päättelyssä saattoi toimia ainoastaan oikeudellinen lähdemateriaali, kuten lainvalmistelu- ja oikeustapausasiakirjat sekä oikeustieteelliset tutkimustulokset. Normatiivista tieteenihannetta edustavat lähestymistavat, yhteiskunnallisten suhteiden analysointi sekä kokemusperäisen tiedon hankkiminen katsottiin oikeuspositivistien piirissä lähinnä muiden tieteenalojen kuin oikeustieteen tehtäväksi. Mutta, kuten aiemmin useassa yhteydessä on todettu, oikeusnormien ja lakien tehtävänä on aina viime kädessä *yhteiskunnan hyvinvoinnin* turvaaminen. Tämä merkitsee, että niin oikeudellisilla, sosiaalisilla kuin arvoperusteisilla normeillakin on *yhteinen tavoite* ja *teleologinen päämäärä*. Amerikkalainen oikeusoppinut Benjamin Cardozo (1870–1938) on todennut teoksessaan *'The Nature of Judicial Process'* (1921), että oikeussäännös ja lakinormi, joka ei täytä tätä tehtävää, ei edes ansaitse olemassaoloaan. Cardozon mukaan oikeudenkäyttö ja lainsäädäntötoiminta on aina sidottu yhteiskunnassa vallitseviin *eettisiin ja moraalisiin* katsomuksiin sekä *sosiaalisen oikeudenmukaisuuden* käsitteisiin. Sanottuihin eettisiin periaatteisiin nojaa myös yhteiskunnassa vallitseva *sosiaalisen hyvinvoinnin* käsite.<sup>169</sup>

Modernissa yhteiskunnassa oikeusnormit kuuluvat preskriptiivisten normikäsitteiden ryhmään ja niiden normiauktoriteettina toimii valtio lainsäädäntöelintensä kautta. Tästä seuraa, että oikeusnormien antamiseen vaikuttavat voimakkaasti *ideologiset* ja norminantajissa päätöksentekohetkellä vallitsevat *arvokäsitykset*. Näin ollen arvot, jotka ovat normien antamisen taustalla, siirtyvät osittain oikeusnormien joukkoon muodostaen uuden normin oikeudellisen ja ideologisen sisällön. Kuten aiemmin on todettu, arvokäsitteistöä jää kuitenkin edelleen osa myös sosiaaliseen sektoriin ja muokkautuu siellä normatiivisen ja ideologisen ajattelun sekä yhteiskunnallisten katsomusten kehittymisen myötä. Monet oikeussääntöihin liittyvät käsitteet ovat tämän vuoksi luonteeltaan sellaisia, että niiden on katsottava kuuluvan osaksi *arvo-*

<sup>169</sup> Finnis 1980, 266–270 kappale X.3. "The Main Features of Legal Order".

Hart 1993, 97-120 kappale VI "The Foundations of a Legal System"; Cardozo 1967, 66-67.

Kelsen 1967, 89–95 kausaalitieteiden ja normatiivisten tieteiden välisistä eroista sekä erityisesti niihin sisältyvien periaatteiden eroista oikeudellisessa käsitteenmuodostuksessa. Ks. erityisesti kappale 22. "Die Unterschiede zwischen den Kausal- und dem Zurechnungsprinzip".

Ks. myös Durkheim 1990, 205–211; Rentto 1988, 290-5 kappale VII.1. "Law Natural and Positive" sekä Hattenhauer 1992, 610; Strömholm 1989, 296; Björne 1986, 97–101; Heuru 1989, 97–100; Jyränki 2002, 13-22. Tuori 2007, 31–34 kappale "Yhteiskuntatieteen opetukset oikeustieteelle". Tuorin mukaan oikeustiedettä yhdistävät muihin tieteisiin sellaiset tieteentekemistä refleктоivat käsitteet kuin metodologia, argumentaatio, kriittisyys, julkisuus, institutionaalisuus jne. Oikeustiede on kuitenkin normatiivista. Yhteiskuntatieteet voivat tarjota oikeustieteelle käsitystä oikeuden yhteiskunnallisista edellytyksistä ja seurauksista. Myös oikeudelliset tosiasiat ovat institutionaalisia tosiasioita.



ja osaksi *normikäsitteisiin*. Tyypillinen tällainen sekakäsite on *oikeudenmukaisuus*, joka yleisimmin liitetään yksilön toimintaan ja asemaan yhteisön jäsenenä. Oikeudenmukaisuus eettisessä mielessä tarkoittaa yksilön ja häntä ympäröivän yhteisön välillä vallitsevaa tasapainoa yhteisestä hyvästä saatavan yksilöllisen hyödyn ja siitä maksettavan hinnan välillä. Oikeudenmukainen toiminta puolestaan on sidoksissa, paitsi yhteisön jäsenten keskinäisiin vuorovaikutussuhteisiin, ennen kaikkea heidän mahdollisuuksiinsa tehdä rationaalisia keskinäisiä sopimuksia.<sup>170</sup>

Oikeudenmukaisuuden samoin kuin oikeuden käsitteeseen keskeisesti liittyvä ominaispiirre on siihen sisältyvä joko *palkitseva* tai *sanktioiva* eli retributiivinen elementti. Koska teon oikeudenmukaisuutta tällöin arvioidaan jonkin oikeudellisen normin tai säännön perusteella, on *retributiivinen oikeusnormi* lähempänä *normeja* kuin arvoja. Sen sijaan oikeudenmukaisuuteen liittyvä *distributiivinen* eli osoitteleva elementti on sidoksissa pikemmin *arvoihin* kuin normeihin. Tällainen oikeuden ja oikeudenmukaisuuden käsite, esimerkiksi ansio, on enemmän uskonnollinen kuin oikeudellinen määre. Oikeustieteelliseen tutkimukseen sisältyvässä oikeudellisen toiminnan tarkastelussa on taustalla ajatus, että oikeussäännökset eivät ole pelkästään teknisiä normeja, vaan jokaisella normilla on aina myös oma *yhteiskunnallinen* ja *sosiaalinen taustansa*. Oikeusjärjestys on luonteeltaan ennen kaikkea normatiivinen ilmiö eli sen tehtävänä on antaa ohjeita siitä, miten erilaisissa ihmistenvälisissä suhteissa ja yhteiskunnassa esiin tulevissa tilanteissa tulee menetellä. Sanotusta seuraava, että oikeusjärjestystä tarkastellaan oikeustieteellisessä tutkimuksessa sen tutkimusintressin mukaisesti ennen kaikkea *normijärjestelmänä* eli oikeusnormien soveltamista ja tutkimista käsittelevänä tutkimusalana.<sup>171</sup>

<sup>170</sup> Wiberg 1988, 22–26; Ecklin 1971, 47–54; Klami 1980, 209–214; Kirjavainen 1969, 16–25: ks. erityisesti sivulla 23 kuvattu taulukko 'Eettinen käsitteistö'. Ks. myös Airaksinen 1987, 188–194 oikeuksien luonteesta: Airaksisen mielestä oikeudet tulee nähdä moraalien peruselementteinä eikä vain velvollisuuksien vastakohtana, jolloin oikeusperusteisen etiikan perusteena ovat oikeudet ja vapaudet. Tämä etiikka on vahvasti sidoksissa luonnonoikeudelliseen ajatteluun, jonka mukaan valtion säätämien lakien yläpuolella on olemassa Jumalan laki ja luonnollinen laki. Ajattelutavassa, joka ei hyväksy Jumalan olemassaoloa, luonnollisen lain sisältönä ovat objektiiviset moraaliset totuudet. Luonnolliseen lakiin sisältyvät moraalien määräykset ovat ikuisesti ja absoluuttisesti tosia, jolloin ne liittyvät pysyviin ja objektiivisiin oikeuksiin ja velvollisuuksiin.

<sup>171</sup> Cardozo 1967, 66–67, 72, 94–97; Durkheim 1990, 205–211; Ecklin 1971, 50–51; Wiberg 1988, 37; Habermas 1987, 75–76. Kelsen "Reine Rechtslehre" 1960, 3–16, 45–55. Kelsen pyrki hahmottamaan "puhtaan normatiivisen tieteen" mallin ja katsoi, että yhteiskuntatodellisuus kuului oikeustieteen tutkimuskohteeseen vain sikäli kuin se ilmeni normeissa. Kirjavainen 1969, 19–20: Kirjavaisen mukaan myös uskontoon perustuva oikeudenmukaisuuskäsite perustuu sanktioituun sääntöön: on oikeudenmukaista, että Jumala rankaisee käskyjensä rikkomisesta, koska on olemassa oikean ja väärän määritteleviä käskyjä. Tuori 2007, 31–34.

Vanhemmassa oikeusteoreettisessa tutkimusperinteessä on katsottu, että oikeusjärjestystä koskevassa tutkimuksessa ollaan tekemisissä sen kanssa, miten "asioiden tulisi olla" (taso b) eikä niinkään sen kanssa, "miten asiat ovat" (taso a). Tämä ajattelutapa on seurausta saksalaisperäisestä oikeusajattelusta, joka on omaksunut saksalaisen valistusfilosofin Immanuel Kantin (1724–1804) luoman jaottelun *normativisten* ja *kausalisuhteita* tutkivien tieteiden välillä. Immanuel Kantin eettinen ajattelu edustaa tieteenfilosofisesti määriteltynä *deontologista* eli *velvollisuusetiikkaa*. Kantin mukaan teon moraalista arvoa ei määrää sen enempää sen tuottama kokonaisuus eli utiliteetti (*utilitarismi*) kuin sen aikaansaama onnellisuuskään (*eudaimonismi*). Eettisesti ja moraalisesti arvioiden teon hyväksyttävyyttä tai paheksuttavuutta määrättyy teon taustalla olevan *motivaation* perusteella. Eettisesti hyvä teko on tehty *velvollisuudesta universaalina moraalilakia* kohtaan, eivätkä teon mahdollisesti tuottamat epätoivotut seuraukset vaikuta sen eettisyyteen. Universaalinen moraalilain eli *kategorisen imperatiivin* muotoilee käytännöllinen järki, jonka mukaan on toimittava niin, että toimintaperiaatteita voi pitää luonnolakeina sekä niin, että toimintaperiaatteet toteutuvat kaikissa samanlaisissa tilanteissa. Kantin käsityksen mukaan *moraali on autonomista*, jota ei voi ohjata ulkoapäin. Kategoriseen imperatiiviin sisältyy käytännöllinen sisältöperiaate, jonka mukaan *jokaista ihmistä* tulee kohdella itseisarvon omaavana *päämääränä sinänsä, ei välineenä*. Kantin moraalietiikka on rationaalista ja perustuu inhimillisen järjen ja logiikan varaan; tekojen seurausten arvoa ei tarvitse punnita, sillä velvollisuus perustuu käskyyn, jonka moraalinen ihminen antaa itselleen.<sup>172</sup>

---

<sup>172</sup> Cardozo 1967, 66–68; Kastari 1969, 4; Klami 1980, 106–7. Immanuel Kantin käsityksiä moraalilaita: Kantin velvollisuuseettisen käsityksen mukaan inhimillistä tahtoa ohjaavan moraalilain muotona on ns. kategorinen imperatiivi, ks. tältä osin Russel 1996, 267–277 ja Airaksinen 1987, 166–177. Kelsen 1967, 3–16 ja 204–9: Myös oikeustieteen alalla tämä jaottelu merkitsi uudenlaisia käsitelmäärittelyjä. Ks. Kelsenin käsityksiä 'puhtaasta oikeusopista' kappale 4. "Die Norm" 3–16: kuuluuko oikeus kantilaisen tieteenkäsityksen mukaiseen 'Sein' vai 'Sollen' kategoriaan eli onko kyse 'olemisesta' vai 'pitämisestä'? Kelsen toteaa: "Nur wenn er auch objektiv den Sinn Der Sollens hat, beziehet Man das Sollen als 'Norm'. Da die Geltung der Norm ein Sollen, kein Sein ist." Ks. myös kappale 34. d) "Die Grundnorm als Transzendental-Logische Voraussetzung" s:t 204–9. Aulis Aarnion artikkeli "The Significance of the Theoretical Element in Legal Research", sivut 16–28, teoksessa 'On the Utility of Legal Theory', eds. Aulis Aarnio and Mark Van Hoecke, 1985. Ks. myös Aarnio 1978, 37–39, 52; Klami 1981, 14; Klami 1980, 106–7. Russel 1996, 272–4: Kantin 'puhtaan järjen kritiikki' pyrki osoittamaan niitä harhapäätelmiä, jotka johtuivat avaruutta ja aikaa koskevista kategorioista liittyen olioihin, joista ei ole olemassa kokemusperäistä tietoa. Näin tekemällä päädytään keskenään ristiriitaisiin väittämiin eli "antinomioihin". Kant nimeää neljä erilaista 'antinomiaa' eli 1: maailmalla on alku ajassa, maailma on avaruudellisesti rajattu - Kantin mielestä maailma on ajaton sekä ajallisesti että avaruudellisesti; 2) jokainen yhdistetty substanssi sekä on että ei ole koostunut yksinkertaisista osista; 3) on kahtalaista kausaliteettia, luonnonlakien mukaista sekä vapauden kausaliteettia - Kantin mukaan on vain yhdenlaista eli luonnon kausaliteettia; 4) Jumalan olemassaoloa koskevat todistukset on mahdollista saada muutoin kuin intellektuaalista

Kuten aiemmin on todettu, myöskään oikeussäännökset eivät ole pelkästään teknisiä normeja, vaan jokaisella normilla on aina myös oma yhteiskunnallinen ja sosiaalinen taustansa. Oikeusjärjestyshän on luonteeltaan ennen kaikkea normatiivinen ilmiö eli sen tehtävänä on antaa ohjeita siitä, miten erilaisissa ihmistenvälisissä suhteissa ja yhteiskunnassa esiin tulleissa ristiriitatilanteissa tulee menetellä. Oikeusjärjestykseen sisältyvät oikeusnormit eivät niinkään kuvaa sitä, miten yhteiskunnassa ja sosiaalisissa suhteissa tosiasiallisesti toimitaan. Sanotusta seuraa, että oikeusjärjestystä on tarkasteltava sen tutkimusintressin mukaisesti lähinnä normijärjestelmänä eli oikeusnormien soveltamista ja luomista käsittelevänä tutkimusalana. Oikeustieteen normatiivisesta luonteesta johtuen oikeusjärjestykseen sisältyvät normit antavat vastauksen pikemminkin kysymykseen siitä, miten asiasta on laissa säädetty kuin siitä, miksi lainsäädännös on sisällöltään sellainen kuin se on, tai mitä seurauksia kyseisen säännöksen soveltamisesta on.<sup>173</sup> Jotta oikeusnormin voi katsoa olevan voimassa, sen on täytettävä ainakin kolme erilaista merkityssisältöä: 1) oikeusnormin '*systemivoimassaolo*' edellyttää siltä muodollista pätevyyttä; 2) '*tosiasiallinen voimassaolo*' edellyttää, että lakia soveltava elin on käyttänyt normia oikeudellisen päätöksensä pohjana; ja 3) '*arvofilosofinen voimassaolo*' edellyttää, että normi ei ole ristiriidassa niiden extralegaalisten normien ja arvostelmien kanssa, jotka muodostavat ympäröivän yhteiskunnan yleisesti hyväksytyyn arvofilosofisen järjestelmän. Aulis Aarnion mukaan oikeusnormin kuuluminen voimassa olevaan oikeusjärjestykseen edellyttää siltä, paitsi pätevyyttä ja tehokkuutta, myös *yleistä arvofilosofista hyväksyttävyyttä*. Wikström jakaa oikeusnormien voimassaolon kahden erilaisen lähestymistavan mukaisesti a) normatiiviseen ja b) realistiseen. Edellinen lähestyminen oikeusnormeja oikeusjärjestyksestä käsin eli pyrkii vastaamaan kysymykseen, miltä normien voimassaolo merkitsee oikeusjärjestyksen näkökulmasta tarkasteltuna. Viimemainittu tarkastelee oikeusnormien voimassaoloa reaali-faktuaalisen todellisuuden kannalta eli siltä, mitä normien voimassaolo merkitsee tosiasioita koskevana kysymyksenä.<sup>174</sup>

---

tietä. Kant nimeää kolme todistusta Jumalan olemassaolosta eli ontologisen, kosmologisen ja 'fysiko-teologisen'. Ks. tältä osin Russel 1996, 267–277.

<sup>173</sup> Cardozo 1967, 66–68; David & Jauffret-Spinozi 1986, 18–20; Kastari 1969, 4, 16.

Oikeustieteellisen tutkimuksen suhteesta yhteiskuntatieteelliseen tutkimukseen ks. Tuori 2007 erityisesti kappale "Yhteiskuntatieteen opetukset oikeustieteelle" s:t 31–34 ja "Kaksi traditiokäsitettä" s:t 55–59, jossa hän nimeää kaksi traditiokäsitettä eli filosofis-hermeneuttisen ja sosiologis-historiallisen. Wikström 1979, 93-101; Aarnio 1978, 37-39, 52; Klami 1981, 14; Backman 1992, 91; Ecklin 1971, 37-39, 47-49; Klami 1981, 14; Ojanen 1971, 118; Backman 1992, 107-9; Aarnio 1978, 52-56.

<sup>174</sup> Wiberg 1988, 26–28: Wiberg toteaa, että muodollisesti pätevän oikeusnormin on täytettävä neljä ehtoa eli a) että se on asianmukaisesti hyväksytty ja julkaistu, b) että normia ei ole kumottu, 3) että se ei ole ristiriidassa minkään samassa systeemissä pätevän normin kanssa ja c) että ristiriidan vallitessa on olemassa keino sen ratkaisemiseksi. Wikström 1979, 9-10; Aarnio

Näin ollen oikeudella ja yhteiskunnan toiminnalla on perustavaa laatua oleva, läheinen yhteys keskenään. Oikeusjärjestys, samalla kun se sisäisesti muodostaa oman itsenäisen kokonaisuutensa, on aina myös *erottamaton osa yhteiskuntatodellisuutta* ja -järjestystä. Oikeusjärjestys on jatkuvassa *vuorovaikutussuhteessa* yhteiskunnan muiden osien kanssa. Normit antavat niin yksilöllisiä kuin kollektiivisiakin käyttäytymismalleja ja ohjaavat tätä kautta koko yhteiskunnan ja sen eri rakenteellisten tasojen toimintaa. Näin *normeilla*, yhtä lailla *oikeudellisilla kuin sosiaalisillakin*, on inhimillistä ja yhteisöllistä elämää säatelevinä käyttäytymismalleina *keskeinen funktio* yhteiskunnallisten *rakenteiden ylläpitäjänä*. Juuri säännönmukainen käyttäytyminen antaa yhteiskunnan eri toimintasektoreille niiden rakenteellisen pysyvyyden. Kuten Parsons on todennut, yhteisesti sisäistettyjen normien mukaisesti toimivat henkilöt pyrkivät käyttäytymään samalla tavoin kuin odottavat muidenkin käyttäytyvän vastaavanlaisissa tilanteissa. Tämä saa aikaan *sosiaalista säännönmukaisuutta* ja johtaa lopulta *sosiaalisen järjestyksen ja tasapainotilan* saavuttamiseen yhteiskunnassa. Parsonsin katsomuksen mukaan keskeisenä tekijänä sosiaaliseen järjestelmään kuuluvien jäsenten tarkoituksenmukaisessa ja päämäärärationaalisessa käyttäytymisessä toimivat käyttäytymistä ohjaavien *normien taustalla* vaikuttavat yhteisesti hyväksytyt *arvot*.<sup>175</sup>

Oikeudellinen näkökulma *yhteiskunnalliseen todellisuuteen* määräytyy siis lähinnä oikeusjärjestyksen ja yhteiskunnallisten ilmiöiden välisistä *vuorovaikutussuhteista* käsin. Näin ollen yhteiskunnallinen todellisuus sinänsä voi olla oikeudellisen tutkimuksen kohteena siltä osin kuin sillä on vuorovaikutussuhteita oikeusjärjestyksen kanssa. Koska oikeusjärjestys on *vuorovaikutussuhteessa* useimpien yhteiskunnallisten ilmiöiden kanssa, ovat yhteiskunnan taloudelliset, sosiaaliset, poliittiset, valtiolliset ja myös yksilöiden elämään liittyvät kysymyksenasettelut oikeustieteellisen tutkimuksen kohteina. Oikeustieteellisessä tutkimuksessa joudutaan näin ollen ottamaan koko ajan huomioon tietyt yhteiskuntakokonaisuuteen sisältyvät *rakenteelliset tosiasiat*. Yhteiskunnan keskeiset toimintafunktiot ja perusrakenteet ovat oikeudellisten säännösten määrittämiä, mutta toisaalta oikeussäännösten tulee noudattaa ympäröivän yhteiskunnan rakenteellisia puitteita. Wikström viittaa filosofi von Wrigh-

---

1978, 35–36, 52, 74 ja Klami 1980, 211 arvojen ontologiasta oikeustieteessä eli arvoobjektivismista ja arvorelativismista. Klami toteaa luonnonoikeusteorioiden ottavan ensisijaisesti huomioon, että oikeudessa on kyse arvostamisesta ja moraalista sivuavista asioista sekä, että luonnonoikeus ilmentää jatkuvuutta, "joka on länsimaisen kulttuurin olennainen osa".

<sup>175</sup> Parsonsin artikkeli "The Law and Social Control", s:t 56–72, teoksessa 'Law and Sociology', toim. William M. Evan 1962. Ks. myös Devereux 1961, 51–52 ja Mills 1982, 30–36. Parsons 1966b, 753–7 ja Giddens 1984, 142–4, 165–6. Ks. myös Klami 1981, 49–52; Klami 1983, 102. Nicholas Rescher'in artikkeli "Arvot ja niiden rooli käyttäytymisen tutkimisessa", s:t 209–239, teoksessa Yhteiskuntatieteiden filosofiset perusteet, osa II, toim. Raimo Tuomela ja Ilkka Patoluoto 1976. Ks. vielä Aarnio 1989b, 62–65.

tin ajatukseen *oikeusnormeista* "noudattamisen ja soveltamisen käytäntöinä, joihin osallistutaan". Von Wrightin mukaan "sääntöjen noudattaminen opitaan palkkioiden ja rangaistuksen muodostaman koneiston kautta, joka vaikuttaa ihmisiin normatiivisena paineena". Oikeusnormien noudattaminen merkitsee näin ollen eräänlaista "*sisäistetyn säännön noudattamista*". Yhteiskunnan funktionaaliset rakenteet pukeutuvat siis normien, yleisimmin oikeusnormien, mutta myös muiden sosiaalista toimintaa ohjaavien normien muotoon. Tästä ei kuitenkaan seuraa, että normit olisivat primäärisiä säätelimiinsä rakenteisiin verrattuina, vaan normien tehtävänä on pikemminkin *yhteiskunnan eri toimintafunktioiden jäsentäminen*.<sup>176</sup>

### 3.2.3 'Kaikkien yhteinen hyvä' oikeuden normatiivisena teloksena

Oikeusjärjestys säätelee normikoneistonsa kautta kaikkien yhteiskunnallisten instituutioiden, sekä julkisten että yksityisten, toimintaa ylhäältä alas asti. Oikeudellinen toimintafunktio on yhteiskunnallisena instituutiona vuorovaikutussuhteessa siten niin yhteiskunnan taloudelliseen, poliittiseen kuin uskonnolliseenkin perustaan. Oikeusnormit määrittävät näin ollen paitsi koko *valtiokoneiston* ja sen *alajärjestelmien* toimintaa, niiden kautta myös *kansalaisyhteiskuntaa* aina *yksityisiin kansalaisiin* saakka. Oikeusnormeilla on yhteiskunnan toiminnan kannalta kolme keskeistä tehtävää ja toimintatapaa eli oikeussäännöt luovat ensinnäkin puitteet yhteiskunnassa toimiville *institutionaalisille rakenteille* ja säätelevät näin kaikkien *yhteiskunnan perusfunktioiden* toimintaa. Paitsi yhteiskunnan perusrakenteiden ylläpitäjinä, oikeussäännökset toimivat myös yhteiskunnassa tapahtuvien *muutosten ohjaajina*. Oikeusnormithan sisältävät sosiaalisten normien tavoin yhteiskunnan jäseniin kohdistuvia käyttäytymissääntöjä, jotka ohjaavat paitsi yksilöiden, myös kokonaisen yhteiskunnan toimintaa.<sup>177</sup>

<sup>176</sup> Parsons 1966b, 753-7; Parsons & Smelser 1964, 26-38, 48-53; Parsons 1979, 96-112, 297-314; Parsons 1966a, 19-33; Devereux 1961, 51-52; Mills 1982, 30-36, 46-51. Ks. myös Backman 1992, 11-13, 103, 355-7; Klami 1981, 53. Parsonsin artikkeli "The Functions of Law and Some Structural Implications", sivut 58-64, teoksessa 'Law and Sociology', toim. William M. Evan 1962. Wikström 1979, 174-180 'institutionaalistuneen' toiminnan käsitteestä. Tuori 2007 erityisesti kappale "Yhteiskuntatieteen opetukset oikeustieteelle" s:t 31-34 ja "Kaksi traditio-käsitettä" s:t 55-59. Ks. vielä Klami 1983, 98-99, 102-3; Backman 1992, 10-11, 109-110, 117-9; Klami 1981, 44. Ecklin 1971, 49 toteaa, että "oikeusnormit liittyvät läheisesti sektorien väliseen vuorovaikutukseen. Tärkein osa poliittisen sektorin tuotoksesta muille sektoreille ilmenee juuri uusina konkreettisina oikeusnormeina. Vrt. Allardt & Littunen 1984, 79-80.

<sup>177</sup> Parsons 1979, 297-321; Parsons 1960, 190-2, 258-266; Devereux 1961, 51-52; Mills 1982, 32. Ks. myös Parsonsin artikkeli "Law and Social Control" teoksessa 'Law and Sociology', toim. William M. Evan 1962, sivut 56-72. Ks. vielä Backman 1992, 10-13, 103-114; Makkonen 1978, 11-14; Klami 1980, 180-8; Aarnio 1978, 35-36; Aarnio 1983, 35, 54; Ecklin 1971, 45-47; Wiberg 1988, 23-31. Vrt. Parsons 1979, 297-321 kappale "The Mechanisms of Social Control" ja Parsons 1960, 190-2 kappale "Law and Institutions" sekä 258-266 kappale "Jurisdiction".

Oikeuden alkuperäisin tehtävä on kuitenkin yhteiskunnassa esiin tulleiden *konkreettisten ongelmatilanteiden ja konfliktien* ratkaiseminen. Oikeussäännökset ovat *varhaisimmasta historiasta* alkaen syntyneet vastaukseksi konkreettisesti todellisuudessa ilmenneisiin, *ratkaisua vaativiin ongelmiin*. Aikojen kuluessa oikeusnormit ovat abstrahoituneet siitä, että samankaltaisia konflikteja ratkaistaessa on turvaututtu samankaltaisia asioita koskevaan *muistitietoon*. Vähitellen tämän muistitietoon sisältyvät ratkaisuohteet on alettu ymmärtää yhä sitovammiksi *oikeudellisiksi periaatteiksi*. Kirjoitustaidon kehittymisen myötä muistinvaraisesti tallennettu tieto on alkanut vakiintua *kirjoitetuiksi oikeussäännöiksi* ja vähitellen on alettu tunnustaa mahdollisuus luoda myös tietoisesti *uusia oikeussäännöksiä* ongelmatilanteiden ratkaisemiseksi.<sup>178</sup>

Kuten aiemmin on tullut esiin, oikeus on mitä suurimmassa määrin *historiallinen ilmiö*, joka koostuu historiallisista aineksista eli menneisyydessä ajankohtaisiin ongelmiin annetuista ratkaisuista. Oikeudellisessa käsitteistössä ovat historian kuluessa kilpailleet useat erilaiset elementit, jotka kukin ovat pyrkineet *määrittlemään* sekä yhteiskunnan toimintaan että oikeuteen liittyvien normatiivisten sääntöjen sisällön omalla tavallaan. Näiksi elementeiksi saksalainen oikeushistorioitsija Hans Hattenhauer on teoksessaan "*Europäische Rechtsgeschichte*" (1992) nimennyt kuusi päätekijää eli historiankulun (*die Geschichte*), luonnon (*die Natur*), uskonnon (*Religion*), tieteen (*die Wissenschaft*), kansakunnan (*die Nation*) ja ihmisen sisäistä todellisuutta kuvaavan termin '*die Innerlichkeit*.' Euroopan yhteiskunnalliseen ja poliittis-oikeudelliseen sanastoon ovat historian kuluessa näin ollen tuoneet oman määrittelysisältönsä ja näkökulmansa niin *luonnonoikeudelliset* ajatukset ja uudet tieteelliset katsomukset kuin *kansallistunteen* herääminen ja

<sup>178</sup> Ks. tältä osin edellä kappale 2.2. koskien arvoja ja normeja institutionalisoituneina määreinä, ja kappale 3.1. koskien yhteiskuntakokonaisuutta normatiivis-oikeudellisena järjestelmänä sekä kappale 3.2. arvokäsitysten institutionalisoitumisesta oikeudellisessa normistossa. Ks. vielä normatiivisten sääntöjen historiallisesta eriytymiskehityksestä kappale 2.3.1.

Ks. myös Parsons 1960, 258–266; Backman 1992, 90–100: ks. erityisesti kaavio s:lla 91 oikeusjärjestyksen asemasta yhteiskunnan kokonaistoiminnassa. S:lla 99–100 Backman toteaa teesissään n:o 10 oikeusjärjestyksestä, että "oikeusjärjestys ei ole substantiaalinen, vaan relationaalinen käsite. Oikeusjärjestyksellä ei ole oikeussääntöjen ja -periaatteiden taustalla löytyvää 'olemusta'. Sen välityksellä säännellään ihmisten välisiä suhteita". Hattenhauer 1992, 447–453; Strömholm 1989, 14, 221–3; Björne 1986, 40–44. Suomalaisen oikeusjärjestelmän näkökulmasta myös Ecklin 1971, 37–39 kappaleesta 2. 'Yhteiskunta funktionaalisenä viitekehystenä' alajakso 2.5.2., joka käsittelee yhteiskunnan eri sektorien välistä vuorovaikutusta sekä sivut 47–57, kappale 2.7., jossa käsitellään oikeusnormeja.

<sup>178</sup> Aarnio 2006, 30–48. Aarnio viittaa Otto Brusin'iin, joka korosti, että oikeustieteen tutkijankin on ajateltava historiallisesti ja sosiologisesti. Aarnio itse toteaa, että "voidakseen toimia oikeudenmukaisesti tuomarin on tunnettava kansakuntansa kulttuuria, yhteiskunnan historiaa, sen toimintaperiaatteita. Hänen on käsitettävä ihmisenä olemisen olennaiset määreet.." (s. 45). Ks. myös Parsons 1960, 258–266.

uudenlainen sisäistynyt *uskonnollisuuskin* eri maissa. Historiallisesti tarkastellen erityisesti *kristinuskoon* sisältyvät moraalista ja oikeudellista elämää ohjaavat käsitykset ovat olleet voimakkaasti vaikuttamassa oikeuskäsitteistön sisältöön eivätkä ne ole menettäneet merkitystään myöskään modernin yhteiskunnan tasolle tultaessa. Useat keskeiset *oikeus- ja moraaliperiaatteet* periytyvät pitkälti *juutalaisuudesta*, mutta myös keskiajan *skolastiset* ja *tomistiset* ajattelutavat ovat jättäneet pysyvän jälkensä oikeuskäsitteistön määrittelysisältöön. Niin kreikkalaisen kuin roomalaisenkin *luonnonoikeuskäsityksen* mukaan jumaluutta edustava ulottuvuus oli vain osa luontojärjestystä, johon ihminen saattoi yhtyä ja järkensä avulla ymmärtää. Hattenhauer onkin todennut, että läntisen oikeusajattelun kristillistymistä ilmaisevan periaatteen voi kiteyttää niihin näkemyksiin, jotka ilmaisevat *juutalaisuudesta periytyvää ja antiikin ajattelusta* aineksia ammentavaa, mutta eettiseltä kannalta niitä *kristillisesti tulkitsevaa* näkökulmaa. Keskeisinä elementteinä siihen sisältyy lähimmäisenrakkaus ja armahtavaisuus, joiden tuli olla myös oikeuden perimmäisenä sisältönä. Hattenhauerin sanoin:

"Damit wurde das Recht einer neuen Ethik unterworfen. Vom Frömmigkeit und Nächstenliebe hatten auch Juden und Römer eindringlich zu reden gewusst. Doch hatten sie die Strenge des Rechts dadurch nicht in Frage gestellt. Nach der Lehre Jesu sollte das Recht dagegen ein Gefäß christlicher Barmhertzigkeit und göttlicher Gnade sein. Die Liebe sollte dem Recht Vorbild sein." (Hattenhauer 1992, 106).<sup>179</sup>

Luonnonoikeudellisessa käsitteistössä tämä velvoittavuus merkitsi pyrkimystä paitsi yksilöiden ja häntä ympäröivän yhteisön, myös *koko ihmiskunnan* eli '*kaikkien yhteisen hyvän*' saavuttamiseen. Sen jälkeen kun ensimmäisiä valtioksi nimittettäviä oikeusjärjestyksiä alkoi syntyä, ei oikeusteoreettisesti ole ollut tavanomaista puhua niinkään koko ihmiskunnan laajuisista oikeussuhteista, vaan enimmillään aina tiettyyn valtionkansalaisuuteen sisältyvistä ja sen perusteella määräytyvistä suhteista. Vaikka *modernin* yhteiskunnan tasolle tultaessa eri valti-

---

<sup>179</sup> Hattenhauer 1992, 105–111. Hattenhauerin mukaan läntisen oikeusajattelun kristillistymisen voi tiivistää rinnastukseen, jossa Jeesuksen ja Paavalin ilmaisema syntikäsite sai läntisessä oikeusajattelussa vastaavuutensa käsiteparissa 'oikeudenmukaisuus' ja 'vääräys'. Kuten Hattenhauer toteaa: "Was von Jesus und Paulus als Sünde verworfen worden war, konnte nicht recht sein. Die Gleichung 'Sünde=Unrecht' wurde die andere theologische Grundlage der Christianisierung des abendländischen Rechts". Luther, Martin: *Die Schmalkaldische Artikel 1537*. Die sprachlich bearbeitete Textfassung von Herrn Prof. Helmer Junghans. Martin-Luther-Taschenausgabe, Band 2. 1995. S:t 240–271. Opinkohdissa evankelista uskoa tunnustavat pyrkivät esittämään oman opillisen linjauksensa paavi Paavali III:n vuonna 1537 kutsumaa kirkolliskokousta ajatellen. Saksin vaaliruhtinas Juhana Fredrik oli pyytänyt Lutheria laatimaan listan keskeisistä protestanttisista opinkohdista, mistä voidaan neuvotella, mitä hyväksyä ja mistä luopua suhteessa katoliseen oppiin. Schmalkaldenin liittokokouksessa 1537 opinkohdat esiteltiin, mutta virallisesti ne otettiin vasta 1580 osaksi luterilaisia tunnustuskirjoja.

oiden kansalaisia sitovat toisiinsa eri tavalla konstruoidut suhteet ja vuorovaikutusten verkostot, eivät nämä *yleisinhimilliset* ja samalla koko *ihmissuvun säilymistä* edesauttavat säännöt ole kuitenkaan menettäneet merkitystään. Rationalistista luonnonoikeuskäsitystä edustava doktriini otti sinänsä etäisyyttä oikeuden käsitteen määrittelemisestä ikuista, muuttumatonta ja transsendenttista syvärakennetta edustavasta argumentaatiosta käsin. Ajattelutavan edustajat korostivat kuitenkin myös *positiiviseen oikeuskäsitykseen* perustuvien oikeudellisten järjestelmien *rinnakkaisuutta luonnonoikeuteen* sisältyvin perusvakaumusten kanssa. Rationalistista luonnonoikeutta edustava systematiikka edusti näkemystä, että asetettu oikeusjärjestys ja siihen sisältyvä oikeudellinen sääntely oli välttämätöntä valtion ja yhteiskunnan toiminnan kannalta, mutta sen sisällölliset periaatteet olivat *yhteen sovittavissa luonnonoikeudellisten periaatteiden* kanssa. Erilaisia näkökulmia oli olemassa vain siitä, kenelle tämä yhteensovittamista tarkoittava harkintavalta kuuluu eli kuuluuko se hallitsijalle, kansan kollektiiviselle tahdolle vai valtio-organille.<sup>180</sup>

Kirkkoisä Augustinuksen ajattelussa *luonnollisen lain* ontologiset ja epistemologiset määritelmät kulkivat käsi kädessä *moraalisten perustelujen* kanssa, sillä hän hyväksyi maallisen valtion legitimitetin sillä perusteella, että sen tehtävänä oli *'yhteisen edun'* nimissä turvata *yhteiskunnallinen rauha* ja valvoa *yleistä järjestystä*. Keskiajalla Tuomas Akvinolaisen ajattelu rakentui kahdesta paralleelista elementistä, jossa normatiiviset prinssiipit ja niiden kanssa samansuuntaisesti vaikuttavat teleologiset modaliteetit eli luonnollisten taipumusten muodostavat järjestykset toimivat rinnakkain. Yhteiskunnallisella tasolla myös tämä normien ja päämäärien rinnakkaisuus toteutti *'yhteistä hyvää'*. Akvinolaisen *'bonum communae'* merkitsi sosiaalisten normien ja velvollisuuksien järjestystä oikeuden päämäärien eli *tasapainon ja harmonian tilan* aikaansaamiseksi yhteiskunnassa.<sup>181</sup>

Siitä huolimatta, että historiallisen koulukunnan edustajat pyrkivät 1800-luvulla kiistämään oikeuden käsitteen nivoutumisen universaaliin moraaliperustaan ja

<sup>180</sup> Ks. edellä kappale 2.2.2. moraalisisista arvostuksista ja arvoväittämistä, sekä kappale 2.2.3. arvot ja moraaliset arvoväittämät institutionalisoituneina määreinä. Ks. myös kappale 3.1. 'Yhteiskunta normatiivis-oikeudellisena järjestelmänä' sekä 3.2. 'Arvokäsitysten institutionalisoituminen oikeudellisessa normistossa'. Niissä erityisesti luonnonoikeudellisista määrittelysällöistä oikeudellisia normeja koskien. Hattenhauer 1992, 447–453; Finnis 1980, 24–33; Kelsen 1967, 402–417; Hart 1993, 181–9.

<sup>181</sup> Kirkkoisä Augustinuksen ja Tuomas Akvinolaisen merkityksestä ks. edellä kappaleessa 2.2. siitä erityisesti antiikin filosofiaa sekä Aristoteleen ajattelua ja myös keskiajan tomistista ajattelua koskien. Ks. myös kappale 2.3.1. normatiivisten sääntöjen historiallisesta eriytymiskehityksestä. Ks. myös kappale 3.2.1. oikeuskäsitteistön rationalisoitumiskehityksestä.



siitä johdettuun luonnonoikeudelliseen käsitteistöön, lepää myös *positiivinen oikeusjärjestys* pitkälti juuri *moraaliin ja arvoihin* perustuvien elementtien varassa. Yksilön toisaalta moraalinen ja toisaalta juridinen asema valtion kansalaisena tulee näkyviin erityisesti hänen oikeuksiaan ja velvollisuuksiaan koskevassa erotelussa. Yksilön a) *moraalinen asema* perustuu luonnontilaan (*status naturalis*), jossa ainoastaan luonnolliset oikeudet ja velvollisuudet ovat voimassa. Tämä moraalinen asema voi muuttua sitä mukaa kun yksilö saa uusia oikeuksia ja velvollisuuksia sekä menettää samaan tahtiin vanhoja. Yksilön b) *juridinen asema* (*status civilis*) puolestaan perustuu hänen asemaansa valtion kansalaisena, jolloin häntä koskevien oikeuksien ja velvollisuuksien perusta lepää positiiviseen oikeuteen sisältyvien lakien ja oikeussäännösten sisällössä. Olennaista tässä erotelussa on havaita, että *yksilö ei menetä moraalista ja luonnontilaista asemaansa astuessaan valtion kansalaisuuden piiriin*. Ihminen ei lakkaa olemasta edelleen ihmiskunnan jäsen ja ihmissuvun edustaja, eikä hän menetä myöskään ihmiskuontoon kuuluvia oikeuksiaan ja velvollisuuksiaan, jotka ovat yhtä ikuisia ja muuttumattomia kuin oikeus ja laki, johon ne perustuvat. Näin ollen *luontaiset oikeudet ja velvollisuudet* ovat väistämättä voimassa myös *positiivista oikeutta* soveltavassa *valtioyhteisössä*. Tämä partikulaarinen, positiivisen oikeuden luonnonoikeudellinen velvoittavuus on *johdettavissa itse luonnontilasta*, joka on *käsitteellisesti sidottu moraalisiin*. Tässä päättelylogiikassa on keskeistä tehdä ero yksilöstä moraalisenä olentona eli ihmiskunnan jäsenenä ja toisaalta juridisenä toimijana eli kansalaisena valtiossa, jonka vaikutuspiiriin hän kuuluu.<sup>182</sup>

*Positiivinen oikeus* on luonnonoikeuden tavoin sidottu siihen *tarkoitukseen*, joka on osa yleistä *inhimillistä* ja koko *ihmiskuntaa* koskevaa tarkoitusta. Toisin sanoen partikulaarisen yhteisön ja valtion jatkuvuuden ja tulevaisuuteen tähtäävän säilymisen kautta sidottu laajemmin koko *ihmiskunnan säilymiseen* ja sen *edistämiseen*. Luonnonoikeuteen sisältyvät *absoluuttiset oikeusperiaatteet*, sellaiset kuin omantunnon vapaus, henkilökohtainen koskemattomuus, keskinäinen tasa-arvo rodusta, kielestä, uskonnosta tai kulttuurista riippumatta, ovat luonteeltaan sellaisia, *ettei niistä ole mahdollista luopua edes sopimuksin*. Vapauksiin liittyvistä oikeuksista sen sijaan on mahdollista luopua siirryttäessä positiivisoikeudelliseen käsitteistöön. Oikeuden käsite ei näin ollen ole mikään itsenäinen, alkuperäinen käsite, vaan se liittyy välttämättömällä sidoksella *oikeuksien käsitteeseen*.

<sup>182</sup> Oikeuskäsitteistön rationaalistumisesta ja rationalistisesta luonnonoikeudesta ja historiallisesta koulukunnasta erityisesti kappale 3.2.1. Normatiivisen arvoperustan rationalisoitumis- ja institutionalisoitumiskehityksestä ks. myös kappaleet 2.2.1.- 2.2.2. ja 3.2. soveltuvien osin sekä skolastiikasta myös Hattenhauer 1992, 275–314; Tamm 1991, 246–251; Strömholm 1989, 114–121, 124–6, 133–145; Christensen-Göransson 1, 1974, 391–9, 431–8; Cardozo 1967, 66; Habermas 1987, 75–76; Ecklin 1971, 49–51; Wiberg 1988, 27, 37.

Yksilölle syntyvä *moraalinen velvoite* voi perustua joko luonnonoikeudellisesti ilmaistuun perusteluprinsiippiin tai sitten inhimillistä alkuperää edustavan normiauktoriteetin ilmaisemaan tahtoon. Deontologiselta kannalta tämän normiauktoriteetin edustama tahto - oli kyseessä sitten hallitsijan, kansan tai valtion tahto - ilmaisee viime kädessä paitsi toimintaa ohjaavan *normatiivisen säännön*, myös sen takana olevan *moraalisen perustelun*. Teleologiselta kannalta tarkasteltuna toiminnan *moraalista velvoittavuutta* arvioitaessa tulee ottaa huomioon myös teon ulkonaiset seuraukset eli se, missä määrin toiminta edistää *'kaikkien yhteistä hyvää'*. Deonttisen logiikan valossa tarkasteltuna luonnonlait voivat olla joko tosia tai epätosia, mutta valtion laeilla ei voi olla samassa mielessä absoluuttista, muuttumatonta totuusarvoa. *Teleologisesta* näkökulmasta sellaisten käsitteiden kuin 'oikein', 'väärin', 'velvollisuus', 'pakko' ja niin edelleen, kriteerinä toimii viime kädessä jokin *moraalinen arvo*. Toisin sanoen se *hyvä päämäärä*, joka toiminnan kautta pyritään saavuttamaan eli teko on 'oikea', jos se tuottaa vähintään yhtä suuren hyvän ylijäämän kuin jokin muu vaihtoehtoinen teko samassa tilanteessa.<sup>183</sup>

*Positiiviseen oikeuteen* sisältyvän keskeisen *teleologisen perustelufunktion* voi kiteyttää näkemykseen, että yksilöllä on *velvoite noudattaa* voimassa olevia *oikeusnormeja*, koska *'yleinen etu'* sitä vaatii. Tilanteessa, jossa puuttuu konkreettinen toimintaperiaate tai positiivisoikeudellinen normi, mutta jossa pyritään oikeuttamaan jokin päätös tai toimenpide, viitataan juuri 'yleisen edun' käsitteeseen. Sama 'yleiseen etuun' tähtäävä perustelu liittyy olennaisena osana *moraalisesti perusteltaviin toimintavälittämättömyksiin* samoin kuin *luonnonoikeudelliseen oikeuskäsitteen määrittelysisältöön*. Viime mainitussa systematiikassa se merkitsee synonyymiä käsitteelle *'kaikkien yhteinen hyvä'* ja merkitsee yhtä keskeisintä *teleologista perusteluprinsiippiä*. Aristoteleen yhteiskunta- ja oikeusajattelussa valtiomuotojen keskinäisen paremmuuden arviointikriteerinä toimi nimenomaan 'yhteisen hyvän' käsite. Sama formulointi esiintyy Aristoteleen määritelmässä luonnonoikeuden sisällöstä: Nikomakhoksen etiikka -teoksessaan Aristoteles totesi, että samoin kuin yksilön hyveiden objektiivinen perusta on ihmisen luonnossa tai olemuksessa, myös lait voivat perustua objektiivisesti luontoon sikäli kuin niiden tarkoitus on *'edistää hyvää elämää'*. Sama ajattelutapa esiintyi Platonin käsityksissä laista ja valtion tehtävistä eli ihannevaltio oli hyvin toimiva ja hyvin järjestetty kokonaisuus. Se oli *oikeudenmukainen* ja siinä vallitsi *laillinen järjestys*, jossa kansalaisilla oli mahdollisuus tulla 'mahdollisimman onnellisiksi' ja jossa

---

<sup>183</sup> Ks. kappale 2.1.2. arvoteoreettisesta näkökulmasta todellisuuteen sekä 2.2.3. arvoista ja moraalista arvoväittämistä institutionalisoituneina määreinä. Ks. myös arvokäsitysten institutionalisoitumisesta oikeudellisessa normistossa kappale 3.2. sekä oikeuskäsitteistön rationalisoitumiskehityksestä kappale 3.2.1.

vallitsivat samat *perushyveet* kuin täydellisessä ihmisessäkin oli mahdollista vallita. Nämä kreikkalaiseen luonnonoikeusajatteluun sisältyvät käsitykset valtiollisen ja yhteiskunnallisen toiminnan teoreettisten perusteiden filosofisesta analysoinnista siirtyivät roomalaiseen oikeusajatteluun. Erityisesti Ciceron Platonilta omaksuma ajatus '*ikuisesta laista*' ja *muuttumattomasta oikeuden ideaalista* merkitsivät näkemystä, joka velvoitti jokaista kansalaista ottamaan osaa yhteiskunnallisiin kysymyksiin ja sitä kautta 'edistämään yhteistä hyvää'.<sup>184</sup>

Positiiviseen oikeuteen sisältyvien oikeussäännösten suhde näihin yleisiin moraalisiin arvostuksiin edustaviin periaatteisiin tulee näkyviin siinä, miten kukin yksittäinen oikeussäännös ja sen normatiivinen sisältö edistää *yhteisiä tavoitteita* ja kaikkien *yhteiseen hyvään* tähtäävää tarkoitusta. Tämä perimmäinen tavoite puolestaan ei ole johdettu, vaan edustaa viimekätistä tarkoitusta eli '*telosta*', joka on mahdollista vain joko hyväksyä tai hylätä. Luonnonoikeudellisessa systematiikassa tämä hyväksyminen nojaa ikuisiin ja muuttumattomiin perusteluprinsippiihin, jotka edustavat kaikille ihmisille yhteisiä ja siten yleisiä, sekä kaikkina aikoina voimassa olevia moraaliperusteita. Milloin egoistiset ja utilitaristiset, joko yksittäisen luokan tai ryhmän taloudelliset ja poliittiset päämääräasettelut sekä osatavoitteet ovat saaneet määräävän aseman yhteiskunnallisessa päätöksentekoprosessissa, tämä 'telos' on jäänyt ottamatta huomioon. Tämän suuntaisen kehityksen seurauksena 'kaikkien yhteistä etua' palveleva ja yhteiskunnallista toimintakokonaisuutta integroiva, järjestyksen ja tasapainoisen kehityksen sekä toiminnan jatkuvuuden myös tulevaisuudessa turvaava kokonaistavoite on vaarassa jäädä toteutumatta.

---

<sup>184</sup> Luonnonoikeudellisesta ajattelusta yleensä sekä Platonin ja Aristoteleen ajattelua koskien ks. erityisesti edellä kappaleet 2.2.2. ja 2.2.3. moraalisisista arvostuksista ja arvoväittämistä luonnonoikeutta koskevilta osin. Oikeudellisista normeista sosiaalisessa todellisuudessa ks. kappaleet 3.1. 'Yhteiskunnasta normatiivis-oikeudellisena järjestelmänä' sekä kappale 3.2. 'Arvokäsitysten institutionalisoituminen oikeudellisissa normistossa' soveltuvin osin.

## 4 ARVOJEN INTEGRATIIVINEN FUNKTIO YHTEISKUNNAN KOKONAISTOIMINNASSA

### 4.1 Arvojen funktiot yhteiskunnan normatiivisena jäsentäjänä parsonsilaisittain tulkittuna

#### 4.1.1 *Rakennefunktionalistinen selittämismalli*

Funktionalistisesta tutkimusperinteestä vaikutteita saanut *tiedonsosiologinen selittämistapa* pyrkii erottamaan inhimillistä todellisuutta koskevassa analysoinnissa ilmiöiden ja aatteiden tiedostetut ja tiedostamattomat funktiot toisistaan. Tämä Robert Mertonin ja Karl Mannheimin (1893-1947) edustama ajattelumalli merkitsee huomion kiinnittämistä paitsi itse *tieteelliseen tietoon* ja sen analysoimiseen, myös sen *sisältöön ja vaikutuksiin yhteiskunnassa*. Kuten aiemmin on tullut esiin, kahtiajako positivistista ja hermeneuttista tieteenihannetta noudattavien sekä toisaalta tiedonsosiologisesta tutkimusperinteestä ammentavan tietoteoreettisen analysoinnin välillä on jäämässä taka-alalle. Tieteellisen tutkimuksen piirissä ilmenee yhä enemmän Thomas S. Kuhn'in katsomin tavoin pyrkimystä *yhdistää* niin yhteiskuntatieteellisiä, sosiologisia, filosofisia kuin muidenkin tieteenalojen edustamia näkökohtia toisiinsa tuloksia tuottavalla tavalla. Modernissa maailmassa erityisesti yhteiskunnassa vallitsevan *järjestyksen ongelma* on kysymys, joka on *yhteistä* paitsi yhteiskuntateoreetikoille ja sosiologeille, myös yhteiskuntaa filosofisesta ja arvoteoreettisesta näkökulmasta tutkiville tieteentekijöille, näiden poliittisesta suuntautumisesta riippumatta. Talcott Parsonsin (1902-1979) *järjestelmäteoreettinen yhteiskunta-analyysi* tarjoaa yleisen analyttisen mallin, johon minkä tahansa yhteiskunnallisen järjestelmän empiiristä todellisuutta on mahdollista verrata. Parsonsin ajattelu tarjoaa ajankohtaisia välineitä hahmottaa uutta historiallista, kulttuurista ja poliittista todellisuutta 2000-luvun Euroopassa, joka on kokenut paitsi tiettyihin aatejärjestelmiin perustuvien yhteiskunnallisten rakenteiden romahtamisen sisältäpäin, myös useita taloudellista vakautta horjuttavia - ja jopa joidenkin kansantalouksien olemassaoloa uhkaavia kehityskulkuja.<sup>185</sup>

---

<sup>185</sup> Woldring 1986, 371–389: Woldring siteeraa Thomas S. Kuhn'ia, jonka mielestä empiristisiä metodeja soveltavat luonnontieteet ovat jäämässä taka-alalle yhteiskuntatieteellisessä tutkimuksessa ja korvautumassa vähitellen "...replaced slowly by a new image: scientific theories are considered as having social basis". Wells 1970, 204-7: Wells viittaa niin ikään Thomas

Tässä tutkimuksessa analysoidaan arvojen funktioita yhteiskunnallisten vuorovaikutussuhteiden jäsentäjänä tutkimusintressin mukaisesti juuri siitä näkökulmasta, millainen merkitys niillä on yleisesti yhteiskunnassa vallitsevan *järjestyksen tilan* ja *tasapainoisen kehityksen* aikaansaajana, paitsi tämän päivän näkökulmasta myös tulevaisuutta ajatellen. Tutkimuksellinen focus kohdistuu erityisesti moraalili- ja arvokäsitteistä johdettujen *arvoperusteisten* ja *oikeudellisten normien* funktioihin yhteiskunnan normatiivisena jäsentäjänä yhteiskunnan eri rakenteellisilla tasoilla ja alajärjestelmien välisissä vuorovaikutussuhteissa. Vaikka tutkimuksen metodologinen konteksti edustaa yhteiskuntatieteellistä ja tiedonsosiologista tutkimusperinnettä, tarkastelunäkökulma on läpi koko tutkimuksen arvoteoreettinen ja ammentaa argumentaatioaineistonsa pääosin moraalili- ja arvofilosofisesta tutkimuksesta. Metodisesti tutkimusongelman tarkastelu tapahtuu *rakenne-funktionalistista* yhteiskuntateoriaa edustavassa viitekehyksessä ja erityisesti Parsonsin järjestelmäteoreettisten näkemysten valossa. Funktionalistisen selitysmallin mukaan sosiaaliset ilmiöt tulee tulkita sen mukaan, millaisia tehtäviä eli funktioita ne täyttävät sosiaalisten järjestelmien, kuten yhteisöjen, erilaisten sosiaalisten ryhmien ja koko yhteiskunnan toiminnan säilymisen ja jatkumisen näkökulmasta. Tutkimushypoteesiin sisältyvien arvoperusteisten ja oikeudellisten normien tarkastelussa metodisena mallina toimii Parsonsin *normatiivista funktionalismia* edustava ajattelutapa, jossa rakenteen käsite määrittyy sisällöllisesti sosiaalisen järjestelmän käsitteessä. Sosiaalinen järjestelmä muodostaa kokonaisuuden, joka koostuu keskenään pysyvässä ja säännönmukaisessa vuorovaikutussuhteessa olevien yksilöllisten ja yhteiskunnallisten toimintojen muodostamasta kokonaisuudesta.<sup>186</sup>

---

Kuhn'iin, joka vaatii 'luovaa asennetta' tieteentekemisessä. Parsonsin tiedonsosiologisesta ajattelumallista ks. Parsons "Essays in Sociological Theory" 1966a s:t 69–88.

Ks. myös Merton 1968, 52, 96–97, 136–7, 657; Handbook of Contemporary Developments in World Sociology, 1975, 134–140, jossa käsitellään yleisesti amerikkalaista sosiologista tutkimusta. Teoksessa todetaan, että saksalainen sosiologinen tutkimus on saanut runsaasti vaikutteita amerikkalaisesta humanistis-filosofisesta perinteestä myös yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen alalla. Siitä varsinkin s:t 6–7, 73–74, 79.

<sup>186</sup> Merton 1968, 45–53 kappale "Total Systems of Sociological Theory"; Handbook of Contemporary Developments in World Sociology 1975, 131–147 erityisesti amerikkalaisesta sosiologisesta tutkimuksesta. Parsonsin rakennefunkcionalismista Parsons 1979, 51–58, 114–130, 136–150, 207–226; Parsons 1960, 196–8, 273–9; Parsons & Smelser 1964, 8–29, 51–70; Parsons 1962, 56–76; Parsons 1964, 239–240. Parsonsin yhteiskunnallisesta teorianmuodostuksesta yleisesti ks. Mills 1982, 34–36, 46–51; Giddens 1984, 142–4, 165–6; Morse 1961, 113–120; Heiskala 1994, 98–99; Dahrendorf 1967, 69–71; Devereux 1961, 29–38.

*Sosiaalisen rakenteen* käsite ja *funktionaalinen tutkimusote* on saanut jalansijaa toisen maailmansodan jälkeen erityisesti amerikkalaisessa sosiologiassa, mutta levinnyt sieltä myös Euroopan mantereelle, pitkälti saksalaisten sosiologien ja yhteiskuntatieteilijöiden välityksellä. Parsons on nykyaikaisten yhteiskuntien toimintaa ja rakenteita analysoidessaan päätyneet samankaltaisiin havaintoihin kuin ranskalainen Charles de Montesquieu aikoinaan sekä saksalainen Jürgen Habermas häntä toistasataa myöhemmin: toisin sanoen, että tietyt säännönmukaiset edellytykset ja lainalaisuudet määrittävät kaikkien länsimaisten yhteiskuntien toimintaa. Parsons on tutkinut yhteiskunnallista modernisoitumisprosessia erityisesti siitä näkökulmasta, minkälaisia ongelmia yhteiskunnallisessa ja sosiaalisessa toiminnasta tapahtunut eri toimintaprosessien *eriytymis- ja erikoistumiskehitys* on tuonut mukanaan. Yhteiskunnallisen kokonaistoiminnan sujumisen sekä historiallisen jatkumisen kannalta Parsonsin mielestä on välttämätöntä, että kaikki eriytyneet alajärjestelmät *integroituvat yhteiskunnan kokonaisprosessiin* strategisesti mielekkäällä tavalla.<sup>187</sup>

Modernia eurooppalaista yhteiskuntafilosofista ja -teoreettista ajattelua edustava englantilainen Anthony Giddens (s. 1938) katsoo yhteiskunnallisissa rakenneanalyysissä sovellettavan '*metodologisen individualismin*' käsitteen merkitsevän tärkeää edistysaskelta aiempiin yhteiskuntaa sisältäpäin lähestyviin ja puhtaasti kausaalisia selittämismalleja soveltaviin tutkimusmenetelmiin verrattuna. Giddensin mukaan yhteiskunnalliset järjestelmät ovat toimijoiden välisten *vuorovaikutussuhteiden* tuottamia, joten niiden analysoimisen tulee tapahtua strategisen käyttäytymisen tasolla. Tällöin puhutaan '*metodologisesta perspektiivistä*' käsin tapahtuvasta *institutionaalisesta analyysistä*. Giddens tekee eron a) institutionaalisen analyysin ja b) strategisen käyttäytymistä koskevan analyysin välillä. Yhteiskunnallisen järjestelmän toimintaa voidaan siten tarkastella joko a) toimijoiden yhteiskunnallisissa järjestelmissä ja rakenteissa ilmaiseman strategisen käyttäytymisen kautta tai b) institutionaalisen analyysin avulla eli yhteiskunnallisten järjestelmien toimintaa ja uusintamista koskevia sääntöjä sekä niissä käytettäviä voimavaroja kuvaaman analysoinnin kautta.<sup>188</sup>

---

<sup>187</sup> Parsons 1966a, 19–21, 25–33; Parsons 1960, 56–58; Parsons 1979, 101–112; Habermas 1984, 113–126; Tuori 1990a, 79; Tuori 1988a, 93–104; Heiskala 1994, 94–95.

<sup>188</sup> Giddens 1984, 155–5. Ks. Giddensin ajattelusta myös Kaj Ilmosen artikkeli "Anthony Giddensin rakenteistumisteoria ja sen kritiikki" teoksessa Heiskala 1994, 316–345. Ilmonen toteaa Giddensin yhteiskunnallisen strukturaatioajattelun sisältävän kahdenlaisia elementtejä: toisaalta on pyrittävä ymmärtämään 'inhimillistä toimintaa' ja toisaalta 'sosiaalisia instituutioita' samanaikaisesti.

*Rakenteistumisen* näkökulmasta yhteiskunnallinen toimintaprosessi koostuu useita erilaisia tehtäviä hoitavien rakenteellisten tasojen ja alajärjestelmien *muotoutumisesta* ja *eriytymisestä* sekä niiden välisestä *vuorovaikutuksesta* ja *rajojenhallinnasta*. Tieteen tasolla näitä yhteiskunnallisia prosesseja on mahdollista tarkastella eri teoreettisista ja metodisista lähtökohdasta riippuen tutkittavana olevasta kohteesta ja kulloisestakin tutkimusintressistä. Amerikkalainen sosiologi C. Wright Mills on jakanut yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen kolmeen erilaista metodista lähestymistapaa soveltavaan luokkaan eli historialliseen, systemaattiseen ja empiristiseen. A) *Historiallinen tutkimusote* hyödyntää historian tutkimuksessa sovellettavia metodeja, kun tutkimuskohteena ovat menneisyydessä tapahtuneet ilmiöt. Historiallista tutkimusotetta sovellettaessa on mahdollista käyttää myös systemaattisia metodeja, kun analysoinnin kohteena ovat yhteiskunnallisten ilmiöiden säännönmukaisuudet ja lainalaisuudet sekä erilaiset historian vaiheet ja kehityskulut. B) *Systemaattinen tutkimus* toimii sitä vastoin pelkästään käsitteiden ja teoreettisten selittämismallien tasolla, toisin sanoen jakaa käsitteitä, määritelmiä sekä erilaisia teoreettisia malleja osiin sekä yhdistelee niitä uusiksi teoreettisiksi kokonaisuuksiksi. Systemaattinen tutkimus on sillä tavalla formalistista, että se operoi yleisellä tasolla ja toimii historiasta irtautuneena. C) *Empiristinen tutkimusote* puolestaan kohdistuu jonkin yhteiskunnan erityisalueen konkreettiseen tarkasteluun, kuten esimerkiksi perhe- ja kaupunkitutkimukseen. Metodisesti empiristinen tutkimusote hyödyntää havainto- ja tilastollisia menetelmiä sekä ylipäättään kokeellisia tutkimusmenetelmiä. Empiristisiä metodeja soveltaen yhteiskuntatieteellisessä ja sosiologisessa tutkimuksessa on pyritty erikoistumaan myös uusien tutkimusmenetelmien ja tekniikoiden kehittämiseen.<sup>189</sup>

Edellä esitetty merkitsee tähän tutkimukseen sovellettuna, että siltä osin kuin tutkimusintressinä on tarkastella yhteiskunnallisten ilmiöiden historiallista kehittymistä sekä niiden sisällä ilmeneviä säännönmukaisuuksia, analysoinnissa noudatetaan sekä *historiallista* että *systemaattista* tutkimusotetta. Teoreettisesti näitä ilmiöitä ja vuorovaikutussuhteita on mahdollista tarkastella pääasiassa kahden erilaisen metodisen lähestymistavan kautta eli funktionaalisen ja systeemiteoreettisen. 1) *Funktionaalinen* lähestymistapa pyrkii selittämään sosiaalisia ja yhteiskunnallisia ilmiöitä sen kautta, minkälaisia seurauksia eli funktioita kyseisillä ilmiöillä on. Seuraukset voivat olla joko tarkoitettuja tai tiedostamattomia eli ilmi- tai piilofunktioita. Häiriöfunktioiden kyseessä ollen seuraukset ovat joko haitallisia tai joka tapauksessa vallitsevaa tasapainotilaa järkyttäviä. 2) *Systeemiteoreettinen* lähestymistapa puolestaan merkitsee, että tutkittavana kohteena on tiet-

---

<sup>189</sup> Mills 1982, 25-27, 60-67, 139-149.

ty, määrättyssä ympäristössä oleva sosiaalinen järjestelmä, jonka osien välillä vallitsee säännönmukaista vuorovaikutusta. Tämä vaikutus ilmenee järjestelmään päin syötteinä (*inputs*) tai järjestelmän taholta ympäristöön kohdistuvina tuotteina (*outputs*). Näiden tekijöiden välillä vallitsee koko ajan vuorovaikutusta, vaihtoa ja kytkentöjä, mitkä kaikki tekijät yhdessä määräävät järjestelmän toiminnan. Lähestymistapa tässä tutkimuksessa edustaa *funktionalistista selittämismallia*, jollainen, kuten aiemmin todettu, on saanut runsaasti jalansijaa erityisesti amerikkalaisen yhteiskuntatieteellisen ja sosiologisen tutkimuksen piirissä. Amerikkalaisen sosiologin W.C. Runcimanin määritelmän mukaan funktionalistinen tutkimus on "kollektiivisen inhimillisen käyttäytymisen systemaattista tutkimista" ja sen tutkimuskohteina ovat *yhteiskunnassa* toimivia *instituutioita*, *kollektiiveja* sekä *yhteisöjä* koskevat väittämät. Funktionalistisen tutkimuksen tehtävänä on pyrkiä "falsifioimaan se konkreettinen sosiaalinen toiminta, jota tutkimuksen kohteena olevat väittämät käsittelevät".<sup>190</sup>

Funktionalistinen käsitys inhimillisestä ja yhteiskunnallisesta toiminnasta sisältää ajatuksen maailmasta ja todellisuudesta rakenteena, joka koostuu useista eri *osafunktioista* sekä niiden välillä vallitsevista differentiaalisista *riippuvuus- ja vuorovaikutussuhteista*. Rakenteellinen selitystapa ei muodosta sinänsä vastakohtaa kausaalille selitysmalleille, sillä myös funktionaaliseen ajatteluun liittyy yhteiskunnallisten muuttujien ja funktioiden välisten suhteiden analysoiminen pitkälti *systemaattisten selitysmallien* avulla. Yhteiskunnallisen kokonaisrakenteen ja sosiaalisten järjestelmien sisältämät differentiaaliset riippuvuussuhteet pitävät sisällään paitsi muutoksen alaisia, myös suhteellisen muuttumattomia ja stabiileja osia. Koska nämä muutokset tapahtuvat hitaasti ja *pitkien historiallisten kehitysjaksojen* tuloksena, se tekee mahdolliseksi kuvata sanottuja muutosprosesseja tietyllä tavalla *yleispätevien ja kausaalisten lainalaisuuksia* sisältävien selitysmallien avulla. Sanotusta johtuen tässä tutkimuksessa, kuten yhteiskunnallista toimintaa koskevassa selittämisessä ylipäätään, joudutaan ottamaan huomioon *kahdella tasolla* vaikuttavia tekijöitä eli a) yleispäteviä ja rakenteellisten kausaalisten lainalaisuuksien sitomia elementtejä ja b) inhimillistä ja yksilöllistä käyttäytymistä kos-

---

<sup>190</sup> Runciman 1976, 9-15; Parsons 1966a, 51-52; Parsons 1960, 17-21; Allardt & Littunen 1984, 27, 44, 68. Ks. myös Dahrendorf 1967, 21-23, 33-36: Koska yksilön asema ja merkitys sosiaalisessa yhteisössä määritellään pitkälti hänen sosiaalisten rooliensa kautta, Dahrendorf on määritellyt sosiologisen tutkimuksen "sosiaalisten roolien rakenteen selvittämiseksi". Dahrendorf rinnastaa yksilön aseman eli roolin sosiaalisessa yhteisössä tavallaan rooleihin teatterissa, ainakin terminologian tasolla löytyy vastaavuutta: "*Role, part, persona, character, and mask* are the words whose basic context, allowing for different stages of the development of language, is the same, namely the theater". (s. 8)



kevia, individuaalisen valinnan sekä intentionaalisten tekijöiden aikaansaamia rakenteiden muuttumista heijastavia elementtejä.<sup>191</sup>

#### 4.1.2 *Arvojen funktiot yhteiskunnassa Talcott Parsonsin järjestelmäteoreettisten näkemysten valossa*

Parsonsin *järjestelmäteoreettinen* lähestymistapa merkitsee metodisesti määritellynä *institutionaalisen analyysin* soveltamista yhteiskunnallista toimintaprosessia koskevassa tutkimuksessa. Järjestelmäteoreettinen analysointi tulee selvimmän esiin hänen vuonna 1951 julkaistussa pääteoksessaan "*The Social System*", jossa Parsons tuo esiin analytyttisen mallin kuvaamaan sitä vuorovaikutusprosessia, joka muodostuu yhteiskunnallisesta erikoistumisesta eri toimintalohkoiksi sekä niiden *integroitumisesta* yhteiskunnalliseen kokonaistoimintaan. Funktionaalista näkökulmasta tarkasteltuna moderni yhteiskunta muodostuu erilaisia tehtäviä hoitavien sosiaalisten järjestelmien kokonaisuudesta; nämä kokonaisuudet puolestaan on luokiteltavissa omiin kategorioihinsa niiden tehtävien perusteella, joita ne hoitavat. Havainnollistaakseen näitä vuorovaikutusprosesseja Parsons on mallintanut yhteiskunnallisen kokonaisprosessin jakaantuvaksi kolmeen eri rakenteelliseen tasoon eli 1) *persoonallisuusjärjestelmään*, 2) *kulttuuriseen järjestelmään* ja 3) *yhteiskunnalliseen järjestelmään*. Nämä kolme toimintajärjestelmää ovat yhteiskunnallisen ja sosiaalisen kehityksen edetessä vähitellen *eriytyneet* omiksi toimintalohkoikseen, mutta ovat jatkuvassa *vuorovaikutussuhteessa* sekä yhteiskunnalliseen kokonaisprosessiin että keskenään.<sup>192</sup>

Parsons näkee koko *modernisoitumiskehityksen* muodostuvan yhteiskuntakokonaisuuden eriytyemisestä erillisiksi alajärjestelmiksi sekä näiden alajärjestelmien välisistä vuorovaikutussuhteista ja integroitumisesta sekä keskenään että suhteessa kokonaisprosessiin. Järjestelmäteoreettisen mallin Parsons toi konkreettisen yhteiskunnallisen toiminnan tasolle jonkin verran myöhemmin, lähinnä Neil J. Smelserin kanssa vuonna 1956 julkaisemassaan teoksessa "*Economy and Society*". Teorian lähtökohtana on yhteiskunnallisen kokonaisprosessin näkeminen

<sup>191</sup> Kausaalista selitysmalleista ja niitä soveltavista tieteistä, sekä tulkintamalleja soveltavista tieteistä ja hermeneuttisesta tutkimusotteesta mm. rakennefunkcionalistista ja strukturalistista yhteiskunnallista selittämismallia soveltavassa tutkimuksessa, ks. Giddens 1984, 381-3, 359-368; Niiniluoto 1984, 36-40, 65-68, 83-86, 100-109; Durkheim 1977, 10-22.

<sup>192</sup> Parsons 1966a, 104-124, ks. erityisesti kappale VI "Democracy and Social Structure of the United States" (1942) sekä kappale VII "Some Sociological Aspects of the Fascist Movements" (1942), s:t 124-142. Parsons 1979, 51-58, 114-130, 136-150, ks. erityisesti taulukko n:o 3 sivulla 136; Parsons 1960, 273-9; Parsons & Smelser 1964, 8-29. Ks. myös Devereux 1961, 51-52.

eri järjestelmien *historiallisena muotoutumisena* ja *eriytymisenä* sekä niiden sisältämien *tehtävien vaihtona* sekä *rajojen hallintana*. Kunkin järjestelmän erilaisia tehtäviä kuvaa Parsonsin teoriassa nelitahoinen AGIL-kenttä. Se muodostuu neljästä erilaisesta tehtäväalueesta, jotka jokaisen yhteiskunnan tulee *välttämättä sisältää* voidakseen *toimia* ja *turvata* toimintansa *jatkuvuuden* myös tulevaisuudessa.<sup>193</sup>

Mainitut kaksi sosiaalista toimintaa hahmottavaa teoriaa muodostavat yhdessä synteesin, jossa tulee esille Parsonsin kokonaisnäkemys *arvojen* keskeisestä merkityksestä sosiaalisen toiminnan jäsentäjänä: arvot toimivat *samanaikaisesti* sekä yhteiskunnallisen *yksimielisyyden perustana* että yksilön yhteisöllistä ja persoonallista käyttäytymistä ohjaavina *motivoivina* tekijöinä. Tämä Parsonsin näkemys perustuu hänen "*voluntaristiseen*" ajattelutapaansa eli käsitykseen inhimillisen käyttäytymisen tarkoituksenmukaisesta luonteesta sekä ihmisen kyvystä itsenäisten valintojen tekemiseen. Parsonsin mukaan inhimillinen toiminta on sekä *päämäärätietoista* että *tarkoituksenmukaista* ja perustuu toimijan *kykyyn valita* erilaisten tavoitteiden ja toimintavaihtoehtojen välillä.<sup>194</sup> Toimijan pyrkimyksen oletetaan suuntautuvan aina siten, että toiminnan taustalla olevia motiiveja ja normeja, toiminnan päämääriä sekä tilannetekijöitä koskevan tiedon perusteella toimijan oletetaan tekevän mahdollisimman *rationaalisia päätöksiä*. Se merkitsee, että toimija pyrkii käyttämään sellaisia keinovalikoimia, joiden avulla hän pääsee parhaiten tavoittelemaansa päämäärään.<sup>195</sup>

Parsonsien rakennefunktionalistinen yhteiskunta-analyysi on saanut lukuisia kannattajia ja häntä voidaan pitääkin koko modernin rakennefunktionalistisen yhteiskuntanäkemysten *luojana*. Tämän ajattelutavan nimekkäimmistä eurooppalaisista kannattajista mainittakoon saksalainen yhteiskuntafilosofi Jürgen Habermas. Parsonsien merkitys modernille yhteiskuntateorialle on *maailmanlaajuinen*, sillä hänen ajattelustaan ovat peräisin monet keskeisimmät yhteiskuntafilosofiset ja -sosilogiset peruskäsitteet, sellaiset kuin normi, arvo, rooli, instituutio, funktio, sosialisaatio, järjestelmä ja modernisoituminen.<sup>196</sup>

---

<sup>193</sup> Parsons 1979, 51–58, 114–130, 136–150: ks. erityisesti taulukko n:o 3 sivulla 136. Ks. myös Parsons 1960, 273-9; Parsons 1966a, 19-33; Parsons 1966b, 753-7; Mills 1992, 34-36; Giddens 1984, 142-4, 165-6 ja Parsons & Smelser 1964, 8-29 sekä Devereux 1961, 51-52.

<sup>194</sup> Parsons 1979, 102-112, 180-200; Parsons & Smelser 1964, 51-70; Parsons 1966a, 19-33. Ks. myös Giddens 1984, 375-6; Morse 1961, 113-120.

<sup>195</sup> Parsons 1966b, 43-51; Parsons 1960, 250-2; Parsons 1964, 19-33; Parsons 1979, 101-112, 207-226, 249-267; Parsons 1966a, 69-88. Ks. myös Devereux 1961, 29-38; Mills 1982, 30-35; Giddens 1984, 142-4, 165-6.

<sup>196</sup> Mills 1982, 46-51. Ks. myös Heiskala 1994, 90-93, 97-103, 117-118.

Rakennefunktionaalinen määritelmä pitää sisällään käsityksen yhteiskunnasta, joka muodostuu kunakin aikana vallitsevien *normatiivisten sääntöjen kokonaisuudesta*. Parsons nimittää näin koostuvaa sosiaalista järjestelmää *instituutioksi* ja määrittelee sen merkitsevän "strategista rakennetta, joka koostuu useista keskinäisessä riippuvuussuhteessa olevista normatiivisista säännöistä ja niiden komponenteista". Sanotusta näkökulmasta myös *oikeussäännöksillä* on selkeä sosiaalinen ulottuvuutensa, joten *laki* ja siihen sisältyvät *oikeusnormit* ovat ennen kaikkea *institutionaalinen ilmiö*. Lakeihin sisältyvä institutionaalinen funktio merkitsee, että oikeussäännösten tehtävänä on ohjata normatiivisin, sanktioilla varustetuilla säännöillä sosiaalista toimintaa kaikkia yleisesti ja yhtäläisesti sitovalla tavalla. Normien ohjaamien sosiaalisten järjestelmien lukumäärä on siten lähes rajaton ja yksilö kuuluu useampaan järjestelmään sekä samanaikaisesti että perättäin.<sup>197</sup>

*Lakeihin* perustuvat oikeussäännökset ovat *normeja ja käyttäytymismalleja*, jotka ohjaavat yksilöiden käyttäytymistä erilaisissa rooleissa ja asemissa sekä myös niiden yhteisöjen toimintaa, joiden jäseniä yksilöt ovat. Mikä tahansa sosiaalinen suhde, poliittinen, taloudellinen, kulttuurinen tai yksilöllinen, voi olla lailla säännelty. Voidaan jopa sanoa, että joka ainoa *sosiaalinen suhde* on jollakin *lainsäännöksellä säännelty* ainakin jossakin yhteiskunnassa. Kuten aiemmin kappaleissa 3.1. ja 3.2. on tullut esiin, oikeusnormit asetetaan valtion lainsäädäntöelinten toimesta, jolloin niiden asettamiseen vaikuttavat voimakkaasti norminantajissa päätöksentekohetkellä vallitsevat *arvokäsitykset*. Nämä arvokäsitykset puolestaan heijastelevat kulloisessakin yhteiskunnallisessa tilanteessa yleisesti vallitsevia arvokäsityksiä ja siirtyvät osittain oikeusnormien joukkoon muodostaen uuden *normin oikeudellisen sisällön*. Osittain sanotut arvot jäävät edelleen sosiaaliseen sektoriin ja muokkautuvat siellä sitä mukaa kuin yhteiskunnassa yleisesti vallitsevat moraaliset sekä ideologiset ajattelutavat muuttuvat ja yhteiskunnalliset katsomukset saavat uusia määrittelysisältöjä.<sup>198</sup>

Normatiivisten katsomusten ja moraaliperusteisten ajattelutapojen tasolla tapahtuneisiin muutos- ja kehitysprosesseihin liittyen Parsons on saanut vaikutteita sekä Emile Durkheimin että Max Weberin näkemyksistä. Paitsi yhteisöjen sisällä tapahtunut erikoistuminen ja eri toimintafunktioiden etääntyminen yhteisestä toimintaprosessista, myös *oikeudellisen* ja ylipäätään normatiivisen katsomusperustan *rationaalistuminen* on ollut Weberin mukaan seurausta yhteisön *moraalita-*

<sup>197</sup> Parsons 1960, 250-2; Parsons 1964, 19-33; Mills 1982, 30-32. Ks. myös Durkheim 1982, 34-35; Dahrendorf 1969, 46; Devereux 1961, 51-52; Heiskala 1994, 93-95.

<sup>198</sup> Parsons 1960, 258-266; Cardozo 1967, 66-68; David & Jauffret-Spinozi 1986, 18-20. Ks. myös Aarnio 1978, 52; Kastari 1969, 16; Cardozo 1967, 66-67; Habermas 1987, 75-76; Durkheim 1990, 205-211; Ecklin 1971, 50-51; Wiberg 1988, 37.

*junnan tasolla* tapahtuneista *muutoksista*. Durkheim puolestaan on katsonut, että nämä muutosprosessit ovat olleet seurausta sen lisäksi varsinkin *työnjaon* etene- misestä. Primitiivissä yhteisöissä, joissa työnjako on ollut eriytymätöntä ja sosiaa- linen elämä homogeenista, yksilöiden välinen solidaarisuus on perustunut yksi- löiden yläpuolella olevan '*kollektiivisen omantunnon*' ylläpitämään moraliin. Tämä yhteisöllinen '*kollektiivinen tietoisuus*' on alkukantaisissa yhteisöissä tulkit- tu Durkheimin mukaan jumaluudeksi, jonka kautta yhteisön jäsenten välisen yh- teisyyden on ollut mahdollista toteutua. Varhaisissa yhteiskunnissa, joissa objek- tiivinen ja subjektiivinen maailma olivat yhteenkietoutuneita, maailmankuvien ja *moraalisten arvojen yhteisyys* sai yhteisön jäsenet käyttäytymään samalla tavoin kuin odottivat muidenkin käyttäytyvän vastaavanlaisissa tilanteissa. Tätä '*kollek- tiivisen tietoisuuden*' ja moraalisten arvojen yhtenäisyyttä Durkheim on nimittänyt '*primitiivisten yhteiskuntien mekaaniseksi solidaarisuudeksi*'.<sup>199</sup>

Durkheim on 1893 julkaisemassaan teoksessa "*Sosiaalisesta työnjaosta*" todennut *kollektiivisesta tajunnasta*, että sosiaalisen elämän aineksia ei voi selittää yksin psykologisilla tekijöillä, vaan Durkheimin omin sanoin: "kollektiiviset represen- taatiot sisältävät todellakin tavan, jolla ryhmä tajuaa itsensä suhteessa siihen vai- kuttaviin objekteihin. vertaamalla myyttisiä teemoja, legendoja, traditioita ja kie- liä meidän pitää tutkia, miten sosiaaliset representaatiot lähenevät ja loittonevat, miten ne yhdistyvät ja eroavat toisistaan."<sup>200</sup> Parsonsin *normatiivinen katsomus- tapa* vastaa pitkälti Durkheimin näkemyksiä, sillä se rakentuu keskeisesti periaat- teelle, että *yhteiset arvot*, jotka yksilö omaksuu joko *opittuina* tai *perittyinä*, muuttuvat osaksi hänen persoonallisuuttaan ja heijastuvat sosiaalisina odotuksina sekä yhdenmukaisuuden toiveena yhteisöllisessä käyttäytymisessä. Yhteiskunta- kokonaisuuden toiminnan kannalta tämä saa aikaan *sosiaalista säännönmukai- suutta* ja johtaa lopulta "sosiaalisen tasapainotilan" saavuttamiseen kokonaisen *yhteiskuntajärjestelmän* tasolla. Näin sosiaaliseen järjestelmään kuuluvien jäsen- ten yhteiset arvot ja tarkoituksenmukaiset käyttäytymistavat toimivat yhteiskuntaa *koossapitävänä voimana* sekä *sosiaalisen tasapainon ylläpitäjinä*.<sup>201</sup>

<sup>199</sup> Durkheim 1990, 130-141. Weberiin liittyen ks. jäljempänä kappale 4.2.3. Parsonsin suhteesta Weberin ajatteluun otsikolla: "Parsons Max Weberin arvofunktionalismin uudelleentulkitsija- na".

<sup>200</sup> Durkheim 1977, 22-25. Martindale 1974, 133-5: Durkheimin ns. 'mekaanisesta solidaarisuud- esta' Martindale toteaa: "In primitive societies..the collective conscience is manifested in a condition of mechanical solidarity. All individuals are more or less alike, being bound togeth- er by this very likeness 'mechanically' as if an outside force". Habermas 1987, 53-58. Ks. myös Jaakkola. 'Durkheim ja oikeuden evoluutio' s:t 43-47 teoksessa Teorioita oikeuden kehi- tyksestä toim. Kaarlo Tuori 1988b.

<sup>201</sup> Parsons 1979, 101-112, 207-226, 249-267; Parsons 1966a, 69-88; Parsons 1966b, 43-51; Parsons 1960, 250-2.

## 4.1.3 Parsonsin normatiivinen funktionalismi

Parsonsin *normatiivinen* yhteiskunnallinen ajattelu lähtee siitä peruskatsomuksesta, että yhteisöllistä ja inhimillistä toimintaa ei voi selittää ainoastaan kausaalisia ja empiirisiä selittämismalleja soveltaen. Koska yhteiskunnallinen toiminta koostuu sekä inhimillistä käyttäytymistä luonnehtivista lainalaisuuksista että yhteiskunnallisesta toimintaprosessista, joudutaan myös sitä koskevassa selittämisessä ottamaan huomioon *kahdella tasolla* vaikuttavia tekijöitä. Yhteiskunnassa vallitsevan järjestyksen ja tasapainoisen kehityksen tila on mahdollista saavuttaa vain silloin, kun sekä konkreettista tilannetta luonnehtivat *faktuaaliset tekijät* että inhimillistä toimintaa selittävät *normatiiviset perusasennoitumiset* voidaan ottaa huomion samanaikaisesti. Parsonsin näkemyksen mukaan yhteiskunnan ei voi katsoa olevan edes olemassa eikä sen toiminnan ole mahdollista jatkaa tulevaisuudessa, mikäli toinen näistä peruselementeistä puuttuu tai, että sille ei anneta sitä vaikutusarvoa, joka sille kuuluu.<sup>202</sup>

Parsonsin normatiivinen lähestymistapa antaa välineitä analysoida, miten yhteiskunnallisen ja *sosiaalisen tasapainotilan* saavuttaminen on mahdollista yhä monimutkaisemmaksi käyvässä yhteiskunnallisessa todellisuudessa. Vastauksen tähän modernin maailman näkökulmasta koko ajan vaikeammin ratkaistavaan kysymykseen tarjoaa Parsonsin '*normatiiviseksi funktionalismiksi*' nimitetty teoria, jonka yhteiskunta-analyysi muodostaa *synteesin* puhtaasti *utilitarististen* ja toisaalta pelkästään *idealististen* yhteiskunta-analyysien välillä. Parsonsin luovuttamaton havainto tämän teorian mukaisesti on, että yhteiskunnallista kokonaisprosessia ohjaavat toisaalta a) normatiiviset ja b) toisaalta tilannetekijät eli faktuaaliset tekijät; kumpikaan näistä ei yksinään, vaan molemmat *yhdessä*.<sup>203</sup> Yhteiskunnallisen tasapainotilan saavuttaminen on Parsonsin mukaan mahdollista vain silloin, kun a) yhteiskuntakokonaisuuden kaikki erilaiset elementit pääsevät *integroitumaan* toisiinsa tarkoituksenmukaisella tavalla ja, b) kun mikään elementti *ei yksinään pääse korostumaan* muiden elementtien kustannuksella. Yhteiskunta, jossa joko poliittiset tai taloudelliset toimintalohkot painottuvat normatiivisten ja arvostuksellisten elementtien kustannuksella, on vaarassa ajautua Parsonsin ana-

---

Giddens 1984, 142-4, 165-6; Mills 1982, 30-35; Devereux 1961, 29-38.

<sup>202</sup> Parsons 1979, 201-207, 226-236; Parsons 1966a, 19-34; Parsons 1960, 170-4, 181.

Ks. myös Parsons 1964, 8-29, kappale "Some Congruences between Economic and Sociological Theory", jossa Parsons tekee vertailua yhteiskunnan sosiaalisen ja taloudellisen toimintalohkon välillä. Mills 1982, 30-33, liittyen Parsonsin yleiseen teoriaan rooleista ja rooliodotuksista sosiaalisissa vuorovaikutussuhteissa.

<sup>203</sup> Parsons 1979, 101-112 sekä kappale "The Institutional Integration of Action Elements", s:t 36-45. Ks. myös Parsons 1966a, 104-124, ks. erityisesti kappale VI "Democracy and Social Structure of the United States". Ks. vielä Heiskala 1994, 94-95.

lyysin mukaan "*anoman*" tilaan eli romahtaa sisältäpäin. Tämänsuuntainen kehitys on ehkäistävässä ainoastaan siten, että yhteiskunnan *sisäisiin säilymistehtäviin* liittyvät *arvostukselliset* ja *normatiiviset* elementit pääsevät *integroitumaan* muihin alajärjestelmiin ja myös ulkoisia säilymistehtäviä hoitaviin sektoreihin mahdollisimman tehokkaalla ja tarkoituksenmukaisella tavalla. Toisin sanoen yhteiskunnan sisäisiä säilymistehtäviä edustavan *kulttuurisen arvoperustan* tulee saada mahdollisuus toimia *normatiivisena mallinmuodostajana* koko muulle yhteiskunnalliselle toimintaprosessille.<sup>204</sup>

Parsonsin näkemyksen mukaan sosiaalisen järjestyksen tilan on yhteiskunnassa mahdollista vallita vain silloin, kun yhtenäisen *arvopohjan* aikaansaama *normatiivinen toimintamalli* pääsee ohjaamaan yhteiskunnassa toimivien yksilöiden käyttäytymistä näiden erilaisissa sosiaalisissa ja yhteisöllisissä rooleissa. Sosiaalinen rooli rakentuu oikeastaan kokonaisesta rooliodotusten järjestelmästä eli yksilön samanaikaisesti kohdistuvien useiden eri *normatiivisten odotusten* muodostamasta summasta. Yksilölle kasautuneiden useiden samanaikaisten roolien ja asemien määrä on sitä suurempi, mitä eriytyneempi ja kerrostuneempi, toisin sanoen mitä kehittyneempi yhteiskunta on.<sup>205</sup> Sosiaalisen aseman perusteella yksilö toimii siten usean eri sosiaalisen roolin, oikeammin sanottuna roolisegmentin kantajana samanaikaisesti. Kukin roolisegmentti ja asema sitoo yksilön puolestaan kuuluvaksi yhteen tai useampaan ulkoiseen viiteryhmään. Yksilön toimintaa kaikissa näissä erilaisissa sosiaalisissa rooleissa ja roolisegmenteissä säätelevät *normit*; normit määrittävät yksilöiden *toimimis- ja ajattelutapoja* sekä toimivat yksilöiden käyttäytymistä ohjaavina eli rooliodotusten edellyttäminä *sääntöinä*. Normeihin liittyy aina myös joko käskevä tai palkitseva elementti, joka määrittää yhteisöllistä ja sosiaalista käyttäytymistä yksilön tahdosta riippumatta.<sup>206</sup>

---

<sup>204</sup> Parsons 1979, 201-7, 226-236; Parsons 1966a, 19-34; Parsons 1960, 170-4, 181; Parsons 1964, 8-29. Ks. myös artikkeli 'Parsons, Talcott: Uskonto luovan uudistuksen lähteenä', teoksessa Uskonto, kulttuuri ja yhteiskunta, toim. Juha Pentikäinen 1986, s:t 139-146. Mills 1982, 30-33; Allardt & Littunen 1984, 16-20.

<sup>205</sup> Durkheim 1990, 211; Durkheim 1982, 109-113; Berger & Kellner 1986, 17-20; Dahrendorf 1969, 37-38, 40-41; Allardt & Littunen 1984, 24-25, 44-47.

<sup>206</sup> Dahrendorf 1969, 46; Durkheim 1982, 34-35; Parsons 1979, 201-236; Parsons 1960, 170-180; Parsons 1966b, 74-77; Mills 1982, 30-36, 128-138. Ks. myös Dahrendorf 1969, 21-23, 33-36: Koska yksilön asema ja merkitys sosiaalisessa yhteisössä määritellään pitkälti hänen sosiaalisten rooliensa kautta, ja kun roolit puolestaan on sidottuja ympäröivään yhteiskunnalliseen todellisuuteen, Dahrendorf on määritellyt sosiologisen tutkimuksen "sosiaalisten roolien rakenteen selvittämiseksi". Käsitteellä 'homo sociologicus' Dahrendorf on halunnut ilmaista ihmis-yksilön keskeistä merkitystä sosiologisen tutkimuksen kohteena. Ks. myös Dahrendorf 1967 s.12: "From the sociological point of view, the idea that relates the individual meaningfully to society is the idea of the individual as a bearer of socially predetermined attributes and modes of behavior".

Kaikki inhimillinen toiminta on siis *normien* eli erilaisten sääntöjen hallitsemaa. Englantilainen yhteiskuntafilosofi Peter Winch (1926-1997) on tutkinut yhteisöllisen käyttäytymisen tunnusomaisia piirteitä ja todennut, että "kaikki merkityksellinen käyttäytyminen (siten kaikki erityisesti inhimillinen käyttäytyminen) on *ipso facto* sääntöjen hallitsemaa". Ajatuksesta Winch'in mukaan seuraa, että kaikki inhimilliset teot sitovat yksilöä myös tulevaisuudessa vain, mikäli teko on ollut jonkin *säännön soveltamista*. Tämä tarkoittaa, että teko, olipa se minkä laatuinen tahansa, kuuluu johonkin merkitykselliseen sosiaaliseen yhteyteen ja saa aikaan 'sitoutumisen' tuon säännön edellyttämään käyttäytymiseen. Tällainen "sitova" merkityksellinen käyttäytyminen poikkeaa vain tapaan tai tottumukseen perustuvasta käyttäytymisestä juuri *normatiivisuutensa* perusteella. Tässä suhteessa Winch'in ajattelu noudattaa Parsons'n näkemyksiä ja Winch viittaakin Parsonsiin, joka katsoo sitovan käyttäytymisen käsitteen liittyvän 'perinteen käsitteeseen'. Winch toteaa Parsonsiin liittyen: "Parsons pitää perinnettä normina, joka ohjaa valintoja vaihtoehtoisten toimintojen välillä". Omalta osaltaan Winch liittyy 'sitoutumista' koskevan käsitteen 'säännön edellyttämään käyttäytymiseen' ja antaa esimerkiksi lupauksen pitämisen, taloudellisen vaihdon, mutta liittyy sen myös kaikkein henkilökohtaisimpiinkin tekoihin.<sup>207</sup>

*Sosiaaliset järjestelmät* koostuvat siis ihmistenvälistä käyttäytymistä ohjaavista roolimalleista ja niiden komponenteista, toisin sanoen sosiaalisista *vuorovaikutussuhteista*, joissa yksilöt kohdistavat odotuksia toistensa käyttäytymiseen nähden. Parsons'n 'normatiivista funktionalismia' edustavan näkemyksen mukaan tässä erilaisten rooli-odotusten ja vuorovaikutussuhteiden, järjestyksen ja yhteiskunnallisen epävakauden monimutkaisessa verkostossa *sosiaalisen tasapainotilan* saavuttaminen on mahdollista vain, milloin yksilöt *yhtenäisen arvopohjan* perusteella kykenevät *normatiivisesti sitovaan*, yhtenäisten sääntöjen ohjaamaan käyttäytymiseen.<sup>208</sup> Parsons'n näkemykset modernina yhteiskuntateoreetikkona voi kiteyttää näin ollen kahteen keskeiseen havaintoon eli toisaalta siihen, että a) kaikessa inhimillisessä ja sosiaalisessa toiminnassa vaikuttavat aina sekä *normatiiviset* että *faktuaaliset* tekijät yhdessä ja toisaalta havaintoon siitä, että b) toimijalle

<sup>207</sup> Winch 1979, 48–60: Winch, jonka yhteiskuntafilosofiset tutkimukset liittyvät pitkälti etiikan ja uskonnonfilosofian alaan, tarkastelee merkityksellisen käyttäytymisen käsitettä kappaleessa II.2. sekä toiminnan ja sääntöjen välistä suhdetta kappaleessa II.3. Sivulla 51–52 Winch viittaa Parsonsiin sitovan käyttäytymisen käsitteen osalta.

Ks. arvoista ja moraalisisista arvoväittämistä institutionalisoituneina määreinä edellä kappale 2.2.3.

<sup>208</sup> Parsons 1966b, 43-51; Parsons 1960, 250-2; Parsons 1964, 19-33; Devereux 1961, 29-38; Mills 1982, 34-35.

itselleen jää viime kädessä *vapaus* itsenäisten *valintojen* tekemiseen erilaisten keinovalikoimien välillä.<sup>209</sup>

## 4.2 Normatiivisten sääntöjen institutionalisoituminen yhteiskunnallisissa rakenteissa

### 4.2.1 Parsonsin 'analyttistä realismia' edustava ajattelumalli

Yhteiskuntajärjestelmien eriytyessä ja institutionalisoituessa keskeisimmäksi kulttuuriseksi tekijäksi nousevat Parsonsin käsityksen mukaan *arvot*, jotka yksilöt ja heidän kauttaan yhteiskunnallinen persoonallisuusjärjestelmä ovat omaksuneet sosiaalistumis- ja sosialisatioprosessin kautta. Parsonsin yhteiskuntanäkemyksissä korostuu *kritiikki* puhtaasti *idealisticia yhteiskuntateorioita*, mutta myös *utilitaristisia talousteorioita* kohtaan. Edellisten keskiössä ovat hänen mukaansa pelkäämään inhimillisen toiminnan normatiiviset elementit ja jälkimmäisissä painotuneesti joko yksilölliseen tai yhteisölliseen hyötyyn johtava päämääräorientaatio. Parsonsin mielestä kumpikaan ajattelutapa ei yksinään johda kokonaisuuden kannalta parhaaseen lopputulokseen, vaan yhteiskunnallista toimintaa arvioitaessa tulee ottaa huomioon *molemmat näkökulmat* yhdessä.<sup>210</sup>

Parsons on tutkinut yhteiskunnallista modernisoitumisprosessia myös *historiallisesta* näkökulmasta, toisin sanoen erityisesti siitä, minkälaisia ongelmia yhteiskunnallisten toimintaprosessien eriytyminen ja useiden eri alajärjestelmien muodostuminen tuo ajan kulumisen myötä mukanaan. Sosiaaliset ja yhteisölliset rakenteet ovat historian kuluessa käyneet läpi erilaisia *kehitysvaiheita* aina alkeellisista ryhmämuodostelmista kohti monimutkaisempia sosiaalisia yhteisöjä ja lopulta kohti moderneja yhteiskuntia. Kun Parsonsin rakennefunkcionalistista yhteiskunta-analyysyä sovelletaan kokonaisen yhteiskuntajärjestelmän tasolla, voidaan *modernin yhteiskunnan* katsoa muodostuvan seuraavista kolmesta eri raken-

<sup>209</sup> Parsons 1966a, 19–33; Parsons 1960, 56–58, 172–7.

<sup>210</sup> Parsons 1966a, 50–58 kappale "The Motivation of Economic Activities", jossa käsitellään sosiaalista erikoitumista taloudellisesta näkökulmasta. Merton 1968, 27–30 kappale "Humanistic and Scientific Aspects of Sociology" sekä kappale sekä s:t 35–38 "The Functions of Classical Theory". Woldring 1986, 124–130 kappale "The Sociology of Culture". Martindale 1974, 38–46 sekä kappale "Holistic Approaches to Social Structure" s:t 130–6. Ks. myös Giddens 1984, 353; Parsons & Smelser 1964, 51–55; Morse 1961, 113–120.



teellisestä ja toiminnallisesta tasosta eli 1) yhteiskunnallisista *instituutioista*, 2) näiden instituutioiden välisten *vuorovaikutussuhteiden verkostoista* ja 3) yhteiskunnan koko *henkisestä katsomusperustasta*. Nämä kolme toimintajärjestelmää ovat yhteiskunnallisen ja sosiaalisen kehityksen edetessä vähitellen eriytyneet omiksi toimintalohkoikseen, mutta ovat jatkuvassa vuorovaikutussuhteessa sekä yhteiskunnalliseen kokonaisprosessiin sekä toisiinsa.<sup>211</sup>

Yhteiskunnallisia *instituutioita* ovat muun muassa valtio, kirkko, oikeuslaitos, uskonnolliset ja poliittiset järjestöt, puolustusvoimat, koulutusorganisaatiot sekä tiede-, taide- ja kulttuurilaitokset. Näiden instituutioiden väliset vuorovaikutussuhteet, niiden välinen vaihto sekä rajojenhallinta muodostavat yhteiskunnallisten *suhteiden verkostot*. Yhteiskunnassa vallitsevat aatteelliset ja henkiset katsomukset kuten uskonnolliset ja filosofiset käsitykset, oikeudelliset periaatteet, poliittiset ideologiat sekä kulttuuriset perusasennoitumiset muodostavat yhteiskunnassa vallitsevan *arvopohjan ja henkisen katsomusperustan*.<sup>212</sup>

Parsonsin katsomuksen mukaan sosiaalisen *järjestyksen* saavuttaminen on mahdollista vain silloin, kun yhteiskunnan eri rakenteellisilla tasoilla toimivilla yksilöillä on yhteiset arvot ja tarkoituksenmukaiset käyttäytymistavat. Osaksi nuo yhteiset arvot ja menettelytavat ovat *normeja*, jotka saavat aikaan *sosiaalista säännönmukaisuutta* eli saavat yksilöt käyttäytymään samalla tavoin samanlaisissa tilanteissa. Parsonsin katsomuksen mukaan yhteiskunnassa vallitseva järjestys on riippuvainen siitä, kuinka sanottuja, institutionalisoituneita yhteisiä sääntöjä ja normeja noudatetaan.<sup>213</sup> Parsons määrittelee tämän säännönmukaisen käyttäytymisen "*arvosuuntautumismallien institutionalisoitumiseksi sosiaalisessa järjestelmässä*" ja tarkoittaa sillä yhtenäisen yksilöllisen arvopohjan omaksumista ja sen toteuttamista sosiaalisissa suhteissa. Yksilöiden noudattama yhdenmukainen käyttäytyminen saa aikaan yhteiskunnallista säännönmukaisuutta, mikä merkitsee sosiaalisen *järjestyksen* ja *tasapainotilan* saavuttamista yhteiskuntakokonaisuuden toiminnan kannalta. Parsons täsmentää tätä yhteisiin arvoihin sitoutumista teoksessaan "*The Social System*" (1951/1979, sivut 41–42) seuraavasti:

"Attachment to common values means, motivationally consired, that the actors have common 'sentiments' in support of the value patterns, which may be defined as meaning that conformity with the relevant expectations is

<sup>211</sup> Parsons 1979, 51–58, 114–130; Parsons 1960, 273-9; Parsons & Smelser 1964, 8-29.

Suomalaisista rakennefunkionalistista lähestymistapaa oikeus- ja yhteiskuntajärjestelmän analysoimisessa on käyttänyt mm. Eero Backman, ks. Backman 1992, 104-5.

<sup>212</sup> Parsons & Smelser 1964, 8-29; Giddens 1984, 375-6; Mills 1982, 38-51. Ks. myös Heiskala 1994, 97-103; Backman 1992, 104-5

<sup>213</sup> Parsons 1979, 36-45; Parsons 1966a, 69-88; Mills 1982, 30-36; Giddens 1984, 142-4, 165-6.

treated as a 'good thing' relatively independently of any specific instrumental 'advantage' to be gained from such conformity, e.g. in the avoidance sanction".<sup>214</sup>

Yhteisten arvomallien mukaista käyttäytymistä pidetään siis 'hyvänä asiana' riippumatta siitä, seuraako käyttäytymisestä mitään erityisiä etuja. Tämän lisäksi yhdenmukaiseen käyttäytymiseen liittyy 'moraalinen' näkökohta, jolla on merkitystä yksilöllistä käyttäytymistä *laajemmassa sosiaalisessa toimintakentässä*. Yhteiset arvot eivät perustu toimijoiden synnynnäisiin ominaisuuksiin, vaan ne ovat seurausta kahdesta eri tekijästä: toisaalta sosialisatiosta ja toisaalta sosiaalisesta valvonnasta. Edellinen on yksilöön hänen syntymästään asti kohdistetun sosiaalisamisprosessin eli sosiaalisten *normien sisäistämisen* tulosta, jälkimmäinen yhteiskunnan häneen kohdistaman *palkkio- ja sanktiojärjestelmän* tulosta.<sup>215</sup>

*Arvomallit* siis *institutionalisoituvat* aina *vuorovaikutustilanteessa* eli yhteisön jäsenet kohdistavat odotuksia sekä toimijan käyttäytymiselle että odotuksia, jotka liittyvät muiden toimijoiden mahdollisiin reaktioihin. Toimijaan kohdistuvia odotuksia ja sääntöjä kutsutaan 'rooliodotuksiksi' ja muiden (*alterien*) mahdollisia reaktioita 'sanktioiksi'. Rooliodotusten ja niitä vastaavien sanktioiden institutionalisoituminen merkitsee sosiaalisen ja normatiivisen *järjestyksen voimistumista* yhteiskunnallisen kokonaistoiminnan tasolla. Päinvastaisessa tapauksessa eli milloin säännönmukaiseen käyttäytymiseen perustuva vuorovaikutusprosessi yhteisön jäsenten väliltä puuttuu kokonaan, seurauksena on normatiivisen järjestyksen täydellinen *luhistuminen* ja sen myötä yhteiskunnan ajautuminen *anomian* tilaan.<sup>216</sup>

Tälle kehitykselle on ollut tunnusomaista yhteisöjen sisällä tapahtuva erikoistuminen, toisin sanoen erilaiset sosiaaliset ja yhteisölliset toiminnot ovat alkaneet eriytyä laajemmasta kokonaisprosessista omiksi erikoistuneiksi toimintalohkoikseen ja alajärjestelmikseen. Sosiaalinen eriytymiskehitys on varsinkin moderneissa yhteiskunnissa ilmennyt yhteiskunnallisen kokonaisprosessin tasolla *teollistumisen ja kaupungistumisen* mukanaan tuomana työnjakona sekä henkisen katso-  
musperustan tasolla maailmankatsomuksellisenä *pluralisoitumisena ja sekularisoi-  
tumisena*. Emile Durkheim on pyrkinyt kehittämään yhteiskunnallista ja sosi-  
aalista toimintaa analysoidessaan sekä metodisia että teoreettisia selittämismalle-

<sup>214</sup> Parsons 1979, 36-45, 101-112, 249-267; Parsons 1966a, 69-88; Giddens 1984, 142-4, 165-6; Mills 1982, 33-36.

<sup>215</sup> Parsons 1979, 36-45; Mills 1982, 30-36.

<sup>216</sup> Parsons 1979, 88-96, ks. erityisesti kappale "The Modalities of Objects as Foci of Role-Expectations" ja Parsons 1966a, 69-88. Ks. myös Mills 1982, 30-36; Giddens 1984, 142-4, 165-6.

ja. Tässä tarkoituksessa Durkheim on kiinnittänyt huomiota varsinkin yhteiskunnissa tapahtuviin *rakenteellisiin muutoksiin* sekä niiden yhteydessä ilmenneisiin instituutioiden, *uskomusten* sekä *tapojen* muuttumiseen ja kehittymiseen. Modernien yhteiskuntien sosiaalista eriytymistä ja työnjaon edistymistä koskevan kehityksen Durkheim on kiteyttänyt seuraavaan määritelmään: "Työnjako vaihtelee suoraan verrannollisesti yhteiskunnan volyymin ja tiheyden kanssa ja sen jatkuva eriytyminen sosiaalisen kehityksen myötä johtuu siitä, että yhteiskuntien tiheys ja erittäin yleisesti myös volyymi säännönmukaisesti kasvavat".<sup>217</sup>

Yhteiskunnallisen toimintaprosessin eriytyminen ja useiden erilaisten alajärjestelmien muodostuminen on *monimutkaistanut* yhteiskuntakokonaisuuden toimintaa ja tuonut mukanaan yhä *kompleksisempia ja ennakoimattomampia* kehityskulkuja. Parsonsin normatiivinen ja historiallista metodia soveltava ajattelu on yhdensuuntaista paitsi Durkheimin, myös Habermasin ajattelun kanssa. Parsons jaottelee Habermasin tavoin yhteiskunnalliseen, sosiaaliseen ja historialliseen kehitykseen vaikuttavat tekijät toisaalta tiedollisiin ja *faktuaalisiin*, toisaalta inhimillisiin ja *moraalisiin* elementteihin. Yhteiskuntien kokonaistoiminnan sujumisen ja historiallisen jatkuvuuden takaamiseksi on sen vuoksi tärkeää, että kaikki eriytyneet alajärjestelmät ja rakenteelliset tasot pääsevät *integroitumaan* yhteiskunnan kokonaisprosessiin *strategisesti mielekkäällä* tavalla.<sup>218</sup> Parsons, joka on tutkinut tätä yhteiskuntien modernisoitumisprosessia ja sen mukanaan tuomia yhteiskunnallisten alajärjestelmien integroitumisongelmia funktionaalisesta näkökulmasta, katsoo tiettyjen säännönmukaisten edellytysten ja lainalaisuuksien määrittävän kaikkien läntisten yhteiskuntien toimintaa. Parsonsin yhteiskunta-analyysissä on keskeistä havainto siitä, että yhteiskuntakokonaisuuden eri osat ja rakenteelliset tasot ovat kietoutuneet toisiinsa välttämättömällä sidoksella ja ovat sen vuoksi jatkuvassa *vuorovaikutus- ja kontingenssisuhteessa* keskenään.<sup>219</sup>

<sup>217</sup> Durkheim 1990, 211-2, 239-240. Ks. myös Parsons 1966a, 50-68; Heiskala 1994, 89. Parsonsin yhteiskunnallisesta teorianmuodostuksesta yleisesti ks. Mills 1982, 34-36, 46-51; Giddens 1984, 142-4, 165-6; Morse 1961, 113-120; Heiskala 1994, 98-99; Dahrendorf 1969, 46; Devereux 1961, 29-38. Durkheim pyrki kehittämään erityisesti sekä sosiologista teoriaa että metodiikkaa ja kohdisti huomionsa juuri yhteiskunnan historiallisesti eteneviin rakenteellisiin muutoksiin. Ks. Durkheim 1977, 10-22 ja siinä erityisesti suomentajan Seppo Randellin esipuhe.

<sup>218</sup> Parsons 1966a, 19-33, 50-68; Durkheim 1990, 211-2, 239-240. Ks. myös Parsons 1966a, 50-68; Heiskala 1994, 89. Parsons 1960, 56-58; Habermas 1987, 44-47, 68-78; Habermas 1979, 117-127, 144-7, 161-4, 174-186; Heiskala 1994, 89; Durkheim 1990, 211-2, 239-240.

<sup>219</sup> Parsons & Smelser 1964, 13-19; Parsons 1979, 36-45; Parsons 1960, 170-7; Parsons 1964, 238-248; Parsons 1966a, 19-33, 50-68. Ks. myös Morse 1961, 113-120; Mills 1982, 46-51; Heiskala 1994, 98-99.

Parsons pitää tiettyjä toiminta-alueita niin *välttämättöminä* yhteiskuntien toiminnalle, että ilman niitä mitään yhteiskuntaa ei voida katsoa olevan edes olemassa. Parsonsin järjestelmäteoreettisen mallin mukaan yhteiskunnallinen toiminta jakaantuu niin sanottuun AGIL-kenttään eli neljään erilaiseen tehtäväalueeseen, joista jokaisen järjestelmän tulee huolehtia voidakseen jatkaa toimintaansa ja säilyä myös tulevaisuudessa.<sup>220</sup> Näistä Parsonsin nimeämistä neljästä *rakenteellisesta perusfunktioista* kaksi liittyy yhteiskunnan *ulkonaisiin*, ja kaksi *sisäisiin* tehtäväalueisiin. *Ulkonaiset* tehtävät ovat yhteydessä yhteiskunnan resurssien tuottamiseen, päämäärien asettamiseen ja päätöksentekoon. Nämä tehtäväalueet, joihin voi lukea kuuluvaksi taloudellisen ja poliittisen toiminnan, ovat välttämättömiä, jotta yhteiskunta voi säilyä *ulkonaisessa ympäristössään*.<sup>221</sup> *Sisäiset* tehtävät ovat yhteydessä yhteiskunnassa vallitsevan *sisäisen kiinteyden* säilyttämiseen ja ylläpitämiseen sekä kokonaisjärjestelmän että myös *kulttuurisen jatkuvuuden* takaamiseen. Sisäisen kiinteyden ylläpitämistä koskevat perusfunktiot liittyvät yhteiskunnassa vallitsevaan *arvo- ja symbolimaailmaan* ja niitä hoitavina sosiaalisina järjestelminä toimivat uskonnolliset laitokset, järjestöelämä ja joukkotiedotus. Kulttuurisen jatkuvuuden säilyttäminen tapahtuu muun muassa perheinstituution ja koulutusjärjestelmän kautta.<sup>222</sup>

Parsonsien rakennefunkcionalistinen lähestymistapa tarjoaa teoreettisen mallin, jonka avulla yhteiskuntatodellisuutta on mahdollista jäsentää analyttisesti. Teoksestaan "*The Structure of Social Action*" (1937) Parsons nimittää tätä lähestymistapaa '*analyttiseksi realismiksi*' - sen avulla hän on pyrkinyt kuvaamaan konkreettista yhteiskunnallista todellisuutta välineillä, jotka antavat parhaan mahdollisen kuvan tästä todellisuudesta.<sup>223</sup> Historiallisesti ajattomaksi ja myös tänä päivänä yhteiskunnallisesti huomionarvoiseksi Parsonsien yhteiskunta-analyysin tekee oivallus, että nuo yhteiskuntakokonaisuuden eri osat ja rakenteelliset tasot on mahdollista *koordinoida* toisiinsa nähden tasapainoiseksi kokonaisuudeksi niin,

<sup>220</sup> Parsons & Smelser 1964, 8-29, 51-79; Parsons 1979, 101-112, 207-226, 249-267; Parsons 1966a, 19-33; Parsons 1966b, 753-7. Ks. myös Mills 1982, 34-36, 38-51; Giddens 1984, 142-4, 165-6; Devereux 1961, 51-52.

<sup>221</sup> Parsons & Smelser 1964, 13-19: ks. erityisesti taulukko n: o 3 sivulla 53 'The Differentiated Sub-systems of Society' sekä jakso 'The Boundaries between the Sub-systems of Society' sivulla 51-70 AGIL-kenttää koskevinä kuvauksina. Ks. lisäksi taulukkoa n:o 6 sivulla 77, jossa kuvataan taloudellisten ja poliittisten päätösten kaksisuuntaista vuorovaikutussuhdetta. Ks. myös Parsons 1979, 51-58; Parsons 1960, 196-8; Parsons 1964, 239-240 sekä Heiskala 1994, 98-99.

<sup>222</sup> Parsons & Smelser 1964, 13-19; Parsons 1960, 170-7; Parsons 1979, 36-45; Parsons 1964, 238-248. Ks. myös Mills 1982, 46-51; Morse 1961, 113-120; Heiskala 1994, 98-99; Allardt & Littunen 1984, 79-82.

<sup>223</sup> Parsons 1966b, 728-731, ks. erityisesti kappale "Empiricism and Analytical Theory" sekä kappale "The Role of Analytical Elements" sivulla 748-753. Ks. myös Heiskala 1994, 101.

että järjestyksen ja sisäisen *koheesion* tila yhteiskunnassa voi sekä vallita, että säilyä myös tulevaisuudessa.<sup>224</sup>

Parsonsin katsomuksen mukaan *yhteiskunnallisen tasapainotilan* saavuttaminen on mahdollista vain silloin, kun yhteiskuntakokonaisuuden sisäisiin säilymistehäviöihin liittyvä *arvostuksellinen ja normatiivinen ulottuvuus* pääsee *integroitumaan* yhteiskunnan muihin alajärjestelmiin ja myös ulkoisia tehtäviä hoitaviin sektoreihin mahdollisimman tarkoituksenmukaisella ja tuloksia tuottavalla tavalla. Tämä tarkoittaa, että kulttuurinen *arvo- ja normiperusta* saa mahdollisuuden toimia *mallinmuodostajana* koko yhteiskunnalliselle toimintaprosessille sekä antaa sille normatiivisen toimintamallin.<sup>225</sup>

#### 4.2.2 Normatiivisen arvoperustan integroituminen kokonaisprosessiin

Parsons on tutkinut modernisoitumisprosessia sekä sen mukanaan tuomia integroitumisongelmia ja pyrkinyt luomaan teorian, jonka avulla olisi mahdollista rakentaa analyyttinen malli kuvaamaan niitä vuorovaikutusprosesseja, jotka muodostuvat yhteiskunnallisesta *erikoistumisesta* eri toimintalohkoiksi sekä niiden *integroitumisesta* yhteiskunnalliseen kokonaisprosessiin. Tässä tarkoituksessa Parsons on kuvannut yhteiskunnallisia tapahtumia toimintana ja verrannut niitä *inhimilliseen toimintaan*. Yhteiskunnallisen toiminnan analyyttiseksi perusyksiköksi Parsons on hahmotellut viitekehysten, joka muodostuu neljästä erilaisesta empiirisesti kuvatusta osatekijästä. Nämä neljä inhimillistä toimintaa kuvaavaa ja niiden taustalla vaikuttavaa osatekijää ovat:

- 1) *normatiivinen orientaatio*, johon kuuluvat normit, arvot, uskomukset ja vastaavanlaiset inhimillistä toimintaa ohjaavat motiivit;
- 2) *päämääräorientaatio*, joka koostuu tavoitelluista pyrkimyksistä ja päämääristä;
- 3) *keinot ja keinovalikoimat*, joiden avulla noihin päämääriin päästään;

---

<sup>224</sup> Parsons 1979, 101-112, 207-226, 249-267; Parsons 1966a, 19-33; Parsons 1966b, 753-7. Ks. myös Mills 1982, 34-36; Devereux 1961, 51-52; Giddens 1984, 142-4, 165-6.

<sup>225</sup> Parsons 1979, 201-7, 226-236; Parsons 1966a, 19-34; Parsons 1960, 170-4, 181. Ks. myös Mills 1982, 30-33; Allardt & Littunen 1984, 24-26, 44-47, 56-68.

4) *tilannetekijät* eli ne biologiset ja ympäristölliset olosuhteet, joiden alaisena kaikki toiminta tapahtuu.<sup>226</sup>

Toimijan pyrkimyksen oletetaan suuntautuvan aina siten, että toiminnan taustalla olevia motiiveja ja normeja, toiminnan päämääriä sekä tilannetekijöitä koskevan tiedon perusteella toimijan oletetaan tekevän mahdollisimman *rationaalisia päätöksiä*. Se merkitsee, että toimija pyrkii käyttämään sellaisia keinovalikoimia, joiden avulla hän pääsee parhaiten tavoittelemaansa päämäärään. Teoksessaan "*The Social System*" sivulla 18 Parsons vertaa sosiaalista toimintaa inhimilliseen ja kulttuuriseen toimintaan, ja etsii "sosiaalista motivaatiota" karakterisoiville entiteeteille vastineita personallisuutta koskevista teorioista:

"It follows from these considerations that both the structure of social systems and the motivational mechanisms of their functioning must be categorized on a level independent both of personality and of culture. Roughly stated, tempting though such a procedure is, trouble arises from the attempt either to treat social structure as a part of culture or to treat 'social motivation' as applied psychology in the sense that it is a direct application of personality theory".<sup>227</sup>

Parsonsin ajattelu rakentuu *voluntaristiselle* käsitykselle ihmisen kyvystä tehdä itsenäisiä valintoja eri vaihtoehtojen välillä. Tämä '*toiminnan voluntaristiseksi teoriaksi*' nimitetty ajattelumalli poikkeaa sitä varhaisemmista yhteiskunnallista toimintaa koskevista teorioista kahdella tasolla:

1) *Utilitaristiset* toimintateoriat painottavat kaikessa inhimillisessä ja sosiaalisessa toiminnassa keskeisesti joko yksilölliseen tai yhteisölliseen hyötyyn johtavaa päämääräorientaatiota. Parsons, joka oli aloittanut tieteellisen uransa taloustieteilijänä, lähestyi sosiologisia kysymyksiä aluksi yhteiskunnan taloudellisen toimintalohkon näkökulmasta. Sosiologisissa tutkimuksissaan hän käsitteli runsaasti sellaisten taloustieteilijöiden kuin Max Weberin, Alfred Marshallin, Vilfredo Pareton ja Emile Durkheimin yhteiskunnallista ajattelua.<sup>228</sup> Parsons selvitteli tutki-

<sup>226</sup> Parsons 1979, 26-36, kappale "The Functional Prerequisites of Social Systems" ja sivut 36-45 kappale "The Institutional Integration of Action Elements". Vielä Parsons 1966a, 19-33; Parsons 1960, 56-58. Ks. myös Heiskala 1994, 90-91.

<sup>227</sup> Parsons 1966a, 19-33; Parsons 1960, 56-58. Ks. myös Parsons 1979, 26-36 kappale "The Functional Prerequisites of Social Systems" ja sivut 36-45 kappale "The Institutional Integration of Action Elements".

<sup>228</sup> Parsons 1966a, 51-52; Parsons 1960, 17-21, 138-142. Parsons & Smelser 1964, 21-23: teoksessa katsotaan, että taloudellista toimintaa koskevissa teorioissa pyritään yleensä noudattamaan päätöksenteko-prosessia, jonka avulla voidaan maksimoida taloudellisten panosten (output) ja tuotosten (input) välinen hyöty. Ks. erityisesti Max Weberin ajattelusta Parsons 1960, 17-19, 98-100.

muksissaan *talouden* asemaa yhteiskunnan kokonaisprosessissa ja tulkitsi taloudellisen toiminnan muodostavan oman *autonomisen* alueensa sosiaalisessa kentässä. Tämä talouden sisäisesti itsenäinen toimintalohko oli kuitenkin *riippuvainen yhteiskunnan yleisestä toimintaprosessista*.<sup>229</sup>

*Utilitaristisen taloudellisen* ajattelun taustalla on ennalta lukkoon lyöty, puhtaasti taloudellisen hyödyn saavuttamiseen tähtäävä malli, joka *ei ota huomioon* minikäänlaista *normatiivista ulottuvuutta* yhteisöllisen toiminnan taustalla. Toimijan motiivina ovat Parsonsin mukaan ainoastaan joko omien yksilöllisten halujen toteuttaminen ja tyytyväisyyden saavuttaminen tai sitten laajemmin yhteisöllisiin päämääriin pyrkiminen. Teoksessaan "*Essays in Sociological Theory*" vuodelta 1949 Parsons puhuu 'itsekkäistä taloudellisen toiminnan teorioista' ('*egoistic*' ja '*self-intrested*'), joiden mukaan taloudellisen toiminnan päämääränä on tietty rationaalisuus eli saatavan hyödyn ja sijoitettujen kustannusten välisen *hyödyn maksimointi*.<sup>230</sup>

2) *Idealistiset* yhteiskunnalliset toimintateoriat olivat puolestaan korostaneet yksinomaan inhimillisen ja sosiaalisen toiminnan normatiivista puolta. Näillä idealisteilla Parsons tarkoitti lähinnä saksalaisia teoreetikoita, sellaisia kuin Immanuel Kant, Friedrich Hegel, Wilhelm Dilthey ja Ferdinand Tönnies. Näiden filosofien ja yhteiskuntateoreetikkojen ajattelussa inhimillistä toimintaa ei pyritty selittämään niinkään luonnontieteellisten kausaalilakien mukaisesti, vaan ensisijaisesti sellaisten määreiden kuin vapaus, henki, arvot ja moraali.<sup>231</sup>

Parsonsin katsomus oli, ettei sosiaalisen järjestelmän kehittyminen voinut olla yksinomaan riippuvainen itseään ohjaavasta ja omaa sisäistä logiikkaansa seuraavasta '*Weltgeistista*' eli maailmanhengestä, eikä myöskään yksin jumalallisesta auktoriteetista. Toisaalta Parsons ei halunnut yhtyä myöskään siihen Wilfredo

Ks. vielä "Talcott Parsons, The Early Essays", edited and with an Introduction by Charles Camic 1991, sivut 97-123.

<sup>229</sup> Parsons & Smelser 1964, 5-7, 14, 287-290; Parsons 1966b, 698-702; Parsons 1966a, 52-56; Parsons 1960, 17-19.

<sup>230</sup> Parsons & Smelser 1964, 5-7, 14, 287-290; Parsons 1966a, 51-56; Parsons 1966b, 698-702; Parsons 1960, 17-21, 98-100, 138-142. Ks. myös Devereux 1961, 8-13.

<sup>231</sup> Parsons & Smelser 1964, 39-46; Parsons 1966a, 25-33; Parsons 1966b, 473-487 erityisesti kappale "The Idealistic Tradition". Devereux 1961, 16-18, jossa tämä käsittelee Parsonsin kritiikkiä utilitaristisia ja toisaalta idealistisia teorioita kohtaan. Ks. vielä teos "Talcott Parsons, The Early Essays" edited and with an Introduction by Charles Camic 1991. Kappale 8 Marshall'in ajattelua koskien s:t 69-9, kappale 10 Tönnies'in ajattelua koskien s:t 97-101 sekä kappale 12 Pareton ajattelua koskien s:t 105-9. Uskonnollisten merkityssisältöjen osuudesta Durkheimin 'kollektiivisen omantunnon' määrittelyyn ks. Wells 1970, 244-251. Ks. myös Jaakkola: 'Durkheim ja oikeuden evoluutio' s:t 48-54 teoksessa Teorioita oikeuden kehityksestä toim. Kaarlo Tuori 1988b.

Pareton käsitykseen, ettei eettisillä ja moraalisilla perusteluilla ole mitään tekemistä yhteiskunnallisen ja sosiaalisen todellisuuden kanssa. Parsonsin oli huomattavasti helpompi hyväksyä Max Weberin - tavallaan näiden ajattelutapojen *välismaastoon* jäävät - näkemykset, joiden mukaan yhteisöllistä toimintaa arvioitaessa tuli ottaa huomioon niin *moraaliset ja arvoperusteiset* näkökohdat kuin *kaikki muutkin* sosiaalisessa järjestelmässä vaikuttavat elementit *yhdessä*.<sup>232</sup>

Koska idealistiset toimintateoriat keskittyivät korostamaan sosiaalisen toiminnan normatiivista puolta, Parsons näki myös Weberin sosiologiset johtopäätökset uskonnollisten motiivien vaikutuksesta kapitalistisen talousjärjestelmän syntyyn voimakkaasti tässä valossa. Parsons itse pyrki *synteisiin* edellä mainittujen erilaisten ajattelutapojen välillä ja niinpä hän '*voluntaristisen toiminnan teoriassaan*' olikin ottanut huomioon kaikki inhimillisen ja sosiaalisen toiminnan taustalla vaikuttavat ja niiden viitekehykseen kuuluvat elementit *yhdessä*.<sup>233</sup>

Parsonsin '*voluntaristisen toiminnan teoria*' edustaa *välittävää* ratkaisua *tahdonvapauden ongelmaan*: täydellinen yksilöllinen tahdonvapaus ei ole hänen mielestään mahdollista, vaan kaikkea inhimillistä ja sosiaalista toimintaa määräävät aina kahdella tasolla vaikuttavat tekijät eli *tilannetekijät* ja *normatiiviset tekijät*. Koska tilannetekijät ja normatiiviset perusasennoitumiset vaikuttavat kaiken inhimillisen ja yhteisöllisen toiminnan taustalla *yhdessä*, ne ovat jatkuvassa *vuorovaikutus- ja heijastussuhteessa* keskenään ja saavat aikaan sen, että toimijalle itselleen jää aina aitoja *valinnanmahdollisuuksia* eri vaihtoehtojen välillä. Teoreettisissa malleissaan Parsons käsitteli erilaisia ideoihin perustuvia ajattelutapoja ja erotteli toisistaan a) niin sanotut *eksistentiaaliset* ideat ('*existential ideas*') ja b) *normatiiviset* ideat. Eksistentiaaliset ideat, joita edustaa mm. käsite "totuus", voivat puolestaan olla joko empiirisiä eli sellaisia, jotka on mahdollista verifioida empiirisen tieteen keinoin tai sellaisia, joita ei voida verifioida empiirisesti. Erityisesti *taloudellisen toimintafunktion* näkökulmasta on tärkeää todeta, että Parsons katsoi kaikkien tehokkuutta ja hyödyn maksimointia korostaneiden tieteenalojen, kuten teknolo-

<sup>232</sup> Parsons & Smelser 1964, 39-46; Parsons 1966a, 25-33; Parsons 1966b, 473-487 erityisesti kappale "The Idealistic Tradition". Parsons 1966b: ks. Max Weberin ajattelua koskien kappale "Empirically verified Conclusions", sivut 714-9, Marshallia koskien sivut 702-4, Pareton ajattelua koskien sivut 704-8 ja Durkheimin ajattelua koskien sivut 708-714. "Talcott Parsons, The Early Essays", edited and with an Introduction by Charles Camic, 1991, Weberin talousnäkemyksiä koskien kappale 14, sivut 123-133 ja Pareton ajattelusta kappale 12 sivut 105-9 sekä kappale 15 "Pareto's Central Analytical Scheme", sivut 133-153.

<sup>233</sup> Parsons 1966b, 719-726; Parsons 1966a, 25-33. Ks. teos "Talcott Parsons, The Early Essays", edited and with an Introduction by Charles Camic, 1991, erityisesti Weberin ajattelua koskien kappale 1. "Capitalism in Recent German Literature: Sombart and Weber", sivut 3-39; kappale 7. "H.M. Robertson on Max Weber and His School", sivut 57-69 ja kappale 14 "Review of Max Webers Wissenschaftslehre, by Alexander von Schelting", s:t 123-133.



giset tieteet, teollisuus, lääketiede sekä armeijalaitos, rakentaneen toimintansa pitkälle juuri noiden puhtaasti *empiirisesti verifioitavien* tosiseikkojen ja teorioiden varaan, samanlaisten kuin mainitut *utilitaristiset talousteoriat* ovat.<sup>234</sup>

#### 4.2.3 Parsons Max Weberin arvofunktionalismin uudelleentulkitsijana

Parsons sai vaikutteita Max Weberin yhteiskunnallis-funktionaalista näkemyksistä opiskellessaan Heidelbergin yliopistossa Saksassa vuodesta 1927 alkaen. Parsons jakoi Weberin käsitykset suorittaessaan taloustieteellisiä ja sosiologisia jatko-opintojaan Heidelbergissä ja suorittaessaan siellä myös tohtorintutkimuksen. Parsons kehitteli edelleen paitsi Weberin, myös muiden sosiologien ja taloustieteilijöiden ajatuksia, erityisesti Emile Durkheimin, Bronislaw Malinowskin ja Vilfredo Pareton. Tutustuttuaan erityisesti Weberin uskonto- ja yhteiskuntatieteellisiin ajatuksiin sekä historiakäsityksiin Parsons keskittyi kokoamaan niiden pohjalta omia teorioitaan *taloudellisen toiminnan ja yhteiskunnallis-sosiologisten* elementtien välisistä vuorovaikutussuhteista. Palattuaan Harvardin yliopiston opettajaksi vuonna 1931 Parsons jatkoi näitä kehittelyjään talouden ja sosiologian alalla ja liittyi jäseneksi Harvardin sosiologiseen yhdistykseen.<sup>235</sup>

<sup>234</sup> Parsons 1966a, 19–33: Parsons käsittelee erilaisia ideoihin perustuvia ajattelutapoja ja erottaa toisistaan a) ns. eksistentiaaliset ideat ('existential ideas') ja b) normatiiviset ideat. Ks. myös Parsons 1960, 56–58 sekä Black, Max: *The Sociological Theory of Talcott Parsons*. s:t 64–100 teoksessa *The Social Theories of Talcott Parsons*. Ed. by Max Black 1961. Parsons 1966a, 25–33. Ks. vielä kappale 18 'The Place of Ultimate Values in Sociological Theory', s:t 181–231 teoksessa "Talcott Parsons, The Early Essays", edited and with an Introduction by Charles Camic, 1991. Ks. lisäksi Talcott Parsonsin osuus teoksesta "Soziologie - autobiographisch, Drei kritische Berichte zur Entwicklung einer Wissenschaft" von Talcott Parsons, Edward Shils, Paul F. Lazarsfeld, 1975, s:t 1–61 ja siitä erityisesti kappale 14 'Denkstil und Zusammenfassung der Themen', s:t 46–61.

<sup>235</sup> Charles Camic'in johdatus teokseen "Talcott Parsons: The Early Essays," edited and with Introduction by Charles Camic 1991, siitä s:t ix–lxix. Camic toteaa Parsonsin tutustuneen mm. Malinowskiin, Paretoon ja Alfred Marshall'iin tullessaan Harvardin yliopiston taloustieteen laitokselle ('Harvard's Department of Economics') vuosien 1927/28 aikoihin. Sanotussa laitoksessa oli myös sosiologian osasto, ja Parsons osallistui 'Department of Social Ethics' opetukseen sekä moniin sosiologiaa käsitteleviin luentoihin ja kursseihin. Ks. Lukes 1973, "Emile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study" s. 400, jossa Lukes toteaa Parsonsin olevan Amerikan mantereella yksi merkittävimmistä Durkheimin ajattelutavan omaksuneista sosiologeista. Ks. vielä Camic mt. s:t xxviii–xxx: Harvardin vuosina Parsons osallistui myös 'Encyclopaedia of the Social Sciences' toimittamiseen vuosien 1930–34 välillä kirjoittamalla siihen artikkeleita koskien mm. John Calvinia (chapter 3). Parsons oli saanut institutionalistiseen ajattelutapaansa, koskien mm. uudenlaista talousajattelua ('new economic society'), suoria vaikutteita Max Weberin Protestanttista etiikkaa ('The Protestant Ethic') koskevista kirjoituksista. Camic toteaa näiden Parsonsin kirjoitusten olleen suoraa jatkumoa Weberin sanotun teoksen ajatuksille.

Parsonsin *arvofunktionalistinen* yhteiskunnallinen ajattelu noudattaa Weberin *uskonto- ja kulttuuriorientoitunutta historianäkemystä*, jonka mukaan mikään uskonnollinen järjestelmä ei synny ja leviä sattumanvaraisesti, vaan niiden leviäminen riippuu kulloisenkin sosio-kulttuurisen ympäristön tarjoamista edellytyksistä ja mahdollisuuksista. Parsonsin päähuomio, kuten Weberinkin, on kiinnittynyt erityisesti *kristinuskoon* sisältyviin katsomuksellisiin ja yksilöiden *elämäkäytäntöjä ohjaaviin* arvostuksellisiin elementteihin. Parsons tähdentää Weberin tavoin, että ilman profeetallisesta juutalaisuudesta periytyvää käsitystä koko maailmankaikkeutta hallitsevasta yhdestä Jumalasta ei ajatusta *yleismaailmallisesta eettisestä* monoteismista olisi koskaan päässyt syntymään. Toisaalta ilman kreikkalaista, analyttisesti ja loogisesti perusteltua filosofiaa ei olisi syntynyt sellaista kristillistä teologista järjestelmää, joka toisaalta on luonut perustan *länsimaisen kristillisen kulttuurin* kehittymiselle ja voimistumiselle. Nämä ovat ne kulttuuriset ja uskonnollisperäiset *päälähteet*, joista länsimaisen kulttuurin voi katsoa juontavan juurensa syvimmältään.<sup>236</sup>

Ne uskonnolliset argumentit, jotka ovat tehneet kristinuskosta *eettis-moraalisesti* yliveraisen uskonnollisen järjestelmän länsimaissa ja saaneet aikaan *hyvinvointia* ja *yhteiskunnallista kehitystä* koko maapallon mittakaavassa, voidaan tiivistää seuraaviin kahteen, sosio-kulttuurisesti määriteltyyn argumenttiin eli a) *aktivismi* ja b) *universalismi*. Nämä molemmat argumentit sisältyvät siihen keskeiseen eroon, mikä kristinuskolla on verrattaessa sitä moniin muihin suuriin maail-

---

<sup>236</sup> Parsons & Smelser 1964, 13-19: ks. erityisesti taulukko n:o 3 sivulla 53 'The Differentiated Sub-systems of Society' sekä jakso 'The Boundaries between the Sub-systems of Society' sivulla 51-70 AGIL-kenttää koskevana kuvauksina. Ks. lisäksi taulukkoa n:o 6 sivulla 77, jossa kuvataan taloudellisten ja poliittisten päätösten kaksisuuntaista vuorovaikutussuhdetta. Parsonsin näkemyksiin liittyen ks. edellä kappaleet 4.1.2. ja 4.1.3. sekä Parsons 1966a, 19-33; Parsons 1960, 56-58, 172-7. Ks. myös Parsons 1979, 51-58; Parsons 1960, 196-8; Parsons 1964, 239-240 sekä Heiskala 1994, 98-99. Weber 1980 luvussa II 'Askeettisen protestanttisuuden ammattietiikka' Weber kuvailee erilaisten uskonnollisten ryhmämuodostelmien ammattietiikkaa: A. Kalvinilaisuus s:t 70-94; B. Pietismi s:t 94-102; C. Metodismi s:t 102-106 ja D. Kastajaliikkeen lahkot s:t 106-114. Weber 1985 (1922) Teoksessa "Wirtschaft und Gesellschaft" uskonnon sosiologiaa käsittelevä kappale V ja siitä alakappale 11, s:t 135-156, jossa Weber tuo esiin käsityksiään uskonto-etiikan suhteesta 'maailmaan' eli sen ilmenemiseen mm. koronottamiseen, taloudelliseen rationalismiin, politiikkaan, ammatilliseen kutsumukseen, taiteeseen jne. Charles Camicin 'Introduction' teokseen "Talcott Parsons, The Early Essays" edited and with Introduction by Charles Camic 1991, s:t ix-lxix ja siitä erityisesti sivut xxxvi-lxiv, jossa Camic kuvaa Parsonsin ensimmäisiä vuosia Harvardin yliopistossa ja osallistumistaan sosiologian opetukseen. Siinä yhteydessä Parsons tutustui Weberin ajatteluun ja teoksiin, joita myös käänsi itse englannin kielelle. Myös Wilfredo Pareton kirjoituksiin, joista Parsons sai jo ensikäden vaikutteita aihepiiristä "the relations between economic and sociological theory" eli taloudellisen toiminnan ja sosiaalisen todellisuuden välisistä vuorovaikutussuhteista. Tämä tapahtui ennen kuin Parsons kirjoitti teostaan 'The Structure of Social Action' vuosien 1935-6 aikoihin.

manuskointoihin, esimerkiksi konfutselaisuuteen, hindulaisuuteen ja buddhalaisuuteen. Weber on uskonnon sosiologisissa tutkimuksissaan tarkastellut *kristinuskoa* lähemmin suhteessa juuri näihin suuriin maailmanuskontoihin – ja erityisesti verrannut niihin sisältyviä uskonnollisia perusajatuksia toisiinsa *sosio-kulttuuristen rakenteiden* tasolla, mutta myös yksilöiden *henkilökohtaisten elämäntapojen* tasolla.<sup>237</sup>

Sekä aktivismi että universalismi liittyvät kumpikin siihen tapaan, millä kristinuskon piirissä uskomusjärjestelmä on rakennettu yhden, monoteistisen ja tuonpuoleisen eli *transsendenttisen auktoriteetin* varaan. Tämä auktoriteetti nähdään kristinuskossa paitsi ihmiskunnan, koko maailmankaikkeuden hallitsijana ja luojana – luojana, joka toimii suvereenisti kaiken olevaisen ylä- ja ulkopuolella ja, joka aktiivisella mukanaolollaan ja ohjauksellaan hallitsee koko todellisuutta. Weberiä mukaillen Parsons katsoo kristinuskon poikkeavan ratkaisevasti mainituista suurista maailmanuskonnoista juuri tämän *jumala-käsityksen* osalta: kristinuskossa Jumalaa ei nähdä vain jonain persoonattomana, järjestystä ylläpitävänä maailmankaikkeuden sisälle rakennettuna eettisenä periaatteena – vaan ihmiskunnan ja koko maailmankaikkeuden keskellä *jatkuvasti toimivana* Luojana ja hallitsijana. Persoonallisena Jumalana, joka aktiivisena toimijana ohjaa paitsi ihmisryhmien, myös koko ihmiskunnan ja maapallon arkipäivää ja tulevaisuutta.<sup>238</sup>

*Aktivismi* kristinuskossa merkitsee ennen kaikkea uskontoon sisältyvien arvostuksellisten ja normatiivisten elementtien ottamista hallintaan sekä niiden *aktiivista*

<sup>237</sup> Weber 1966 (1922), Talcott Parsonsin esipuhe sanottuun teokseen "The Sociology of Religion" s.t xix-lxvii. Siitä erityisesti alakappale otsikolla 'Religion and Social Status' s.t xxxviii-xlv. Käsler 1988, 74-94. Turner 1986, teoksessa "Talcott Parsons on economy and society" 1986, ed. Robert J. Holton and Bryan S. Turner, s.t 127-132 Weberin arvokäsitteiden vaikutuksesta amerikkalaiseen arvokäsitteistöön. Vaikka Parsonsin sosiaalinen teologia ('social theology') on liberaalia protestantismia, siinä on havaittavissa seuraavia tunnusomaisia piirteitä: "(1) God as a transcendent force becomes immanent in personal relationships; (2) the collapse of traditional Christian mythology and cosmology means that man can achieve a realisation of authenticity without the irritant of myth; (3) Christian values and structures, rather than disappearing, are transferred into what appear to be secular political structures."

<sup>238</sup> Robin M. Williams Jr. Artikkelin 'The Sociological Theory of Talcott Parsons' s:t 64-100 teoksessa "The Social Theories of Talcott Parsons" ed. by Max Black 1961. S:lla 83 Williams kuvaa uskonnon ja instituutioiden arvojen merkitystä sosiaalisen integraation näkökulmasta. Erityisesti organisoituneen uskonnollisuuden merkitystä ei voi kokonaan sulkea pois edes 'sekulaarin' yhteiskunnan sosiaalisten rakenteiden ja prosessien yhtenä funktionaalisenä elementtinä. Wells 1970, 244–251. Tapani Hietaniemen artikkeli 'Uskonto maailmanhistoriallisen rationaalistumisen kättilönä. Weberin uskonnonhistorian ajankohtaisuudesta', s:t 37–59 teoksessa: "Aiheita Max Weberistä" 1987, toim. Tapani Hietaniemi. Erityisesti kappaleessa otsikolla 'Vertaileva uskonnon sosiologia' s:t 49–54 Hietaniemi tuo esiin näitä Weberin uskonnon sosiologisia näkemyksiä koskien vertailevia havaintoja kristinuskon ja muiden maailmanuskontojen välillä, kuten konfutselaisuuden Kiinassa ja hindulaisuuden buddhalaisuuden Intiassa.

*käyttämistä* Jumalan tahdon mukaisesti esteiden ja haitalliseksi koettujen olosuhteiden voittamiseen ja muuttamiseen. Toisin kuin staattisten ja fatalistisia uskomuksia omaavien itämaisten maailmanuskontojen piirissä, kristinuskossa on keskeistä yritys *uudistaa ja muuttaa maailmaa* aktiivisen ja *korjaavan väliintulon* kautta. Sen sijaan, että yksityiset elämänkohtalot ja yhteiskunnalliset olosuhteet hyväksyttäisiin fatalistisesti annettuina ja niihin alistumista edellyttävinä, kristinusko *rohkaisee taisteluun* epäinhimillisiä olosuhteita, epäoikeudenmukaisuutta ja epätasa-arvoa kohtaan. Yhteiskunnallisella tasolla tämä aktivismi merkitsee ennen kaikkea pyrkimystä luoda *hyvä ja oikeudenmukainen* yhteiskunta, jossa *inhimilliset päämäärät ja kaikkien yhteinen hyvä* muodostavat kristillisiin arvoihin perustuvan yhteiskunnallisen käsitejärjestelmän perusstruktuurin.<sup>239</sup>

*Universalismi* eli toinen kristillistä käsitejärjestelmää leimaava pääperiaate liittyy läheisesti edellä esitettyyn näkökulmaan: universalistinen ajattelutapa liittyy toisaalta *Vanhan Testamentin* profeettojen käsitykseen yhdestä oikeasta, universaalista Jumalasta – ja toisaalta *antiikin kreikkalaisesta* ajattelusta periytyvään käsitykseen kaikkea toimintaa ohjaavasta Maailmansielusta ja yliluonnollisesta Järjestä. Tähän universalistiseen näkemykseen sisältyy keskeisesti ajatus ajasta ja paikasta riippumattomasta jumalallisesta järjestyksestä ja totuudesta, *aatteista* ja *moraalisysteemistä*, joka on tarkoitettu *kaikille* maapallolla eläville ihmisille, ei vain tietyille kansakunnalle tai yhteiskuntaryhmälle. Nämä *universaalit ja yleismaailmalliset totuudet* ovat moraalisesti hyviä ja tosia, ei vain joillekin ne omaksuneille kristillisille yhteisöille, vaan kaikille muillekin ihmisyyhteisöille niiden *kulttuuritaustasta ja elinolosuhteista riippumatta*. Moraalisesti ja eettisesti hyvää ei voi rajata vain siihen, mikä on hyvää minulle, vaan sen on sovittava kaikille muillekin ihmisille.<sup>240</sup>

---

<sup>239</sup> Parsons 1966a, 104-124 kappale VI. 'Democracy and Social Structure of the United States' sekä Parsons 1979, 101-112 kappale 'The Institutional Integration of Action Elements' s:t 36-45. Weber 1980 luvussa II 'Askeettisen protestanttisuuden ammattietiikka' Weber kuvailee erilaisten uskonnollisten ryhmämuodostelmien ammattietiikkaa: A. Kalvinilaisuus s:t 70-94; B. Pietismi s:t 94-102; C. Metodismi s:t 102-106 ja D. Kastajaliikkeen lahkot s:t 106-114. Sanderson 1990, 104-5. Sanderson kuvaa Parsonsin sosiaalisia muutoksia koskevaa teoreettista ajattelua otsikolla 'Parson's early conception of social change' ja luettelee lyhyesti niitä tekijöitä, joita Parsons on käyttänyt sosiaalisia muutoksia kuvatessaan: numero 4. 'universalism vs. particularism' joka tarkoittaa "in which actors are judged either by abstract, impersonal criteria or by their relationship to concrete persons and their imbeddedness in particular social groups". Käsler 1988, 74-94 Weberin uskonnon sosiologisista näkemyksistä ja protestanttisen uskonnollisuuden, erityisesti kalvinistiseen etiikkaan sisältyvien elementtien merkityksestä kulttuurisena ilmiönä - paitsi läntisessä Euroopassa myös Amerikan mantereella.

<sup>240</sup> Parsonsin näkemyksiin liittyen ks. edellä kappaleet 4.1.2. ja 4.1.3. sekä Parsons 1966a, 19-33; Parsons 1960, 56-58, 172-7. Ks. myös Parsons 1979, 51-58; Parsons 1964, 239-240 sekä Heiskala 1994, 98-99.

Parsons on esipuheessaan Weberin "Religionssoziologie" -teosta koskevaan käännökseen ilmaissut Emile Durkheimin uskonnon sosiologisten näkemysten vaikuttaneen omiin sosiaalista toimintaa koskeviin johtopäätöksiinsä Max Weberin ohella. Durkheimin näkemykset sosiaalisesta evoluutiosta sekä hänen yksilöiden ja ryhmämuodostelmien välistä dynamiikkaa koskevat huomionsa ovat heijastaneet vaikutuksensa myös Parsonsin ajatteluun. Durkheim oli niiden lisäksi tutkinut erityisesti sosiaalista *työnjakoa* sekä *sosiaalisia faktoja* sekä *kollektiivista omaatuntoa* koskevia käsitteitä. Kollektiivisesta tajunnasta Durkheim toteaa niin ikään, että "sosiaalisen elämän aineistoa ei voi selittää yksin psykologisilla tekijöillä" vaan: "kollektiiviset representaatiot sisältävät todellakin tavan, jolla ryhmä tajuaa itsensä suhteessa siihen vaikuttaviin objekteihin" (Durkheim 1990, 130-141).<sup>241</sup>

Reformatoristen ajatusten muokkaamassa yhtenäiskulttuurisessa maailmassa erityisesti *uskonnollisilla instituutioilla* on ollut keskeinen asema yhteiskunnallisena toimijana ja sen kokonaisprosessia integroivana rakenteellisena elementtinä. *Kirkoilla* ja sen alajärjestelmillä on modernia yhteiskuntaa edeltäneessä historiassa ollut *keskeinen funktio* niin *hallinnollisten*, *oikeudellisten* kuin *yhteiskunnallistenkin* tehtävien hoitajana. Konkreettisten tehtävien ohella, oikeastaan niiden edellä, kirkoilla on yhtenäiskulttuurisessa maailmassa ollut itsenäinen asema *arvoihin perustuvia* uskonnollisia ja elämäkatsomuksellisia sekä yhteisöllistä käyttäytymistä ohjaavia *normeja välittävänä* ja *luovana* normiauktoriteettina. Yhtenäiskulttuurisen yhteiskunnallisen ja historiallisen tilanteen jatkumisen on tehnyt mahdolliseksi tosiasia, että *valtaosa* läntisten ja erityisesti länsieurooppalaisten yhteiskuntien jäsenistä ja valtioiden kansalaisista on kuulunut jonkin *kirkollisen instituution* jäsenyyteen. Mer-

---

Käsler 1988, 211–216. Kappaleessa 8. 'Weber's importance for sociology today and in the future' Käsler toteaa erityisesti amerikkalaisen rakenne-funktionalistisen ajattelutavan (valta-asema 1950–1965) saaneen voimakkaasti vaikutteita Weberin ajattelusta juuri Parsonsin välityksellä, jota kautta juuri kansainvälinen kiinnostus Weberiä kohtaan heräsi. Sanderson 1990, 124-6 vertaa Parsonsin universalismi-käsitteistöä Hegelin ajatteluun, ja rinnastaakin tämän eräänlaiseksi 'amerikkalaiseksi Hegeliksi'. Ks. tästä kappale 'Talcott Parsons: The American Hegel'. Molemmille ajattelijoille on yhteistä juuri historia-orientoitunut lähestymistapa sosiaaliseen ja yhteiskunnalliseen muutoskehitykseen. Historian kulku merkitsi Hegelille perimmäistä syytä eli selittävää tekijää ('Reason') - se kulminoitui lopulta vapauteen ('Freedom'), joka puolestaan merkitsi ihmiskunnan täydellistynyttä tietoisuutta itsestään. Parsonsille historian kulku merkitsi sosiaalista evoluutiota ('social evolution'), ja sen päätepisteenä on moderni, oikeastaan postmoderni yhteiskunta ('actually, postmodern') yhteiskunta. Sellainen yhteiskunta on rationaalisemmin järjestäytynyt kuin mikään aikaisempi ja sisältää myös niitä suuremman määrän vapautta, mikä ilmenee juuri universalismin muodossa. 'especially in the form of universalism and an emphasis on achievement'. Ks. myös Parsons 1960, 196-8.

<sup>241</sup> Durkheim 1990, 130–141: Durkheim toteaa, että "vertailemalla myyttisiä teemoja, legendoja, traditioita ja kieliä meidän pitää tutkia, miten sosiaaliset representaatiot lähenevät ja loittonevat, miten ne yhdistyvät ja eroavat toisistaan". Ks. Parsonsin esipuhe teokseen: "Max Weber: The Sociology of Religion", s:t xix-lxvii.

ton katsoo uskonnolla olevan *tärkeitä funktioita* myös *modernissa maailmassa* kaikissa ihmisten muodostamissa yhteiskunnassa. Uskonnon integratiivisesta funktiosta Merton toteaa:

"The reason why religion is necessary is apparently to be found in the fact that human society achieves its unity primarily through the possession by its members of certain ultimate values and ends in common. Although these values and ends are subjective, they influence behavior, and their integration enables this society to operate as a system" (Merton 1967, 83).<sup>242</sup>

Kirkollisen instituution hallitseva asema yhteiskunnan rakenteellisena osana on *läntisessä Euroopassa* kestänyt varhaisesta historiasta alkaen aina 1800-luvulle saakka ja *Pohjoismaissa* jopa 1900-luvun alkupuolelle saakka. Yhtenäiskulttuurisessa todellisuudessa uskonnolliset normilähteet ovat toimineet keskeisinä *normiauktoriteetteina* ja ohjanneet yksilöitä yhdenmukaiseen käyttäytymiseen. Tämä yhtenäisen *arvo- ja normiperustan* ohjaama käyttäytyminen on puolestaan heijastunut yhteiskunnallisen kokonaisprosessin tasolla kulttuurista ja valtiollista elämää *yhtenäistävänä ja tasapainottavana* elementtinä. Historian kuluessa väestönkasvu ja ihmisten välisen liikkuvuuden lisääntyminen ovat vähitellen johtaneet yhteiskuntarakenteen muuttumiseen ja väestön kasautumiseen tiheään asuttuihin kaupunkimaisiin alueisiin. Näillä runsasväestöisillä ja teollistuneilla alueilla modernisoitumiskehitys on vauhdittunut samassa tahdissa kuin sosiaalinen työnjako ja yhteisöllinen eriytymiskehitys on edennyt. Samalla tavoin kuin sosiaalisten yhteisöjen evolutiivinen kehittyminen on ollut seurausta työnjaon etenemisestä, *moraalin ja myös oikeuden evoluutio* on ollut siitä riippuvainen. Primitiivisissä yhteisöissä, joissa sosiaalinen elämä oli homogeenista, yksilöiden välinen solidaarisuus perustui yksilöiden yläpuolella olevan 'kollektiivisen omantunnon' ylläpitämään moraaliiin. Durkheim, joka oli Max Weberin aikalainen, on laajassa tuotannossaan käsitellyt länsimaisen oikeuden kehittymistä erityisesti moraalin näkökulmasta. Durkheimin perusvakaumuksen mukaan juuri *laki ja moraalit* ovat niitä välttämättömiä siteitä, jotka *liittävät yksilöt yhteiskuntaan* myös modernissa yhteiskunnassa.<sup>243</sup>

---

<sup>242</sup> Talcott Parsons: "Soziologien - autobiographisch" edited by Edvard Shils and Paul Lazarsfeld, 1975, 34-40; Parsons 1979, 163-7, 490-6; Merton 1967, 82-84. Turner 1992, kappale "Religion and State-Formation", 102-112. Ks. Weber 1989, 43-57. Yhtenäiskulttuurisesta yhteiskunnallisesta todellisuudesta Suomen ja Pohjoismaiden osalta ks. Pöyhönen 1983, 40-43; Brotherus 1923, 101-2; Pirinen 1991, 378-383; Laasonen 1991, 15-24. Vrt. myös Allardt & Littunen 1984, 233-6.

<sup>243</sup> Durkheim 1990, 130-141, 211-2, 239-240. Lukacs 1976, 189-208 artikkeli "Työ yhteiskunnallisen käytännön mallina" teoksessa Yhteiskuntatieteiden filosofiset perusteet. Toim. Tuomela Raimo ja Patoluoto Ilkka.

Siitä huolimatta, että normatiivisen *arvoperustan* merkitys yhteiskunnallisen *koheesion* ja *tasapainotilan* aikaansaajana on Parsonsin näkemyksen mukaan positiivinen tekijä, hän ei pidä suotavana tilannetta, jossa yhtenäinen uskonnollinen maailmankuva hallitsee yhteiskuntien toimintaa kaikissa sen rakenteellisissa toimintakerroksissa ylhäältä alas asti. Parsons katsoo, että niin kauan kuin uskonnollisella liikkeellä ja keskeisillä valtiorakenteilla on samanlainen keskinäinen suhde kuin *varhaisessa kristinuskossa* oli kristittyjen suhde hallitsijaan, näiden keskinäinen vuorovaikutussuhde on *hedelmällistä*. Mutta, mikäli uskonnollinen liike institutionalisoituu ja siitä tulee jossakin yhteiskunnassa *hallitseva vallankäyttävä*, asetelma voi johtaa moniin vakaviin *ongelmiin*. Kielteisenä esimerkkinä tällaisesta tilanteesta Parsons nimeää juuri katolisen kirkon aseman *keskiajan* yhteiskunnallisessa ja valtiolisessa elämässä. Tällainen keskiaikainen katolinen malli, jossa kirkko ja valtio olivat rakenteellisesti toisiinsa sidottuja, ei voi toimia modernin yhteiskunnan tasolla. Parsonsin katsomuksen mukaan yksinomaan uskonnollisen funktion hallitsemaan yhteiskunnalliseen ja kulttuuriseen rakenteeseen sisältyy omat perustavanlaatuiset vaaransa, jopa konfliktien syntymiseen ja sitä ehkäisevään väkivallan käyttöön saakka. Teoksessaan "*The Social System*" (1951) Parsons tiivistää asian seuraavalla tavalla:

"The religious movements, because of its relation to general value integration, claim a paramount jurisdiction over human value-orientations, which must somehow be integrated with the values institutionalized in the state. Some of these movements, however, have, in their religious ethics, radically repudiated the use of force or more broadly concern with power".<sup>244</sup>

Parsonsin yhteiskunnallista toimintaa koskevissa määrittelyissä korostuu eräänlaisena punaisena lankana yksilön ja yhteiskunnan väliset *vuorovaikutussuhteet*, joita hän nimittää *rakenneyksiköiksi*. Parsonsin katsomuksen mukaan yhteiskun-

---

Sekularisointumisprosessista ks. Weber 1966, 171-5, sekä kappale XIII. "Religious Ethics, the World Order, and Culture", 207-222. Parsons 1966a, kappale X "The Theoretical Development of the Sociology of Religion", 197-211: Parsons tarkastelee uskonnon yhteiskunnallista funktiota neljän tunnetun yhteiskuntatieteilijän eli Vilfredo Pareton, Bronislaw Malinowskin, Max Weberin ja Emile Durkheimin ajattelun kautta.

<sup>244</sup> Parsons 1979, 163-7. Ks. erityisesti kappale "Religion and Value - integration" sekä sivut 490-6 kappale "The General Nature of Change in Social Systems". Parsons toteaa uskonnollisen organisaation institutionalisoinnin vaaroista seuraavaa: "If the religion is highly organized as a church it cannot completely dissociate itself from responsibility in this context - hence we have such phenomena as the church 'itself' repudiating the use on force, but heretics being burned at the stake by 'state' as soon as they had been condemned for heresy by an ecclesiastical court".(s. 164) Ks. myös Parsons 1966a, 197-211 kappale X: "The Theoretical Development of the Sociology of Religion". Vrt. vielä Talcott Parsons'in esipuhe teokseen "Max Weber: The Sociology of Religion" 1966, erityisesti sivut xxvii-xxxiii, alaotsikko "Religion and the Problem of Social Evolution".

nassa vallitsevat sosiaaliset suhteet koostuvat toisaalta niistä prosesseista, joilla yksilö osallistuu yhteiskunnan toimintaan rooliensa kautta - ja toisaalta niistä prosesseista, joilla yhteiskunnan rakenneyksiköt eli sosiaaliset järjestelmät osallistuvat näihin vuorovaikutusprosesseihin. Parsonsin katsomuksen mukaan moderni yhteiskunta koostuu näin ollen useasta eri *rakenteellisesta tasosta* sekä erilaisia tehtäviä hoitavien *sosiaalisten järjestelmien* kokonaisuudesta. Näihin sosiaalisiin järjestelmiin kuuluvat niin *normatiivisia, oikeudellis-hallinnollisia* kuin *taloudellisiakin* tehtävälajeita edustavat instituutiot. *Normatiiviselta* kannalta katsoen se merkitsee, että yhteiskuntakokonaisuuden muodostavat useat keskinäisessä riippuvuussuhteessa olevat normatiiviset säännöt sekä niiden komponentit, kuten Parsons asian ilmaisee. Näitä *normatiivisia sääntöjä* sekä niihin sisältyviä sosiokulttuurisia katsomuksia ovat historian kuluessa olleet muovaavassa paljolti juuri *uskonnolliset instituutiot* sekä niiden edustama *arvomaailma*.<sup>245</sup>

Kuten edellä on tullut esiin, yhteiskunnallisen toimintaprosessin sujumisen sekä historiallisen jatkuvuuden takaamiseksi on välttämätöntä, että kaikki eriytyneet alajärjestelmät kykenevät *integroitumaan* yhteiskunnan kokonaistoimintaan strategisesti mielekkäällä tavalla. Parsonsin näkemyksen mukaan puhtaasti uskontoon perustuvan arvojärjestelmän institutionalisoituminen pitää sisällään kuitenkin elementtejä, jotka eivät edistä, vaan pikemminkin ovat vaaraksi yhteiskunnan koherentin toiminnan näkökulmasta. Parsons jopa katsoo, että *yksinomaan* uskonnollista arvomaailmaa edustavan instituution valta-asemaa voi verratta totalitaariseen, jopa kommunistiseen järjestelmään. Sellaisesta järjestelmästä Parsons käyttää nimitystä "*secular religion*", joka poikkeaa kommunistisesta järjestelmästä vain siinä, että viimeainitussa väkivallan ja voimakeinojen käyttöä perustellaan ihannevaltion, "*the ideal state*", aikaansaamiseksi. Niiden torjumiseksi Parsons esittää, että myös *uskonnollisen organisaation* tulee olla *integroituneena* yhteiskunnan *kokonaisprosessiin* samalla tavoin kuin muiden yhteiskunnan sisäisistä tehtävälajeista huolehtivien arvoja ylläpitävien alajärjestelmien. Parsonsin sanoin:

"The simplest solution structurally is for the religious movement to become merged with the 'political' integrative structure of the society, but this is a solution which places peculiarly severe strains on the maintainance of what in this, as in perhaps other respects, are 'otherwordly' values." (Parsons 1979, 153-7)<sup>246</sup>

<sup>245</sup> Parsons 1960, 250-2; Parsons 1964, 19-33. Ks. myös Mills 1982, 30-32.

<sup>246</sup> Parsons 1979, 163-7. Ks. myös Talcott Parsons "The Early Essays", edited and with an Introduction by Charles Camic 1991, kappale 18: 'The Place of Ultimate Values in Sociological Theory', 231-257. Parsons toteaa uskontoon perustuvien arvojen, joista hän käyttää nimitystä 'ultimate ends', perustuvan ehkä vain yhteen, ei-empiirisesti todennettavaan ulottuvuuteen: "Is there inherent in our relations to nonempirical reality only one such system, are we in the



## 4.3 Sosio-kulttuurin funktionaaliset heijastussuhteet yhteiskunnan kokonaistoimintaan

### 4.3.1 Parsonsilaisen funktionalismin suhde hänen edeltäjiensä ja aikalaistensa ajatteluun

Emile Durkheimia (1858–1917), joka oli Weberin aikalainen, pidetään yhdessä tämän kanssa *rakennefunktionalistisen* yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen merkittävimpinä teoreetikoina. Durkheimia voitaneen pitää jopa sosiologian “isänä” ja yhdessä mainittujen nimien kanssa ’sosiologien klassikoihin’ kuuluvana. Durkheim on käsitellyt laajassa tuotannossaan, erityisesti sosiologiaa käsittelevissä kirjoituksissaan, myös *länsimaista oikeusajattelua* ja sen kehittymistä *moraalin näkökulmasta*. Durkheim on jakanut sosiologisen tutkimuksen viiteen eri osa-alueeseen, joista kaksi liittyy yksinomaan lakia ja oikeutta sekä moraalialueeseen käsitteleviin kysymyksiin. Osa-alueet ovat: 1) uskonnon sosiologia, 2) oikeuden ja moraalien sosiologia, 3) kriminaalisosiologia ja moraalistatistiikka sekä 5) talouden sosiologia. Niistä oikeus- ja moraaliosiologinen tutkimusala keskittyy tarkastelemaan oikeudellisten ja moraalisten sääntöjen syntymisen genetiikkaa sekä kriminaalisosiologiaa ja moraalistatistiikkaa käsittelevä tutkimusala sääntöjen soveltamista ja niiden yhteisöllisiä funktioita. Durkheimin katsomuksen mukaan juuri *laki ja moraalit* ovat niitä välttämättömiä siteitä, jotka *liittävät yksilöt yhteiskuntaan*.<sup>247</sup>

Durkheim, jonka ajattelusta Parsons ammensi aineksia omiin näkemyksiinsä, katsoi yhteiskunnissa tapahtuvalla työnjaon etenemisellä olevan heijastusvaikutuksia yhteiskuntien muuttumiseen ja kehittymiseen. Durkheimin mukaan myös sosiaalinen elämä järjestäytyy ja jäsentyy erilaisten sääntö- ja normijärjestelmien osoittamalla tavalla ja juuri *oikeudelliset normit* ja yhteiskunnan toimintaa ohjaavat *lainsäännökset* ovat tällaisen järjestäytymisen ja organisoitumisen *keskeisin ja täsmällisin* elementti. Yhteiskunnallinen toiminta ei Durkheimin mukaan voi muuttua ilman, että

---

normative sense subject to a unitary Law of Nature or not? Almost all philosophers have pictured the scheme of values they themselves formulated as the one ethically possible one..It is quite possible that there 'is' only one such system." Ks. s:t 242-3. Ks. vielä "Talcott Parsons on economy and society" 1986, ed. Robert J. Holton and Bryan S. Turner, s.t 127-132 Weberin arvokäsitteiden vaikutuksesta amerikkalaiseen arvokäsitteistöön.

<sup>247</sup> Durkheim 1990, 130–141. Ks. myös Durkheim 1977, 22–25: kollektiivisen tajunnan osalta Durkheim toteaa, että sosiaalisen elämän ainesta ei voi selittää yksin psykologisilla tekijöillä. Martindale 1974, 133-5 Durkheimin mekaanista solidaarisuutta koskevista käsitteistä.

vastaavanlaisia muutoksia tapahtuu myös *oikeusnormien* tasolla.<sup>248</sup> Teoksessaan "*Sosiaalisesta työnjaosta*" Durkheim on kuvannut tätä ajattelutapaa toteamalla että "siellä, missä sosiaalinen elämä esiintyy pysyvänä, se pyrkii muodostumaan ja organisoitumaan tietyllä tavalla..eikä laki ole muuta kuin juuri tämä organisaatio kaikkein vakaimmassa ja täsmällisimmässä muodossa" (Durkheim 1990, 72). Durkheimin mukaan *laki toistaa kaikki sosiaalisen solidaarisuuden päämuodot*, joten lain erilaiset muodot voidaan tutkia juuri niiden perusteella. Vuonna 1895 julkaisemassaan teoksessa "*Sosiologian metodisäännöt*" Durkheim määritteli 'sosiaalisen faktan' käsitteen seuraavasti: "sosiaalinen fakta on jokainen kiteytynyt tai kiteytymätön toimintatapa, joka kykenee harjoittamaan yksilöön nähden ulkoista pakkoa; tai myös, joka on kauttaaltaan yleinen tiettyssä yhteiskunnassa ja joka samalla kertaa esiintyy itsenäisesti riippumatta yksilöllisestä ilmenemismuodostaan" (Durkheim 1977, 33–41).<sup>249</sup>

Yhteisöjen kasvaessa ja monimutkaistuessa myös yksilöiden väliset erot kasvavat ja ajatustavat monimutkaistuvat. Järjestelmän *koherentin* toiminnan kannalta on sen vuoksi tärkeää, että yksittäisten jäsenten yläpuolella on olemassa kollektiivinen voima ja '*kollektiivinen tietoisuus*', joka kykenee saamaan aikaan yhtenäisyyttä erillisten yksilöiden ja yksiköiden välille. Modernia edeltäneessä *historiassa* tämä voima tulkittiin ennen kaikkea *jumahuudeksi* ja sellaiseksi se tulkitaan edelleen *uskonnollisessa* ajattelussa. Modernissa yhteiskunnassa tällä kollektiivisella tietoisuudella tarkoitetaan joka tapauksessa ihmisyksilöitä ylempää auktoriteettia, joka saa yhteisön jäsenet toimimaan yhteisön hyväksi ja jopa vastoin omia egoistisia etujaan. 'Kollektiivinen tietoisuus' on siten Durkheimin mukaan yhteisöllistä elämää *koossapitävä voima* ja solidaarisen käyttäytymisen edellytys.<sup>250</sup>

<sup>248</sup> Durkheim 1990, 71–75 lain tehtävistä. Ks. myös 3. luku "Työnjaosta johtuva eli orgaaninen solidaarisuus" s:t 111–129, ks. erityisesti kaavio lainsäädännön luokittelusta s:lla 129. Durkheim luokitteli 'restitutiivisiin säännöksiin tehostetut lainsäädännön alat': a) omaisuuden ja henkilöiden välisiin b) henkilöiden keskinäisiin, c) hajallisiin taloudellisiin funktioihin, d) hallintofunktioihin ja e) hallitusvallan funktioihin. Durkheim 1977, 33–41. Ks. myös Anthony Giddensin artikkeli: "Weber and Durkheim: Coincidence and Divergence" teoksessa 'Max Weber and his Contemporaries'. Ed. by Wolfgang J. Mommsen and Jürgen Osterhammel 1988 s:t 182–9. Habermas 1987, 52–57 Durkheimin kollektiivisen omantunnon käsitteestä. Ks. myös Giddens 1994, 142–165.

<sup>249</sup> Durkheim 1990, 71–75 lain tehtävistä. Ks. myös 3. luku "Työnjaosta johtuva eli orgaaninen solidaarisuus" s:t 111–129, ks. erityisesti kaavio lainsäädännön luokittelusta s:lla 129. Durkheim 1977, 33–41; Habermas 1987, 52–57; Giddens 1994, 142–165.

<sup>250</sup> Durkheim 1990, 130–141. Orgaanisesta solidaarisuudesta ks. s:t 142–166 ja erityisesti s:lla 149–150 esitetty kaavio 'Säännöt, jotka kieltävät kollektiivisten tuntemusten vastaiset teot'. Siinä Durkheim jaottelee oikeudenvastaiset teot niiden herättämien positiivisten/negatiivisten tuntemusten mukaisesti kahteen ryhmään eli 1. sellaisiin, joissa kohteet ovat yleisiä ja 2. sellaisiin, joissa kohteet ovat yksityisiä. Orgaanisen solidaarisuuden määrittelystä myös s:lla 111–127.

Parsonsin ajattelussa tulevat esiin erityisesti Durkheimilta periytyvät sosiaalisten yhteisöjen *evolutiivista kehittymistä* sekä *normatiivisten sääntöjen erikoistumista* koskevat näkemykset. Durkheimhan on katsonut, että työnjaon edistyessä ja yhteisöllisen elämän eriytyessä sosiaalinen toiminta järjestäytyy ja jäsentyy erilaisen sääntö- ja normijärjestelmien osoittamalla tavalla.<sup>251</sup> Durkheimin käsitys länsimaisen *oikeuden ja moraalitajunnan* kehittymisestä on Weberin ja Habermasin tavoin evoluutioteoreettinen. Durkheim, joka ei ole julkaissut yhtään puhtaasti oikeus- tai moraalisosioologista teosta, on käsitellyt lakiin ja moraliin liittyviä kysymyksiä muissa sosiologisissa kirjoituksissaan, muun muassa pääteoksissaan "*Sosiaalisesta työnjaosta*" (1893), "*Sosiologian metodisäännöt*" (1895), "*Itsemurha*" (1897), "*Uskontoelämän alkeismuodot*" (1912) sekä julkaisemassaan "*Sosiologian vuosikirjassa*". Erityisesti teoksessaan "*Sosiaalisesta työnjaosta*" Durkheim on tuonut esiin käsityksiään *oikeusevoluutiosta* ja nähnyt sen osana *yleistä sosiaalista eriytymiskehitystä*. Samalla tavoin kuin sosiaalisten yhteisöjen evoluutiivinen kehittyminen on ollut seurausta työnjaon etenemisestä, myös *oikeuden evoluutio* on Durkheimin käsityksen mukaan ollut siitä riippuvainen. Primitiivisissä yhteisöissä, joissa työnjako on ollut eriytymätöntä ja sosiaalinen elämä homogeenista, yksilöiden välinen solidaarisuus on perustunut yksilöiden yläpuolella olevan '*kollektiivisen omantunnon*' ylläpitämään moraliin. Tämä yhteisöllinen '*kollektiivinen tietoisuus*' on alkukantaisissa yhteisöissä tulkittu jumaluudeksi, jonka kautta yhteisön jäsenten välisen yhteisyyden on ollut mahdollista toteutua.<sup>252</sup>

---

Martindale 1974, 133-5. Orgaanisen solidaarisuuden määrittelystä Martindale toteaa: "However, with the growth of material and moral density of the human group..a division of labor becomes necessary. The moral obligation of individuals is not to remain like everyone else, but to specialize while becoming interdependent on the basis of interindividual differences. The type of solidarity is 'organic'.

<sup>251</sup> Durkheim 1990, 130–141. Orgaanisesta solidaarisuudesta ks. s:t 142–166 sekä erityisesti s:lla 149–150 esitetty kaavio: 'Säännöt, jotka kieltävät kollektiivisten tuntemusten vastaiset teot'. Sanotussa kaaviossa Durkheim jaottelee oikeudenvastaiset teot niiden herättämän positiivisten/negatiivisten tuntemusten mukaisesti kahteen ryhmään eli 1. sellaisiin, joissa kohteet ovat yleisiä - ja 2. sellaisiin, joissa kohteet ovat yksityisiä. Orgaanisen solidaarisuuden määrittelystä ks. myös s:t 111–127. Martindale 1974, 133-5 orgaanisen solidaarisuuden määrittelystä.

Wells 1970, s:t 244–251: Wellsin näkemyksiä uskonnollisten merkityssisältöjen osuudesta Durkheimin kollektiivisen omantunnon määrittelyn taustalla. Durkheimin vaikutuksesta Parsonsin ajattelun kehittymiseen ks. edellä kappaleet 4.1.2. ja 4.2.1. - 4.2.3.

<sup>252</sup> Durkheim 1990, 71–75: Durkheim toteaa, että missä sosiaalinen elämä esiintyy pysyvänä, se pyrkii muodostumaan ja organisoitumaan aina tietyllä säännönmukaisella tavalla.

Ks. Durkheimin kirjallisesta tuotannosta Lukes 1973 teoksen "Emile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study." Loppuosassa bibliografia Durkheimin julkaisuista, s:t 561-590 'Bibliography of Durkheim's Publications'. Durkheim 1977, 33–41 sosiaalisen faktan käsitteestä. Habermas 1987, 52–57 Durkheimin kollektiivisen omantunnon käsitettä koskien. Ks. myös Jaakkola 1988, 43–47.

Amerikkalainen yhteiskuntatieteilijä C. Wright Mills (1916–1962) on määritellyt *evoluutioteoreettisen* klassikko-käsitteen katsoen, että kaikilla sanottua tieteellistä lähestymistapaa edustavilla yhteiskuntateoreetikoilla on havaittavissa seuraavat yhteiset kysymyksenasettelut:

modernin yhteiskunnan rakenne – ja sen eroavuudet sitä edeltäneisiin yhteisö-  
rakenneisiin

modernin yhteiskunnan asema ja merkitys ihmisyhteisöjen historiallisessa kehityksessä – ja niiden mekanismien määrittely, jotka ovat näihin kehitysmuutoksiin johtaneet

ihmisen asema ja rooli modernissa yhteiskunnassa – sekä ne muutokset, jotka yksilöpersoonan elämäntapojen tasolla ovat historian edetessä tapahtuneet.

Mills ilmaisi suoraa *kritiikkiä* Parsonsin ajattelua kohtaan esseessä 'Grand Theory' teoksessaan "*The Sociological Imagination*" vuodelta 1959. Mills'in mukaan enemmän kuin Parsonsin mieltämistä arvoista, sosiaalisissa muutoksissa oli kyse vallan ja väkivallan käyttöön liittyvistä *jännitteistä*. Näennäisestä liberaalidemokraattisesta yhteiskuntamuodosta huolimatta amerikkalaista yhteiskuntaa hallitsi Mills'in mielestä valtaapitävä eliitti (*power elite*), joka todellisuudessa hallitsi korporaatioista muodostuvaa teollista yhteiskuntaa.<sup>253</sup>

Durkheimin tutkimuksellisessa keskiössä olivat erityisesti yksilöiden käyttäytymistä ohjaavat *normit*, joista hän käytti nimitystä 'sosiaaliset tosiasiat' (*social facts*). Näiden sosiaalisten tosiasioiden eli normien tuli olla sosiologisen tutkimuksen *pääkohteita*. Durkheim keskittyi tuotannossaan pitkälti juuri *sosiaalista integraatiota* ja *moraalista järjestystä* koskevien kysymysten käsittelyyn ja näki modernin yhteiskunnan olevan ajautumassa kohti vieraantuneisuutta ja *anomian* tilaa, jos siltä puuttuu yhteinen *normatiivinen* konsensus. Durkheimin mukaan modernissa yhteiskunnassa on erotettavissa kahdella tasolla vaikuttavaa prosessia ja kaksi erilaista ulottuvuutta, jotka kaikissa yhteiskunnissa vaikuttavat siinä elävien ihmisten toimintaan. Ne ovat:

---

<sup>253</sup> Mills 1982, 34–36, 46–51 Parsonsin yhteiskunnallista ajattelua koskien. Lukes "Emile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study" 1973, osa I (Part one), joka käsittelee Durkheimin nuoruutta vuosina 1858–87 ja siitä erityisesti kappale 3. 'The new Science of Sociology's:t 66-79. Ks. vielä Morse 1961, 113-120 sekä Bryan S. Turnerin artikkeli "Parsons and his critics: on the ubiquity of functionalism" s:t 143-179 teoksessa 'Talcott Parsons on economy and society' 1986, ed. Robert J. Holton and Bryan S. Turner. Turner käsittelee C. Wright Mills'in näkemyksiä Parsonsiin liittyen.

- 1) Sosiaalinen *integraatio* eli se, missä määrin yhteisön jäsenet kokevat kuuluvansa yhteisön kokonaisuuteen ja toteuttavat sen toimintaprosessia.
- 2) Sosiaalisessa yhteisössä vaikuttavat *säännöt ja normit*, jotka määrittelevät yksilöiden toimintaa ja rooleja siinä yhteisössä, missä yksilö elää.<sup>254</sup>

Ajattelutapa on tässä suhteessa läheistä sukua saksalaisen sosiologin ja filosofin Ralf Dahrendorfin (1929–2009) näkemyksille, joiden mukaan sosiologisen tutkimuksen keskeisenä tutkimuskohteena ovat *yksilön roolit* sosiaalisessa järjestelmässä. Dahrendorfin katsomuksen mukaan yksilö on yhtä kuin hänen *sosiaalinen roolinsa* ja, kun roolit ovat sidottuja yhteiskunnalliseen todellisuuteen, ne ovat myös sosiologisen tutkimuksen kohteena. Dahrendorfin akateemista uraa, jonka hän suoritti muun muassa London School of Economics -yliopistossa ja oli siellä itse myös Karl Popperin oppilaana, leimaa juuri käsitykset *ihmisyksilöstä* ja koko *ihmislajista* keskeisenä toimijana yhteiskunnassa. Dahrendorf onkin antanut ihmislajille nimityksen '*homo sociologicus*', sillä sosiologia on laajasti määriteltynä tieteenala, joka tutkii yksilön käyttäytymistä yhteisön jäsenenä - ja niitä erilaisia sosiaalisia järjestelmiä, joissa tuo käyttäytyminen ilmenee. Tieteelliseltä kannalta sanottuja ongelmia on sosiologiassa mahdollista tutkia kahden erilaisen metodisen lähestymistavan kautta eli *funktionaalisen* ja *systemiteoreettisen*.<sup>255</sup>

Myös Durkeim käsitteli moraalisia kysymyksiä sosiologiselta näkökannalta, ja julkaisi aihepiiriä käsittelevän teoksensa "*Determination of Moral Fact*" 1906, jossa hän pyrki määrittelemään *moraaliin* perustuvien *normatiivisten sääntöjen* ja *muiden normien* välisiä eroavuuksia. Peruseroavuus *moraalisääntöjen* ja *teknisrationaalisten sääntöjen* välillä Durkheimin mielestä on, että edelliset ovat pakottavia, mikä näkyy niiden 'sanktioissa', joko negatiivisissa ('punishment and blame') tai positiivisissa ('honour and praise'). Durkeimin ajattelu on lähellä kantilaista, anti-utilitaristista näkemystä, jonka mukaan tekojen *moraalinen velvoittavuus* on inhimilliseen käyttäytymiseen ja toimintaan *välttämättömästi kuuluvaa*: 'moral ends must be desired and desirable'.<sup>256</sup>

<sup>254</sup> Bryan S. Turnerin artikkeli "Parsons and his critics: on the ubiquity of functionalism" s:t 143-179 teoksessa 'Talcott Parsons on economy and society' 1986, ed. Robert J. Holton and Bryan S. Turner. Ks. s:t 392-406: Osassa 3. Turner käsittelee Durkheimin aikaa Pariisissa vuosina 1902–17, ks. siitä erityisesti kappale 20. 'Durkheimian Sociology: Its Context and Relation to Other Disciplines' ss. 392-406. Anthony Giddensin artikkeli "Weber and Durkheim: Coincidence and Divergence" teoksessa 'Max Weber and his Contemporaries' ed. by Wolfgang J. Mommsen & Jürgen Osterhammel 1988, s:t 182-191.

<sup>255</sup> Dahrendorf 1969, 21-23, 33-36; Parsons 1966b, 6-15; Parsons 1960, 266-279; Parsons 1979, 51-57, 88-96, 180-200; Devereux 1961, 53-54.

<sup>256</sup> Lukes 1973, 410–434, ks. kappale 21. 'The Sociology of Morality' Durkeimin moraalijattelua koskien.

#### 4.3.2 *Jürgen Habermasin funktionalistinen systeemiteoria institutionalisoitumiskehityksen tulkitsijana*

Kuten aiemmin tässä luvussa on tullut esiin, yhteiskunnan sisäisiin tehtäväalueisiin liittyvien normatiivisten ja arvoperusteisten elementtien sekä yhteiskunnan koko henkisen katsomusperustan on havaittu olevan välttämättömässä ja jatkuvassa vuorovaikutussuhteessa yhteiskuntatodellisuuden muiden osa-alueiden ja rakenteellisten tasojen kanssa. Yhteiskuntajärjestelmien eriytyessä ja institutionalisoitumisprosessin edetessä keskeiseksi kulttuuriseksi tekijäksi nousevat funktionalististen yhteiskuntateorioiden valossa tarkasteltuna *arvot*, jotka yhteiskuntaan sisältyvä *persoonallisuusjärjestelmä* on sisäistänyt *sosialisaatio- ja sosiaalistumisprosessien* myötä. Persoonallisuusjärjestelmät ja muut yhteiskuntaan kuuluvat järjestelmät muodostavat yhdessä *kulttuurisen ja yhteiskunnallisen kokonaisuuden*, josta syystä ne ovat yhteen kietoutuneita ja toisistaan riippuvaisia. Parsonsien normatiivinen ajattelu tekee selkeän eron toisaalta *kulttuuriseen* ja toisaalta *yhteiskunnalliseen* kehitykseen vaikuttavien tekijöiden välillä. Tältä osin Parsonsien käsitykset ovat yhteneväiset häntä myöhemmän filosofin ja yhteiskuntateoreetikon, saksalaisen Jürgen Habermasin (s. 1929) käsitysten kanssa. Habermas jaottelee Parsonsien tavoin yhteiskunnalliseen ja sosiaaliseen kehitykseen vaikuttavat elementit toisaalta a) tiedollisiin eli *faktuaalisiin* sekä toisaalta b) *inhimillisiin ja moraalisiin* elementteihin.<sup>257</sup>

Frankfurtin kouluun kuuluvat tieteentekijät olivat saaneet voimakkaasti vaikutteita juuri *kantilaisesta* ajattelutavasta. Habermas eturivissä kannatti Frankfurtin koulun ylläpitämää vaatimusta kaiken olevaisen ja *todellisuuden rationaalisesta* selittämisestä, mukaan lukien inhimillinen todellisuus. Siihen tarvitaan kaikkia mahdollisia empiirisesti ja aksiomaattisesti todennettavia tieteellisiä metodeja, mutta myös *inhimillisen tietoisuuden* rationaalista selittämistä. Historianäkemyksiinsä Habermas sai runsaasti vaikutteita myös Hegelin *dialektisesta historiakäsityksestä*, vaikkakin piti sitä osittain liian idealistisena moderniin empiiriseen ja luonnontieteellis-rationaaliseen yhteiskunnalliseen todellisuuteen sovellettuna. Mutta Habermasin *sosiaalista evoluutiota* koskevassa teoreettisessa ajattelumallissa on nähtävissä Hegeliltä ja Weberiltä omaksuttuja ajatuskulkuja. Erityisesti näkemys, että varsinkin *henkisessä katsomusperustassa* ja *uskonnollisissa ajatte-*

---

Durkheimin oikeudellista evoluutiota koskevista näkemyksistä ks. myös Jaakkola 1988, artikkeli ”Durkheim ja oikeuden evoluutio” teoksessa ”Teorioita oikeuden kehityksestä. Esittelyjä ja erittelyjä.” Toim. Kaarlo Tuori. D-sarja n:o 1, s:t 41–56.

<sup>257</sup> Habermas 1981, 112–121; Habermas 1983, 1–19; Habermas 1990, 9–31. Habermasin ajattelusta myös Tuori 1988a, 93–104 ja Tuori 1990, 79. Ks. vielä Heiskala 1994, 94. Giddens 1994: ks. kappale 22. 'Social förändring - förr, nu och framtiden' s:t 296–318. Siitä erityisesti alakappale 'Teorier om social förändring' s:t 298–304 ja Parsonsia koskien s:t 300–1.

*lutavoissa* tapahtuneet muutokset ovat olleet omalta osaltaan vaikuttamassa *yhteiskunnallisiin muutoksiin ja evolutiivisiin kehityskuluihin*. Myös Parsonsin *universalismi*-käsitteistöä on verrattu Hegelin ajatteluun, ja Parsonsia onkin kutsuttu eräänlaiseksi 'amerikkalaiseksi Hegeliksi'. Sekä Parsonsille että Hegelille oli yhteistä juuri *historia-orientoitunut lähestymistapa* sosiaaliseen ja yhteiskunnalliseen muutoskehitykseen. Historian kulku merkitsi Hegelille perimmäistä syytä eli selittävää tekijää ja se kulminoitui lopulta *vapauteen*, joka puolestaan merkitsi ihmiskunnan täydellistynyttä tietoisuutta itsestään. Parsonsille historian kulku merkitsi sosiaalista evoluutiota (*'social evolution'*), ja sen päätepisteenä on moderni, oikeastaan postmoderni (*'actually, postmodern'*) yhteiskunta.<sup>258</sup>

Habermasin voi katsoa edustavan samanlaista *jälki-evoluutioteoreettista ('neoevolutionary')* ajattelutapaa kuin Parsons; tämä vaikutus näkyy erityisesti Habermasin teoksessa *'The Theory of Communicative Action'* (1984). Habermasilla tässä evoluutio-ajattelussa korostuu Piaget'in ja Kohlbergin näkemykset yksilön morali- ja kognitiivisesta kehityksestä eli Habermasin mukaan ihmisyyhteisöt käyvät läpi samanlaisia *kehitysvaiheita* kommunikatiivisen toiminnan tasolla (*'modes of communicative action'*). Habermas sitoutuu myös näkemykseen Weberin empiirisestä lähtökohdasta eli kapitalistisesta talousetiikasta. Kommunikatiivisen toiminnan teoriassaan myös Habermas luettelee niitä tekijöitä, *'novumeita'*, jotka muodostavat *eurooppalaisen kehityksen erityisluonteen*. Sellaisina Habermas mainitsee mm. luonnontieteet, tiedeinstituutiot ylipäätään, markkinoille tuotetun kirjallisuuden, institutionalisoidun taiteen, taiteellisesti tuotetun musiikin, tieteellisesti systematisoidun oikeusopin, lain mukaan toimivat virkamiehet ja valtionhallinnon, yksityisoikeuden järjestelmän, kapitalistisen yritystoiminnan ja lopulta kapitalistisen talousetiikan.<sup>259</sup>

<sup>258</sup> Albrow 1990, 126-9 ns. Frankfurtin koulun ajattelusta. Sanderson 1990, 126-7 Habermasiin liittyen ja s:t 124-6 Parsonsiin liittyen, ks. kappale 'Talcott Parsons: The American Hegel'. Jukka Gronowin artikkeli "Länsimainen rationaalistumisprosessi ja modernin länsimaisen kulttuurin irrationaalisuus" teoksessa: 'Aiheita Weberistä', toim. Tapani Hietaniemi 1987, s:t 9-33. S:lla 28-33 Gronow tuo esiin Habermasin käsityksiä moraalin ja oikeuden välisestä suhteesta; Habermas kritikoit Weberin valistuksen kritiikkiä. Siinä, missä Weber katsoo modernin kulttuurin jakaantuvan keskenään kilpaileviin ja toisiaan vastaan kamppaileviin arvosfääreihin, siinä Habermas näkee, että nimenomaan ns. kommunikatiivinen rationaalisuus takaa näiden sfäärien välillä vallitsevan yhtenäisyyden. Ks. mt. s:t 37-61 Tapani Hietaniemen artikkeli "Uskonto maailmanhistoriallisen rationalisoitumisprosessin kättilönä. Weberin uskonnonhistorian ajankohtaisuudesta" s:t 37-61. Siitä erityisesti s:t 37-44 rationaalisuudesta ylipäätään ja erityisesti modernista länsimaisesta rationaalisuudesta. Myös Habermas sitoutuu näkemykseen Weberin empiirisistä lähtökohdista.

<sup>259</sup> Habermas 1979, 34-41, 65-68; 98-106; Habermas 1987, 68-78, 93-97. Kangas 1987, 49-54, 63-65: Kangas toteaa Habermasin elämämaailman käsitteen muodostuvan kielellisesti rakenteistuneesta, intersubjektiivisesta todellisuudesta, jonka tuottaminen ja uusintaminen tapahtuvat kommunikatiivisen toiminnan välityksellä. Ks. myös Tuori 1988b, 90-93; Tuori

Habermas on omissa yhteiskunta-analyyseissään päätenyt havaintoon, että sosiaalisten yhteisöjen piirissä tapahtuneet muutos- ja kehitysprosessit ovat kautta historian olleet aina seurausta noiden yhteisöjen elämismaailmassa eli *maailmankuvien* tasolla ja koko *henkisessä katsomusperustassa* tapahtuneista muutoksista. Habermasin katsomuksen mukaan yhteisöllisissä rakenteissa *moraalitajunnan tasolla* tapahtuneet *muutokset* ovat olleet suorastaan *tienraivaajina* yhteiskuntien *sosiaaliselle ja oikeudelliselle kehitykselle*.<sup>260</sup>

Yhteiskuntien *historiallinen kehitys* on Habermasin näkemyksen mukaan mahdollista käsittää *evoluutiona*, eräänlaisena rationaalistumisprosessina, joka pitää sisällään kahteen suuntaan käyviä elementtejä:

1) toisaalta *elämismaailman rakenteelliset komponentit* kuten kulttuuri, yhteiskunta ja yksilöiden toiminta, irtaantuvat ja etääntyvät toisistaan;

2) toisaalta yhteiskunnan *materiaalisesta kehityksestä huolehtivat* ja kokonaissysteemiin integroituneet taloudelliset ja hallinnolliset osajärjestelmät irtoavat vähitellen elämismaailman kontekstista.<sup>261</sup>

Tämä evoluutioprosessi merkitsee yhteiskunnallisen *kompleksisuuden* lisääntymistä, mutta sen ei tarvitse kuitenkaan merkitä sanottujen elementtien irtaantumista toisistaan kokonaan: vaikka kyseiset muutosprosessit eivät ole samansuuntaisia, ne ovat kuitenkin kokonaissysteemiin kuuluvina osajärjestelminä *riippuvaisia toisistaan*. Kumpikin vaatii kiinnittymisen yhteiskunnalliseen kokonaisprosessiin ja tulee näin riippuvaiseksi sosiaalisessa yhteisössä vallitsevista *lainalaisuuksista ja integraatiomekanismeista* sekä omalakisesta *kehityslogiikasta* erilaisten osa-järjestelmien ja kokonaissysteemin eli yhteiskunnan välillä.<sup>262</sup>

ri 1988a, 73–76; Habermas 1987, 86–87; Habermas 1984, 50–58; Habermas 1989, 119–126. Ks. myös Habermas 1979, 69–78, 80–90. Kangas 1987, 49–54, 63–65. Ks. esitettyä analyysiä Habermasin ja Parsonsin sosiaalista integraatiota koskevista käsityksistä: Habermasin mukaan sosialisatio tapahtuu kommunikatiivisen interaktion piirissä, jolloin tulkinta kiteytyy kulttuurin tarjoamaan kuvaan maailmasta ja siinä tiivistyneeseen traditionaaliseen, sukupolvia jatkuneeseen tulkintaprosessiin.

<sup>260</sup> Parsons 1979, 101–112, ks. myös kappale "The Institutional Integration of Action Elements" sivut 36–45. Habermas 1979, 69–78; Habermas 1981, 112–121; Habermas 1987, 68–82, 93–96, 144–158. Vrt. vielä Tuori 1988a, 93–104; Tuori 1990a, 79; Heiskala 1994, 94–95.

<sup>261</sup> Habermas 1987, 10–12, 26–31; Habermas 1979, 78–90, 142–158; Tuori 1988a, 71–78; Tuori 1988b, 89–94. Ks. myös Kaarlo Tuorin johdantoartikkeli "Modernin oikeuden legitimitteetti-periaatetta etsimässä" teoksessa 'Yhteiskuntasopimuksesta yhteisöön', toim. Kaarlo Tuori & Jaana Martikainen, 1990, sivut 1–25. Ks. vielä Kangas 1987, 65–72.

<sup>262</sup> Kangas 1987, 63–65; Tuori 1988b, 89–93. Sekä Kangas että Tuori toteavat sosiaalisen eriytymisen ilmenevän, paitsi yhteiskuntasysteemin kompleksisuuden, myös sen ohjauksyvyn kasvuna. Yhteiskunnan osa-alueiden eriytyminen toisistaan on kiteytettävissä toisaalta a) Sys-



Habermasin käsitys yhteiskunnan toiminnasta on Parsonsien tavoin *funktionalistinen* ja Habermas tarkastelee yhteiskunnan jäsentymistä kokonaisuudeksi kahdesta eri näkökulmasta:

A) *Sosiaali-integraation* näkökulmasta katsoen tarkastelu kohdistuu niihin mekanismeihin, jotka sopeuttavat yhteiskunnan jäsenet toimimaan ja kommunikoimaan toistensa kanssa. Sosiaalisen integraation keskeisenä elementtinä on *kommunikatiivinen toiminta*, joka tähtää yksittäisten toimijoiden *päämääräorientaatioon* erityisesti kielellisesti välitetyn *yhteisymmärryksen* avulla. Tältä osin todettakoon, että Parsonsien ajattelussa puolestaan sosiaalinen integraatio muodostaa keskeisimmän elementin, kulttuuri ja persoonallisuus saavat merkitystä vain sikäli kuin ne ovat sosiaalisen yhteisön integraation kannalta tärkeitä. Kulttuuri tarjoaa Parsonsien mukaan yhteisölle *arvoja*, ja persoonallisuus käyttäytymisodotusten mukaista *motivaatiota*. Habermasin mukaan myös sosialisatio tapahtuu *kommunikatiivisen interaktion* piirissä. Tulkinta on kiteytynyt kulttuurin tarjoamaan kuvaan maailmasta, jossa tiivistyy traditionaalinen, sukupolvia jatkunut tulkintaprosessi.<sup>263</sup>

Tämä *kommunikatiivinen toiminta* tapahtuu Habermasin "Lebensweltiksi" kutsu-  
massa toimintaympäristössä, joka tarjoaa puitteet ja resurssit *kielelliselle kommunikaatiolle* ja sen avulla saavutetulle *yhteisymmärrykselle*. 'Lebenswelt' muodostuu seuraavista kolmesta elementistä eli

- 1) asianomaisen yhteisön *kulttuurisista ja kielellisistä* merkityksistä,
- 2) ihmistenvälisiä suhteita ja käyttäytymistä säätelevistä *normeista* ja
- 3) yksilöllisistä valmiuksista *yhteisymmärryksen* saavuttamiseen.<sup>264</sup>

---

teemin ja toisaalta b) Lebensweltin itsenäistymiseksi. a) Systeemin itsenäistyminen ilmenee yhteiskunnan ohjauskyvyn ja kompleksisuuden kasvuna ja b) Lebensweltin itsenäistyminen puolestaan merkitsee yhteiskunnan rationaalistumista. Giddens 1984, 142-5: Giddens toteaa yhteiskunnallisen vuorovaikutuksen koostuvan kahdesta normatiivisesta elementistä: 1) oikeuksien toteutumisesta ja 2) velvollisuuksien täyttämisestä. Taustana on ajatus, että merkityksellinen kommunikointi yhteiskunnallisissa vuorovaikutusprosesseissa tapahtuu aina normatiivisen, kaksiehtoisen vuorovaikutuksen tasolla.

<sup>263</sup> Habermas 1979, 34-41, 65-68, 98-106; Habermas 1987, 68-78, 93-97. Kangas 1987, 49-54, 63-65: Kangas toteaa Habermasin elämämaailman käsitteen muodostuvan kielellisesti rakenteistuneesta, intersubjektiivisesta todellisuudesta, jonka tuottaminen ja uusintaminen tapahtuvat kommunikatiivisen toiminnan välityksellä. Ks. myös Tuori 1988b, 90-93; Tuori 1988a, 73-76,

<sup>264</sup> Sosiaali-integraatiosta Habermas 1979, 116-121. Ks. myös Habermas 1987, 92-96; Habermas 1989, 119-126, 157-172. Ks. vielä Tuori 1988b, 89-93; Kangas 1987, 49-54, 63-65; Heiskala 1994, 209-210.

B) *Systeemi-integraation* näkökulmasta yhteiskuntaa tarkastellaan itseohjautuvana systeeminä, joka pyrkii säilyttämään ja ylläpitämään kokonaisprosessin *vakautta ja toimintakykyä* epävakaa ja kompleksisessa ympäristössä. Systeeminäkökulma edustaa *funktionalistista systeemiteoriaa* ja siinä keskeisenä havainnoinnin kohteena ovat Habermasin määritelmän mukaan "sellaiset mekanismit, jotka koordinoivat yhteiskunnan jäsenten toimintoja toimintaseurausten funktionaalisten verkostumien kautta, olivatpa nämä seuraukset sitten toimijoiden tietoisesti tarkoittamia tai eivät" (Habermas 1979, 142). Systeemi-integraation näkökulma kohdistuu yhteiskunnan *aineellisten resurssien* ylläpitämiseen ja uusintamiseen.<sup>265</sup>

Sosiaalisissa yhteisöissä tapahtuva evolutiivinen kehitys- ja muutosprosessi ilmenee näistä kahdesta näkökulmasta tarkasteltuna eri tavalla painottuen:

a) *sosiaali-integraation* näkökulmasta katsottuna sosiaalinen evoluutio merkitsee 'Lebensweltin' *lisääntyvää rationaalistumista* ja

b) *systeemi-integraation* näkökulmasta puolestaan yhteiskuntasysteemin ohjauskyvyn lisääntymistä; samalla kun systeemi-integraatio saa aikaan yhteiskunnallisen kokonaisprosessin eriytymiskehitystä ja erilaisten alajärjestelmien lisääntymistä, se merkitsee myös yhteiskunnallisen toiminnan tasolla *kompleksisuuden kasvua*.

Habermasin näkemyksen mukaan sosiaaliseen toimintaan osallistujat ovat osallisia *kulttuurisesta traditiosta*, kun he pyrkivät jotakin tilannetta ja päämäärää koskevaan *yhteisymmärrykseen*. Tässä pyrkimyksessä he paitsi käyttävät hyväkseen mainittua kulttuurista traditiota sen kaikissa ilmenemismuodoissaan, he samalla myös *uusintavat* sitä. Tämä uusintaminen tarkoittaa Habermasin sanoin, että "osallistuessaan interaktioon muiden kompetentisti toimivien henkilöiden kanssa, aikuiset ihmiset sekä *sisäistävät* oman sosiaalisen ryhmänsä *arvo-orientaatiota* että tavoittelevat *yleistettyjä toiminnallisia valmiuksia*" (Habermas 1987, 86-87).<sup>266</sup>

<sup>265</sup> Systeemi-integraatiosta Habermas 1979, 142-8. Lebensweltin käsitteestä Habermas 1987, 44-47, 68-78. Ks. myös Kangas 1987, 49-54 ja systeemin käsitteestä sivut 63-65. Ks. vielä Tuori 1988b, 91 ja Tuori 1988a, 71-76.

<sup>266</sup> Habermas 1987, 86-87: Habermas toteaa esittäneensä elämämaailman käsitteen juuri taustana kommunikatiiviselle toiminnalle. Sosiologinen kysymyksenasettelu tässä yhteydessä kuuluu: "mitä funktioita yhteisymmärrykseen suuntautuvalla toiminnalla on elämämaailman uusintamisessa?" Vrt. Habermas 1990, 26-31, 38-41. Ks. myös Tuori 1988b, 91-93; Tuori 1988a, 71-76; Kangas 1987, 63-65.

### 4.3.3 *Kommunikatiivinen toiminta "Lebensweltin" normatiivisena jäsentäjänä*

Yhteiskuntien modernisoitumiskehitystä ja sosiaalisen evoluution etenemistä Habermas tarkastelee siis kahden ulottuvuuden eli a) toisaalta *elämismaailman* ja b) toisaalta *yhteiskuntasysteemin* kautta: modernisoitumiskehitys merkitsee paitsi elämismaailman rationaalistumista ja yhteiskuntasysteemin kompleksisuuden ja ohjauksyvyn kasvua, samalla myös niiden ulottuvuuksien itsenäistymistä ja irtaantumista toisistaan.<sup>267</sup>

Tämä irtaantumiskehitys on Habermasin mukaan mahdollista vasta *modernin* yhteiskunnan vaiheessa, sillä sitä varhaisemmissa kehitysvaiheissa 'Lebenswelt' ei ole vielä alkanut rationaalistua. *Modernia edeltäneissä* vaiheissa elämismaailmaan kuuluvat elementit eivät vielä ole olleet toisistaan eriytyneitä ja maailmankuvat ovat olleet yhteneväisiä. Objektiivinen maailma, sosiaalinen todellisuus ja yksilöiden sisäiset subjektiiviset maailmankuvat ovat historian varhaisimmissa vaiheissa olleet erottelemattomasti *yhteen kietoutuneita*. Luonnonjärjestys, yhteiskunnallisten suhteiden luoma järjestelmä ja yksilöiden sisäinen todellisuus ovat vasta modernin yhteiskunnan tasolle saavuttaessa alkaneet eriytyä toisistaan siinä määrin, että kulttuurinen traditio on saattanut rationaalistua. Tämä *rationaalistumisprosessi* on merkinnyt sitä, että maailmankuvien tasolla esiintyville totena pitämisille ja *normatiivista oikeellisuutta* koskeville pätevyysvaatimuksille on alettu asettaa *teoreettisen ja praktisen* testattavuuden vaatimuksia.<sup>268</sup>

*Rationaalistumiskehitys* merkitsee kulttuurisen tradition ja sitä vastaavien pätevyysvaatimusten eriytymistä: objektiivisen, sosiaalisen ja subjektiivisen maailman muodostama yhtenäinen maailmankuva ja sitä vastaavat normatiivista oikeellisuutta, totuutta ja subjektiivista vilpittömyyttä edustavat pätevyysvaatimukset alkavat *eriytyä* toisistaan. Elämismaailman rationaalistuminen on seurausta traditioon sisältyvien *normatiivisten ja arvostuksellisten* elementtien kyseenalaistamisesta sekä niiden asettamisesta *kritiikin ja muuttamisen* kohteiksi. Rationaalistuminen toisaalta on mahdollista vain sellaisessa yhteiskun-

<sup>267</sup> Habermas 1979, 117–127, 144–7, 161–4, 174–186; Habermas 1987, 93–97, 172–7; Habermas 1990, 26–34. Ks. myös Tuori 1988b, 90–93; Tuori 1988a, 73–76; Kangas 1987, 49–54, 63–65. Vrt. tässä esitettyä Parsonsin 'toiminnan voluntaristiseen teoriaan' edellä kappale 4.1.

<sup>268</sup> Habermas 1984, 50–58. Ks. erityisesti Margareta Bertilssonin ja Ron Eyermanin johdanto antologiaan "Det rationella övertygelsen", som speglar Jürgen Habermas viktigaste verk mellan åren 1968 och 1980, översättning av Richard Matz. Ks. myös Habermas 1989, 119–126, kappale "The Concept of the Lifeworld and the Hermeneutic Idealism of Interpretive Sociology" sekä kappale "The Uncoupling of System ja Lifeworld" sivut 153–172. Ks. vielä Habermas 1987, 86–87 ja Habermas 1990, 38–40; Tuori 1988b, 91–93; Tuori 1988a, 71–76; Kangas 1987, 64–65.

tasysteemissä, jonka eri funktionaaliset mekanismit ovat jo ehtineet *institutionalisoitua* eli integroitua 'Lebensweltin' symbolisiin rakenteisiin.<sup>269</sup>

Habermasin kuvaama *elämismaailma* kommunikatiivisen toiminnan korrelaattina on siis luonteeltaan kahtalainen: 1) toisaalta se muodostaa kulttuurisen *tieto- ja tulkintavaraston*, joka luo edellytykset yhteisymmärrykseen tähtäävälle toiminnalle; ja 2) toisaalta elämismaailmaan sisältyvät kulttuuriset jäsennykset tarjoavat *valmiita tulkintoja* todellisuuden eri osa-alueista ja niiden välisistä suhteista. Yhdessä toimintaan osallistuvien yksilöiden sosialisointia kautta omaksumien *normien ja arvojen* kanssa nuo kulttuuriset jäsennykset muodostavat *resurssivaranon*, joka mahdollistaa *yhteisymmärryksen* saavuttamisen kompleksisessa yhteiskunnallisessa todellisuudessa. Habermas määrittääkin tällä perusteella elämismaailman keskeisiksi rakenteelliseksi elementeiksi a) *kulttuurin*, b) legitiimeistä keskinäisistä suhteista koostuvan *yhteiskunnan* sekä c) *persoonallisuusjärjestelmän*, joka muodostuu yksilöiden kommunikaatio- ja toimintakompetensseista. Habermasin mukaan sosialisointi tapahtuu *kommunikatiivisen interaktion* piirissä, jolloin tulkinta kiteytyy *kulttuurin* tarjoamaan kuvaan maailmasta ja siinä tiivistyneeseen traditionaaliseen, *sukupolvia jatkuneeseen tulkintaprosessiin*.<sup>270</sup>

Habermasin ajattelu poikkeaa tältä osin Parsonsien näkemyksistä, sillä Parsonsien ajattelussa painottuu *sosiaalisen integraation* merkitys yhteiskunnallisten vuorovaikutussuhteiden jäsentäjänä ja *kulttuuristen elementtien funktiot* sanotuissa prosesseissa. Kulttuuri saa Parsonsien mukaan merkitystä lähinnä siitä näkökulmasta, että siihen sisältyvä *traditiovaranto* tarjoaa *yhteisöllisiä arvoja* sekä *persoonallisen motivaatiopohjan* sosiaaliselle integraatiolle. Anthony Giddens, joka on tarkastellut yhteiskunnallisia rakenteistumisen ongelmia, toteaa puolestaan johtopäätöksensä, että yhteiskunnalliset järjestelmät tuotetaan toimijoiden välisissä *vuorovaikutussuhteissa* ja niitä voidaan analysoida *strategisen käyttäytymisen* tasolla; Giddens katsoo merkityksellisen kommunikoinnin yhteiskunnallisissa vuorovai-

---

<sup>269</sup> Habermas 1987, 86-87; Habermas 1984, 50-58; Habermas 1989, 119-126. Ks. myös Habermas 1979, 69-78, 80-90. Kangas 1987, 49-54, 63-65: ks. siinä esitettyä analyysiä Habermasin ja Parsonsien sosiaalista integraatiota koskevista käsityksistä. Habermasin mukaan sosialisointi tapahtuu kommunikatiivisen interaktion piirissä, jolloin tulkinta kiteytyy kulttuurin tarjoamaan kuvaan maailmasta ja siinä tiivistyneeseen traditionaaliseen, sukupolvia jatkuneeseen tulkintaprosessiin.

<sup>270</sup> Habermas 1987, 86-87; Habermas 1990, 38-40; Tuori 1988b, 91-93; Tuori 1988a, 71-76; Kangas 1987, 64-65.

<sup>270</sup> Habermas 1987, 86-87; Habermas 1984, 50-58; Habermas 1989, 119-126. Ks. myös Habermas 1979, 69-78, 80-90.

kutusprosesseissa tapahtuvan aina normatiivisen, kaksiehtoisen vuorovaikutuksen tasolla.<sup>271</sup>

Habermasin näkemys yhteiskuntakokonaisuuden toiminnasta rakentuu pitkälti samojen elementtien varaan kuin Parsonsin yhteiskunta-analyysit: Habermasin mukaan yhteiskuntaa on tarkasteltava sekä *sosiaalisesti integroituneena* kokonaisuutena että *funktionaalisesti eriytyneenä* järjestelmänä, joka on vastavuoroisuus-suhteessa ympäristönsä kanssa. Habermas nimeää erityisesti kaksi sellaista yhteiskunnallista osa-järjestelmää, jotka ovat funktionaalisesti yhteen kietoutuneita elämismaailman kanssa eli a) toisaalta *talouden* ja b) toisaalta *hallinnon*:

a) *Taloudelliset* resurssit ja valtakoneisto eivät redusoidu sosiaalisessa tyhjiössä, vaan vaativat tuekseen sosiaalisen hyväksynnän ja integroitumisen elämismaailmaan.

b) *Lainsäädäntö ja hallintojärjestelmään* sisältyvät perusinstituutiot määrittävät ja koordinoivat ne strategisen toiminnan alueet, joiden puitteissa taloudelliset ja hallinnolliset mekanismit voivat toimia.<sup>272</sup>

Näiden elämismaailmaan kuuluvien normatiivisten ja legitiimien elementtien sekä yhteiskunnalliseen kokonaissysteemiin sisältyvien osajärjestelmien välinen *funktionaalinen vaihto* luo puitteet yhteiskunnan kokonaistoiminnalle ja erilaisten vuorovaikutussuhteiden verkostolle. *Yksityissektorin ja talouselämän* välistä funktionaalista vaihtoa tapahtuu työntekijän myydessä työvoimaansa työtuloja vastaan ja palauttaessa osan niistä kuluttajina takaisin talousjärjestelmään tavaroiden ja palvelusten oston yhteydessä. *Julkisuuden ja hallintojärjestelmän* välillä funktionaalinen vaihto tapahtuu valtion ja kansalaisen roolien kautta; vaihdettavina 'hyödykkeinä' ovat toisaalta verot ja yhteiskunnalliset palvelut sekä toisaalta

---

<sup>271</sup> Giddens 1984, 265–271. Ks. myös s:t 142-5. Giddensin mukaan institutionaalinen analyysi puolestaan sulkeistaa toiminnan ja keskittyy tarkastelemaan *modaliteetteja* välinetekijöinä yhteiskunnallisten järjestelmien uusintamisessa. Anthony Giddensä pidetään tällä hetkellä paitsi yhtenä Euroopan johtavimmista, myös maailman siteeratuimmista sosiologeista. Giddens, jonka on saanut yhteiskuntanäkemyksiinsä vaikutteita paljolti Habermasin ajattelusta, johti London School of Economicsia vuosina 1997–2003. Habermas 1984, 50–58; Habermas 1989, 119–126, 153–172; Habermas 1989, 120–127; Habermas 1990, 26–31. Vrt. myös Habermas 1979, 142–158. Ks. myös Heiskala 1994, 207–212. Kangas 1987, 49–54, 63–65: ks. siinä esitettyä analyysiä Habermasin ja Parsonsin sosiaalista integraatiota koskevista käsityksistä

<sup>272</sup> Habermas 1989, 120-7, ks. erityisesti kaavio n:o 20 sivulla 127 "World-Relations of Communicative Acts" sekä kaavio n:o 24 sivulla 166 "Mechanisms of System Differentiation" ja kaavio n:o 25 sivulla 167 "Social Formations". Habermas 1987, 93–98. Ks. myös Giddens 1984, 265–271 ja Heiskala 1994, 207–212. Vertaa esitettyä Parsonsin normatiivista funktionalismia koskeviin ajattelutapoihin, edellä kappaleessa 4.1.3.

osallistuminen poliittiseen järjestelmään äänestäjänä, jolloin tämä joukkokannatus poliittisten päätösten muodossa vaikuttaa takaisin elämismaailmaan.<sup>273</sup>

Modernina yhteiskuntatieteilijänä Habermas on analysoinut Durkheimin ajattelumalleja erityisesti *sosiaalisten normien* taustalla oleviin *moraali- ja arvoperusteisiin* elementteihin liittyen. Habermas on omaksunut Durkheimilta omiin teoreettisiin näkemyksiinsä '*kollektiivista omaatuntoa*' merkitsevän käsitteen tarkastellessaan '*elämismaailman*' (*Lebenswelt*) sisältyvää kommunikatiivista toimintaa.<sup>274</sup> Sen lisäksi Habermasin sosiaalista evoluutiota koskevat kehittelyt noudattavat pitkälti Durkheimin näkemyksiä yhteisöjen ja erityisesti *oikeuden tasolla* tapahtuneista muutoksista. Durkheim oli omissa havainnoissaan tullut johtopäätökseen, että varhaisissa yhteiskunnissa objektiivinen ja subjektiivinen maailma olivat yhteenkietoutuneita, jolloin maailmankuvien ja *moraalisten arvojen yhteisyys* sai yhteisön jäsenet käyttäytymään samalla tavoin kuin odottivat muiden käyttäytymisen vastaavanlaisissa tilanteissa. Habermas on tarkastellut tätä evoluutiokehitystä erityisesti *länsimaisen oikeuden* näkökulmasta ja näkee yhteiskunnallisen evoluution ensisijaisesti *elämismaailman rationaalistumisena* ja *uusien sosiaalintegraatiomuotojen* kehittymisenä. Nämä uudet sosiaaliset instituutiot puolestaan

---

<sup>273</sup> Habermas 1989, 48-102 ja siitä erityisesti kappale "Teknik und Wissenschaft als Ideologie": Habermas käsittelee ideologiaa 'vääristyneenä kommunikaationa' ja väittää, että sekularisointumisprosessit (maallistuminen) hajottavat legitimaation eli vallan ja instituutioiden oikeutuksen perinteiset muodot sekä mahdollistavat perinteen sisällön vapauttamisen ja järjestämisen uudella tavalla, muodollisen rationaalisuuden periaatteen mukaisesti. Ideologiat alkavat vallata perinteiset legitimaatiomuodot esiintymällä nykyaikaisen tieteen kaavussa ja johtamalla oikeutensa ideologikriittistä eli perinteisten maailmantulkintojen dogmatismia koskevasta kriitikistä. Giddensin luomuksena pidetään mm. ajatusta ns. "kolmannesta tiestä", jonka mukaan "toimiva demokratia edellyttää sekä talouden että sosiaalisen hyvinvoinnin rinnakkaineloa". Ks. Johanna Juseliuksen artikkelia "Anthony Giddens: Euroopan sosiaalista mallia on uudistettava heti" Ulkopoliittika-lehti 2/2007. Giddens 1994, kappale 16. 'Staten, politiken och styrelseskicket' s:t 103-139. Ks. myös Habermas 1989, 120-7, 153-167; Giddens 1984, 265-271; Heiskala 1994, 207-212.

<sup>274</sup> Habermas 1989, 46-62 ks. luku V 'The Paradigm Shift in Mead and Durkheim' kappale 2. 'The Authority of the Sacred and the Normative Background of Communicative Action'. Habermas tarkastelee Durkheimin tuotannon moraali- ja arvoperusteisia elementtejä sosiaalisten normien näkökulmasta ja toteaa: "Durkheim was concerned to explain the normative validity of institutions and values; Durkheim circumscribes his problem by distinguishing the technical rules that underline instrumental actions from the moral rules or norms that determine the consensual action of participants in interaction." Habermas mt. s:t 52-57. Durkheimin kollektiivisen omantunnon käsitteestä Habermas toteaa: "Collective identity develops in the form of normative consensus, for the identities of individual group members are established equiprimordially with the identity of the group..The identity of the person is to begin with only a mirror image of collective identity; the latter secures social solidarity in, so to speak, a 'mechanical form'."

edellyttävät vastaavaa maailmankuvien sekä erityisesti niihin sisäytyvien *moraali- ja oikeustajunnan* tasolla tapahtunutta *muutoskehitystä*.<sup>275</sup>

Habermasin käsitykset modernista länsimaisesta yhteiskunnasta, toisaalta sosiaalisesti integroituneena kokonaisuutena, toisaalta funktionaalisesti eriytyneenä järjestelmänä, rakentuvat samalle perusnäkemykselle, jota Durkheim ja Weberkin ovat Parsonsin ohella ovat edustaneet. Elämismaailma kommunikatiivisen toiminnan korrelaattina muodostaa toisaalta tieto- ja tulkintavaraston, joka luo edellytykset yhteisymmärrykseen tähtäävälle toiminnalle ja tarjoaa toisaalta valmiita tulkintoja todellisuuden eri osa-alueista ja niiden välisistä suhteista. Yhdessä toimintaan osallistuvien yksilöiden sosialisointia kautta omaksumien normien ja arvojen kanssa sanotut kulttuuriset jäsenyykset muodostavat resurssivarannon, jonka avulla on mahdollista saavuttaa yhteisymmärrys ja rakenteellinen koheesio kompleksisessa yhteiskunnallisessa todellisuudessa. Siinä, missä arvoilla, uskonnollisilla ja moraalisisilla normeilla, perinteillä ja hyvien tapojen vaatimuksella sekä muilla vastaavanlaisilla tekojen "sisäisiä determinanteja" edustavilla intentioilla on yhtenäiskulttuurisessa maailmassa ollut keskeinen merkitys tekoja ja käyttäytymistä motivoivina tekijöinä sekä yhteisöllistä elämää säätelevinä toimintaohjeina, siinä modernisoitumis- ja sekularisoitumiskehitys on tuonut mukanaan yhä lisääntyvän "ulkoisten determinanttien" painoarvon. Toisin sanoen lakien, poliittisten ja ideologisten vaatimusten, taloudellisten hyötynäkökohtien sekä sosiaalista elämää ohjaavien normatiivisten säännösten ja toimintaohjeiden merkitys on vastaavassa suhteessa koko ajan lisääntynyt.

---

<sup>275</sup> Habermas 1987, 174-6 ja siinä erityisesti kaavio n:o 26. Kaavio kuvaa a) moraalitietoisuuden, b) kognitiivisen oppimisen, c) etiikan ja d) oikeuden kehitysvaiheita kolmen eri kehitystason kautta.

## 5 ARVOJEN FUNKTIOT YHTEISKUNNAN KOKONAISTOIMINNASSA WEBERILÄISITTÄIN TULKITTUNA

### 5.1 Sosio-kulttuuristen tekijöiden merkitys yhteiskuntaprosessia jäsentävänä rakennefunktiona

#### 5.1.1 *Weberin funktionalistinen lähestymistapa yhteiskunnallisiin vuorovaikutussuhteisiin*

Kuten edellisessä luvussa on tullut esiin, arvoihin perustuvien normatiivisten katsomusten sekä moraaliperusteisten ajattelutapojen tasolla tapahtuneisiin muutos- ja kehitysprosesseihin liittyvät teoreettiset ajattelumallit juontavat juurensa pitkälti Max Weberin (1864-1920) ja tämän aikalaisen Emile Durkheimin *sosio-kulttuurisesti orientoituneista* historia- ja yhteiskuntanäkemyksistä. Paitsi yhteisöjen sisällä tapahtunut erikoistuminen ja eri toimintafunktioiden etääntyminen yhteisestä toimintaprosessista, myös oikeudellisen ja ylipäätään normatiivisen katsomusperustan *rationaalistuminen* on ollut heidän mukaansa seurausta yhteisöjen *moraalitajunnan* tasolla tapahtuneista muutoksista. Durkheimin mukaan nämä muutosprosessit ovat olleet seurausta, paitsi yhteisöjen henkisessä katsomusperustassa ja 'kollektiivisen moraalitajunnan' tasolla tapahtuneista muutoksista, sen lisäksi varsinkin työnjaon etenemisestä. Weberin uskonto- ja kulttuuriorientoituneen ajattelutavan sekä sen edustaman *historiallisen selittämismallin* mukaan mikään arvoihin sitoutunut sosiaalinen tai uskonnollinen järjestelmä ei synny ja leviä sattumanvaraisesti, vaan niiden leviäminen riippuu kulloisenkin sosio-kulttuurisen ympäristön tarjoamista edellytyksistä ja mahdollisuuksista. Weberin, Durkheimin ja muiden rakenne-funktionalistisesti suuntautuneiden yhteiskunta-teoreetikoiden olikin ymmärrettävää kiinnittää huomionsa konkreettisiin ihmisten elämistodellisuudesta nouseviin yhteiskunnallisiin ja sosiaalisiin ongelmiin ajankohtana, jolloin Euroopassa elettiin ensimmäisen maailmansodan jälkeisessä epävakaaassa valtiollisessa ja yhteiskunnallisessa todellisuudessa.

Yhteiskuntatieteellistä ja sosiologista tutkimusta alkoi leimata *historiallis-analyyttinen* tarkastelutapa, erityisesti koskien talouteen liittyviä ilmiöitä. Varsinkin saksalaisella kielialueella alettiin yhä voimakkaammin suuntautua *reaalitodellisuutta* käsitteleviin tutkimuskohteisiin, kuten aiemmin historiassa oli tehty. Aikakautta leimasi eräänlainen '*Methodenstreit*' eri tieteentekemistapojen välillä ja



metodologisesti se merkitsi *luonnontieteiden* ja *kulttuuritieteiden* välisen kah-tiajaon hälvenemistä. Tämänsuuntaiseen kehitykseen eli empiiristen lainalaisuuksien ja muiden luonnontieteellisten metodien soveltamiseen myös humanististen tieteiden tutkimuksessa on erityisesti J.S. Mills'in ihmismieltä koskevilla analyysillä ollut uraa-uurtava merkitys. Weberin päähuomio kohdistui *arvoperusteisten* normatiivisten sääntöjen merkitykseen *yksilötasolla* sekä laajemmin *arvosfäärien* tutkimiseen *ihmisyhteisöissä*.<sup>276</sup>

Weberin ajattelu edustaa muiden yhteiskuntateoreetikoiden kuten Emile Durkheimin, Ernst Troeltschin, Talcott Parsonsin ja Jürgen Habermasin ohella näkemystä, jonka mukaan yhteiskunnallinen toiminta koostuu useista erilaisia tehtäviä hoitavista rakenteellisista tasoista sekä niihin sisältyvien osa-alueiden välillä vallitsevien *vuorovaikutus- ja heijastussuhteiden* verkostoista. Weber on tarkastellut näitä vuorovaikutussuhteita paitsi *institutionaalista*, myös *historiallisesta* näkökulmasta ja pyrkinyt analysoimaan erilaisten alajärjestelmien muotoutumiseen ja eriytymiseen liittyviä *historiallisia kehityskulkuja* sekä niitä *lainalaisuuksia*, joita liittyy eri rakenteellisten tasojen väliseen vuorovaikutukseen ja rajojenhallintaan. Weberin tarkastelun keskiössä ovat olleet varsinkin ne mekanismit ja heijastussuhteet, joita yhteiskunnallista toimintaprosessia ohjaavilla *kulttuurisilla* ja *arvofunktionaalilla* tekijöillä on paitsi yhteiskunnalliseen toimintaan yleensä, erityisesti taloudelliseen toimintaan sen osana. Weberin koko elämää askarruttanut kysymys liittyi ajatukseen, mitä menneiden sukupolvien omaksumat '*arvot*' merkitsivät aikalaisilleen, ja mitä uskonnolliset kertomukset ja myytit (kuten Straussin teoksessa kuvattu *Life of Jesus*) merkitsevät hänelle itselleen. "What *value* did they have for people in the past and what value do they have for me?"<sup>277</sup>

<sup>276</sup> "From Max Weber: Essays in Sociology", translated, edited, and with Introduction H.H. Gert and C. Wright Mills, 1991 Osa II 'Constructing an empirical Social Science'. Weberin tieteen tekemistä koskevien metodisten lähtökohtien ja havaintojen osalta erityisesti kappale 6. 'The Scholarly and Polemical Context' s:t 97-114. Ks. mt. s:t 55-61 koskien Weberin teosten metodiikkaa. Weberin teosten syntyhistoriaa sekä tieteellistä näkökulmaa valottaa myös teoksen alussa oleva biografia, s:t 3-31 ('I. A Biographical view'), jonka kappaleessa 7. erityisesti akateemista taustaa ja Saksan yliopistomaailmassa tuolloin vaikuttaneita monia erilaisia suuntauksia. Historiaa, psykologiaa, teologiaa, vertailevaa kirjallisuudentutkimusta, filologiaa, filosofiaa jne. edustavat tutkimustraditiot kukoistivat ja kukin omalla tavallaan vaikutti myös Weberin ajattelutapaan.

<sup>277</sup> Weber 1974, 55-58, 63-66, 115-6; Weber 1966, 223-246. Vrt. Hietaniemi 1998, 47-51. Albrow 1990, 13-28, kappaleesta 'Religious Faith in An Intellectual's World'. Ks. myös Handbook of Contemporary Developments in World Sociology, ed. by Raj. P. Mohan & Don Martindale 1975, 6-7; 50-52, 69-81. Wells 1970, 1-40: Wells kuvaa yhteiskunnallista kokonaisprosessia taloudellisten, poliittisten, sosiaalisten, sekä taidetta ja uskontoa edustavien instituutioiden sekä niiden välillä vallitsevien integraatiosuhteiden kautta. Käsler 1988, 1-23, 211-216; Martindale 1974, 38-46 ja erityisesti kappale 'Holistic Approaches to Social Structure', jossa kuvataan kokonaisvaltaista, strukturalistista yhteiskuntanäkemyistä sekä viitataan mm. sitä edustaviin Parsonsiin ja Durkheimiin.

Tarkastellessaan näitä vuorovaikutteisia suhteita *taloudellisen toiminnan* näkökulmasta Weber on halunnut selvittää kaikkia sellaisia sosio-kulttuurisia ja henkiseen katsomuserustaan liittyviä tekijöitä, jotka olivat olleet vaikuttamassa erityisesti kapitalistisen taloudellisen järjestelmän kehittymiseen länsimaissa. Näissä tutkimuksissaan Weber on havainnut, että taloudellisen toimintasektorin sisällä tapahtuneita muutoksia ja kehityskulkuja *ei voinut selittää yksinään taloudesta käsin*, vaan niissä jouduttiin turvautumaan laajempiin *yhteiskunnallisesti ja kulttuurisesti* vaikuttaviin selittäviin tekijöihin.<sup>278</sup> Taloudellisen toiminnan taustalla olevan funktionaalisen tarkastelun Weber kohdisti syvällisemmin niihin *kulttuuriin rakenteisiin*, jotka heijastelivat oman aikansa *aatteellista* ja erityisesti *uskonnollista* ilmastoaa. Valistuksen jälkeisestä rationalistista maailmankuvaa edustavasta yhteiskunnallisesta ajattelusta poiketen Weber kykeni sitomaan yhteiskunnan *ulkoisista* tehtäväalueista huolehtivat toimintafunktiot, erityisesti taloudellisen, niihin toimintafunktioihin, jotka huolehtivat yhteiskunnan *sisäisistä* eli kulttuurisista ja aatteellisista tehtäväalueista. Weberin keskeinen oivallus tässä suhteessa oli, että inhimillisiä yhteisöjä ja yhteiskuntia sekä niiden toimintaa ohjaavat paitsi *rationaalisesti määriteltävät* elementit, myös elementit, jotka liittyvät *uskomukseen ja arvostukseen* sekä koko siihen *henkiseen katsomuserustaan*, joka kulloisessakin yhteiskunnallisessa tilanteessa vallitsee.<sup>279</sup>

Toimiessaan Heidelbergin yliopistossa opettajana Weber liittyi vuodesta 1905 alkaen jäseneksi uskonnollisia kysymyksiä tutkivaan monitieteelliseen piiriin; tähän *Eranos-piiriin* kuului Weberin lisäksi muiden muassa saksalainen uskonnontutkija ja historiantutkija Ernst Troeltsch (1865-1923). Vierailtuaan Yhdysvalloissa seuraavana vuonna Weber matkan innoittamana julkaisi esseen ”*Die Protestantische Sekten*”, jossa hän tarkasteli erilaisten uskonnollisten lahkosten piirissä luottamus-kysymyksiin liittyviä näkökohtia. Tämä essee sisälsi saman-

---

<sup>278</sup> Giddens, Anthony artikkeli ”Weber and Durkheim: Coincidence and Divergence” teoksessa ‘Max Weber and his Contemporaries’ edited by Wolfgang J. Mommsen and Jürgen Osterhammel 1988, s:t 182-9. Giddens 1994, 19-21, 99-101, 132: ks. erityisesti kappale ‘Teorier om social förändring’ s:t 298-304 ja kappale ‘Teoriernas begränsningar - Webers syn på förändring’ s:t 304. Käsler 1988, 24-32 kappale ‘The origin and effects of modern capitalism’. Ks. Weberiä koskien myös Turner 1992, 12-16, 233-241. Ks. teoksesta ”Max Weber: The Sociology of Religion”, translated by Ephraim Fischhoff, Introduction by Talcott Parsons 1966, s:t 275-279 kronologia Weberin elämäkerrasta ”Appendix I. Chronological Summary of Max Weber's Life”.

<sup>279</sup> Weber 1989 (1920), ’Maailmanuskonnot ja moderni länsimainen rationaalisuus. Kirjoituksia uskonnonsosiologiasta’, suom. ja toim. Tapani Hietaniemi. Ks. Hietaniemen esipuhe sanottuun teokseen otsikolla ”Max Weberin uskonnonsosiologisten kirjoitusten syntyhistoria” ja siitä erityisesti kappale 4. ”Weberin testamentti” s:t 26–32. Dirk Käslerin artikkeli ”Max Weber”, erityisesti kappale 1. ’Biographie’ ss. 40-55. Teoksessa ’Klassiker des soziologischen Denkens II, Von Weber bis Mannheim’, Hrsg. Dirk Käsler 1978.

tyyppistä argumentaatiota, jota Weber sisällytti ”*Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki*” -teokseensa. Erilaisten lahkumuodostelmien piirissä oli havaittavissa tietynlaisia *elämisen käytäntöjä*, kuten esimerkiksi kurinpidollisia ja kunnialliseen elämäntapaan liittyviä. Näiden lahkoihin liittyneiden ihmisten keskuudessa sellainen sisäinen ja elämäntapoihin liittyvä sana kuin ”*kunniallinen*” saattoi toisaalta merkitä ulkonaisten elämäntapojen tasolla ilmaistuna samaa kuin ”*the best policy*”.<sup>280</sup>

Eryteisesti saksalaisella kielialueella tällainen historia- ja kulttuuriorientoitunut tieteellinen lähestymistapa oli ollut eräänlainen valtavirtaus jo Hegelistä alkaen, paitsi Weberillä myös useilla hänen jälkeensä tulleilla yhteiskuntatieteilijöillä. Teoksessaan ”*Max Weber and The Sociology of Culture*” (1992) Ralph Schroeder nimittää tämänkaltaista selittämistapaa ”filosofiseksi antropologiaksi” (*Philosophical Anthropology*) ja hän otsikoikin aihetta koskevan analyysinsä ”*World-historical Stages and Philosophical Anthropology*”. Schroederin mukaan Weber on luokitellut historian eri vaiheet *magiikan*, *uskonnon* ja *tieteen* ajanjaksoihin - mikä ei kuitenkaan tarkoita, että Weber olisi kategorioinut filosofian historiaa koskevat kehityskaudet näihin kolmeen eri vaiheeseen. Weberin luokittelu tarkoittaa Schroederin mielestä lähinnä sitä, että kukin näistä vaihteista on seurannut *kulttuurisena jatkumona* toistaan ja saanut omissa kulttuurisissa ja yhteisöllisissä todellisuudessa aikaan omanlaisia käyttäytymistä paitsi *yksilöllisellä* myös *koko yhteisön* tasolla. Näihin eri vaiheisiin liittyvät uskomukset, normatiiviset ohjeet ja säännöt, totenapitämismallit sekä normiauktorieetit ovat vaihdelleet ja saaneet yksilöissä aikaan erilaisia sosiaalisen roolin edellyttämiä *käyttäytymismalleja*, odotteita ja organisoituneita *elämisenkäytäntöjä*.<sup>281</sup>

Ernst Troeltsch oli perehtynyt niinikään erilaisiin lahkoihin ja niitä koskeviin kategoriointeihin kristillisten kirkkojen piirissä. Troeltschin tutkimukset ovat olleet urauurtavia uskonnollista käyttäytymistä ja kirkkoihin jakautumista koskevissa typologisoinneissa. Sellaiset käsitteet kuin universaali kirkko, lahko, ekklesia, luokkakirkko eli denominatio, varsinainen lahko ja kultti ovat Troeltschin luomia, tiettyihin kriteereihin perustuvia *analyyttisiä käsitelmäritelmiä*. Samaa argumentaatiotapaa on havaittavissa myös Weberin lahko- ja kirkkumuodostelmia koske-

---

<sup>280</sup> Ks. teoksesta ‘From Max Weber, Essays in Sociology’, ed. by Bryan s. Turner 1991, johdanto-osa ”Introduction: the Man and his Work”, erityisesti kappale I 'A Biographical View' s:t 3-31. Talcott Parsonsin esipuhe teokseen ”Max Weber: The Sociology of Religion” 1966, translated by Ephraim Fischhoff, s:t ix-xix. Ernst Troeltschia koskien ks. myös s:t 230-233.

<sup>281</sup> Schroeder 1992, 17-28, ks. erityisesti kappale ”World-historical Stages and Philosophical Anthropology”.

vissa teksteissä.<sup>282</sup> Näiden typologioiden perusteella Troeltsch on määritellyt kaksi toisistaan erottuvaa uskonnollista instituutiota ja sosiaalista ryhmää eli "kirkon" ja "lahkon". Siitä huolimatta, että kumpikin niistä on osa *universaalia* Kristuksen kirkkoa ja siten evankeliumin jatkumoa maailmassa, ne ovat syvimmältä olemukseltaan toisistaan poikkeavia. Vaikka '*kirkkoa*' edustava instituutio on perimmältä olemukseltaan jumalallinen ja pyhä, se sisältää lupauksen voittaa maailma jumalallisen voimansa avulla. *Instituutiona* kirkko perustaa voimansa jäseniensä luottamukseen ja uskoon tähän sisäiseen voimalähteeseen. Troeltschin pääteosten '*Systematic Science of Religion*' ja '*Philosophy of Religion*' mukaan uskonnollinen tietoisuus, josta hän käyttää nimitystä '*promotion of individuality*' on eräs syvimmistä inhimillisen tietoisuuden tasoista. Troeltsch katsoo Friedrich Schleiermacherin tavoin, että ihmisen *uskonnollinen tietoisuus* eli ihmissielun yhteys Jumalaan, saa aikaan paitsi yksilön henkilökohtaisessa elämässä, myös yhteisöllisellä tasolla *vakautta*. Uskonnolla on näin ollen myös tärkeä *sosiaalista integraatiota* aikaansaava funktio.<sup>283</sup>

Sekä Troeltschin että Weberin uskonnon sosiologisessa ajattelussa oli keskeistä havainto, että henkilökohtainen kilvoitus, askeesi ja palvelus ovat toissijaisessa asemassa - tärkeintä on, että tämä ylimaallisen vallan oikeuttama *objektiivinen organisaatio* saa toimittaa jumallista välittäjätehtäväänsä inhimillisen ja jumalallisen todellisuuden välillä. Objektiivisen kirkkokokonaisuuden institutionaalisen ja organisoidun ulkoisen järjestysmuodon sijaan '*lahkon*' perusaate rakentuu *vapaamuotoisen* yhteisöajattelun varaan eli lahkoon liitytään vapaaehtoisesti, ei syntymän kautta. *Yksilö* liittyy lahkoon henkilökohtaisen uskonnollisen kääntymyksen kautta ja lahkossa toimiminen on seurausta *henkilökohtaisesta sitoutumisesta* ja palveluksesta yhteisön hyväksi. *Yhteisöllisyys* ilmenee siten ennen kaikkea henkilökohtaisena osallisuutena yhteisön jäsenyyteen ja sen hengellisen tehtävän toteuttamiseen. Näitä ajatuksiaan Weber puolestaan toi esiin *Protestanttista etiikkaa* koskevassa kirjoituksessaan, jonka valmistuttua se julkaistiin ensin "*Frank-*

<sup>282</sup> Troeltschin vaikutuksesta Weberin uskonnon sosiologiseen ajatteluun ks. Friedrich Wilhelm Graf'in artikkeli "Friendship Between Experts: Notes on Weber and Troeltsch", kappale 15. teoksessa 'Max Weber and his Contemporaries', ed. by Wolfgang J. Mommsen and Jürgen Osterhammel, 1988, s:t 215–233. Hietaniemi 1987, 45–49 Weberin käsityksiä uskonnoista ja teodikean ongelmista sekä s:t 49–54 vertailevasta uskonnon sosiologiasta. Käsler 1988, 90–94 Troeltschin vaikutuksesta Weberin ajatteluun.

<sup>283</sup> Graf'in artikkeli "Friendship Between Experts: Notes on Weber and Troeltsch", kappale 15. teoksessa 'Max Weber and his Contemporaries', ed. by Wolfgang J. Mommsen and Jürgen Osterhammel, 1988, s:t 215–233. Graf toteaa s:lla 224–228, että uskonnollinen tietoisuus, josta käyttää nimitystä '*promotion of individuality*' on eräs syvimmistä inhimillisen tietoisuuden tasoista. S:lla 227 todetaan uskonnon integratiivisesta funktiosta: "Objective religion in particular - that is, the cultural institutions of religion (religious activity within the community, worship etc.) - furnishes a potential for social integration".

*furter Zeitungissa*” 1906. Teoksen vastaanotto oli kuitenkin ristiriitainen ja se alkoi saada voimakasta kritiikkiä osakseen. Moni kritisoi sitä näkemystä, että kalvinistisella uskonnollisuudella olisi ollut kapitalismin syntymekanismeihin niin suuri vaikutus kuin mitä Weber oli halunnut esittää. Weber vastasi näihin kriittisiin ajatuksiin keskustelupuheenvuoroissaan vuosina 1907, 1908 ja 1910.<sup>284</sup>

*Saksalaisella* kielialueella Jürgen Habermas jatkoi Weberin perintöä ja erityisesti 1970- ja 1980-luvuilla nousi yhdeksi vuosisatansa ansioituneimmaksi yhteiskuntatieteilijäksi. Habermas kehitti edelleen weberiläisiä ajattelutapoja ja toi tämän edustaman *historia- ja kulttuuriorientoituneen* yhteiskunnallisen toiminnan analysoinnin *modernin* yhteiskunnan tasolle. Rationalisaatioprosessi sekä sosiaalisia muutoksia heijastelevat evolutiiviset muutokset yhteisöjen *uskomusjärjestelmien* tasolla sekä *yksilöiden arvo- ja normiperustassa* ovat niitä keskeisiä selittämismalleja, jotka ovat tunnusomaisia myös Habermasin pyrkimyksille kehittää systemaattisia sosiaalisen toiminnan malleja. Myös Habermasin yhteisöjen historiallista kehittymistä ja niiden sisällä tapahtuneita muutoksia kuvaava eli ’sosiaalista evoluutiota’ koskeva selittämismalli on saanut voimakkaasti vaikutteita Weberin arvo-orientoituneesta historiakäsityksestä.<sup>285</sup>

<sup>284</sup> Turner 1991 ed. "Max Weber: Essays in Sociology" kappale XIII. 'Religious Rejections of the World and Their Directions' erityisesti s:t 323-330. Albrow 1990, 12–25 uskonnollisuuden vaikutuksista Weberin maailmankuvan muodostumiseen. Hietaniemi 1987, 38–41, 54–55: Hietaniemi toteaa huomautuksena Weberin uskonnonsosiologisista näkemyksistä, että kristinuskon vaikutuksista kapitalismin syntyyn on myöhemminkin esiintynyt eriäviä mielipiteitä; jo käsitteelle 'kapitalismi' on löydettävissä monia eri merkityksiä. Hietaniemi nimeää itse niistä seitsemän erilaista, esimerkkeinä taloudenpitoon, tarpeidentyydytykseen, voitontavoitteluun perustuvat erottelut - tai jaottelut irrationaaliseen ja rationaaliseen kapitalismiin, yritys- ja teollisuuskapitalismiin jne. Weber itse käytti nimikkeitä 'antiikin kapitalismi' ja 'moderni kapitalismi', joista viime mainittu oli hänen keskeisin tutkimuskohteensa. Ks. vielä Töttö 1991, 118–128: Töttö katsoo nimenomaan Talcott Parsonsin edustavan tulkintaa, jossa modernin kapitalismin synty selitetään yhdellä ainoalla tekijällä eli protestanttisella etiikalla.

<sup>285</sup> David Frisbyn artikkeli "The Ambiguity of Modernity: Georg Simmel and Max Weber" s:t 422-433 teoksessa 'Max Weber and his Contemporaries' ed. by Mommsen & Osterhammel 1988. Sivulla 428-9 Frisby viittaa Habermasin teokseen "Theory of Communicative Action 1981", jonka katsoo erityisesti sisältävän vaikutteita Weberin ajattelusta koskien modernia rationaalistumista ja sen seurauksia, mukaan luettuna kapitalisen järjestelmän synnyn. Hietaniemi 1987, 11–12 Habermasin kritiikistä Weberiä kohtaan: Habermas näkee, ettei tietynlaisen pelastususkonnon olemassaolo ole niin ainoa ja välttämätön edellytys moraalitietoisuuden ohjaaman etiikan (Prizipiengeleitete Ethik) syntymiselle kuin mitä Weber on katsonut. S:lla 23 Hietaniemi toteaa, että Habermas kritikoit myös Weberin rationaalistumiskäsitteistöä: Weberin mukaan teknisen järjen ylivalta ja kulttuurin intellektualisoituminen suorastaan tuhoavat julkisen moraalien ja siten riistävät yksilöiltä heidän moraalisen autonomiansa. Habermas puolestaan katsoo, että rationaalistumiskehitys on pikemminkin kommunikatiivisen toiminnan tasolla tapahtuvaa; post-traditionaaleissa kulttuureissa normien oikeellisuutta ja totuuskysymyksiä koskevat väitteet on aina mahdollista asettaa kysymyksenalaisiksi ja perusteltaviksi. Albrow 1990, 124-9. Albrow analysoi Weberin rationalisoitumiskäsityksiä, niin tieteen kuin tietoisuudenkin tasolla. Habermasiin liittyen Albrow toteaa (s. 125), että Habermasin ja ns.

*Amerikan* mantereelle ja muuhun englanninkieliseen maailmaan Weberin ajattelumallit siirtyivät lähinnä Talcott Parsonsin välityksellä. Parsons kehitteli edelleen paitsi Weberin, myös muiden sosiologiensa ja taloustieteilijöiden ajatuksia, erityisesti Emile Durkheimin, Bronislaw Malinowskin ja Vilfredo Pareton. Parsons tutustui Weberin uskonto- ja yhteiskuntatieteellisiin ajatuksiin sekä historiakäsitteisiin opiskellessaan Heidelbergin yliopistossa, jona aikana hän keskittyi koamaan Weberin ajatusten pohjalta omia teorioitaan *taloudellisen toiminnan* ja *yhteiskunnallis-sosiologisten* elementtien välisistä *vuorovaikutussuhteista*. Palattuaan Harvardin yliopiston opettajaksi Parsons jatkoi näitä kehittelyjään talouden ja sosiologian alalla ja liittyi jäseneksi Harvardin sosiologiseen yhdistykseen.<sup>286</sup>

### 5.1.2 *Yhteiskunnallinen todellisuus Weberin metafyyysis-uskonnollisena tutkimusskeemana*

Weberin historianäkemys oli saanut voimakkaasti vaikutteita Hegelin tavasta hahmottaa historiallisten tapahtumien kehityskulkua *dialektisena ja henkiloogisena* prosessina. Hegelin perusajatus oli ollut, että ”*historian henkeä*” kuvaava ’*Absoluuttinen aate*’ tulee olla historian tutkimuksen keskiössä ja sen varsinaisena tutkimuskohteena. Hegelin näkemyksen mukaan ’Hengen’ olemusta voidaan ymmärtää vain, jos sitä verrataan vastakohtaansa eli aineeseen. Kun ’aineen’ olemus on painavuus, on ’Hengen’ olemus sitä vastoin ’keveys’ eli aineettomuus – tätä Hegel kuvaa sanalla ’*vapaus*’. Teoksessaan ”*Philosophie der Geschichte*” Hegel esittää, että tämä ’Hengen vapaa Aate’ merkitsee samaa kuin ’Järki”. Al-brow katsoo *Weberin* omaksuneen *Hegelin ajattelusta* kaksi merkittävää näkökulmaa A) ensimmäinen on ’the idea of reason’ eli *järjen rationaalisuus*, mikä seikka yhdistää eurooppalaisen filosofian kreikkalaiseen antiikin ajatteluun, läpi keskiaikaisen katolisuuden, renessanssin, reformaation, valistuksen ja saksalaisen

---

Frankfurtin koulun ajattelutapoihin liittyvät modernia rationaalistumiskäsitteistöä koskevat ajatukset olivat pitkälti heijastuksia Weberin tietoisuutta koskevista ajattelutavoista.

<sup>286</sup> Charles Camic'in johdatus teokseen "Talcott Parsons: The Early Essays," edited and with Introduction by Charles Camic 1991, siitä sivut ix-lxix. Camic toteaa Parsonsin tutustuneen mm. Malinowskiin, Paretoon ja Alfred Marshall'iin tullessaan Harvardin yliopiston taloustieteen laitokselle v:ien 1927/28 aikoihin. Sanotussa laitoksessa oli myös sosiologian osasto, ja Parsons osallistui 'Department of Social Ethics' opetukseen sekä moniin sosiologiaa käsitteleviin luentoihin ja kursseihin. Lukes 1973, "Emile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study". Ks. s. 400, jossa Lukes toteaa Parsonsin olevan Amerikan mantereella yksi merkittävimmistä Durkheimin ajattelutavan omaksuneista sosiologeista. Ks. vielä Camic mt. s:t xxviii-xxx: Harvardin vuosina Parsons osallistui myös 'Encyclopaedia of the Social Sciences' toimittamiseen vuosien 1930–34 välillä kirjoittamalla siihen artikkeleita koskien mm. John Calvinia (chapter 3). Parsons oli saanut institutionalistiseen ajattelutapaansa suoria vaikutteita Max Weberin protestanttista etiikkaa koskevista kirjoituksista. Camic toteaa näiden Parsonsin kirjoitusten olleen suoraa jatkumoa Weberin sanotun teoksen ajatuksille.

idealismiin - aina 1900-luvun tieteelliseen rationalismiin saakka. B) Toinen näkökulma liittyy *kantilaiseen idealismiin* ja sellaisiin käsitteisiin kuin 'duty, integrity, single-mindedness, self-control as personal standards in themselves'. Mutta vielä selkeimmin Hegelin ajattelussa ilmeni näiden ominaisuuksien *yhdistäminen sosiiaaliseen elämään*, sellaisiin alueisiin kuin politiikka, uskonto ja taide. Maailma ilmeni Hegelille ideoiden ilmentymänä 'the realm of ideas', mikä vastasi myös Weberin ajattelutapaa.<sup>287</sup>

*Historiaan* sisältyvät ajalliset tapahtumat, vaikka ovatkin näkymättömän 'Hengen' perimmältään aikaansaamia, liittyvät dialektisesti kuitenkin näkyvän maailman loogis-rationaaliin prosesseihin. Näin ollen *maailmanhistoria* on edennyt kategorioiden kautta puhtaasta olemisesta Kiinassa - josta Hegel ei tiennyt muuta kuin sen, että sellainen maa vain oli olemassa - kohti 'Absoluuttista Aatetta' edustavaa yhteiskunnallista todellisuutta, jollaista Hegelille edusti ennen kaikkea Preussin valtio. Tätä 'Absoluuttista Aatetta', johon kaikki looginen päättely viime kädessä tyhjentyy, edusti Hegelin mukaan viimekädessä Jumala. Teoksessaan "*Phänomenologie des Geistes*", jonka Hegel julkaisi toimiessaan Weberin tavoin professorina Heidelbergin yliopistossa vuosina 1816–1818, Hegel määritteli tarkemmin tämän käsitteen sisällön. 'Absoluuttinen Aate' kuvasi 'Kokonaisuutta' kaikessa kompleksisuudessaan ja sillä oli nimenomaan 'henkinen' sisältö. Tässä ajattelussa Hegel tukeutui Aristoteleen näkemykseen 'kaikkeuden ikuisesta alkuperästä', jota edustaa 'Jumala' – näin ollen Hegel hylkäsi Spinozan aineellista ja rationaalista ajattelutapaa edustavan kaikkeuden ja olevaisuuden selittämismallin. Aristoteleelta myös Weber omaksui sellaiset *poliittista ja yhteiskuntafilosofiaa* koskevat ajatuksensa, joiden mukaan paitsi yksilön oman elämän, myös poliittisen ja yhteisöllisen toiminnan tulee heijastaa *normeja ja arvoja*, jotka edustavat 'hyvyyttä' ja saavat aikaan 'onnellisuutta' yksilöllisellä ja yhteisöllisellä tasolla.<sup>288</sup>

<sup>287</sup> Albrow 1990 tekee vertauksia Weberin ajattelun suhteesta Hegeliin, s:t 109–114. Hegelin sanoin: "...sillä on tosi, ikuinen ja vapaa, absoluuttisesti 'voimallinen' olemus, joka ilmaisee itsensä maailmassa ja historian kehityksessä. Maailmanhistoria on seurausta tästä 'Järjen' ja 'Hengen vapaan, absoluuttisen Aatteen' kehityskulusta. Ajalliset ja historialliset tapahtumainkulut merkitsevät prosessia, jossa vähemmän täydellisistä elämisenmuodoista edetään kohti yhä eettisesti ja loogisesti kehittyneempiä ja täydellisempiä muotoja. Turner 1991, 61–65 kappale III.4. 'the Sociology of Ideas and Interests', erityisesti s:lla 61 esitettyä, jonka mukaan Hegelin käsitys ideoiden merkityksestä näkyy Weberin teoksen 'Protestant Ethic' kuvauksissa osana kapitalismin syntytaustaa.

<sup>288</sup> Turner 1991, 65–69 kuvaa erilaisia kapitalismin lajeja Weberin määrittelemänä sekä tämän ajattelun suhdetta Hegelin ajatteluun. Weber torjuu Turnerin mukaan Hegelin käsitykset kansanhengestä ('national character' - 'folk spirit') ja pitää niiden sijasta tärkeänä kulttuurisiin tekijöihin liittyviä määrittelysisältöjä. Ks. myös mt. s:t 141–3, Weberin ajattelun suhteesta Platonin, Sokrateen ja Aristoteleen filosofiaan, joista oli opittavissa käsitteiden kauneus, hyvyys,

Kuten aiemmin on todettu, myös Talcott Parsons oli saanut ajatteluunsa vaikutteita Hegeliltä, jolta oli omaksunut juuri *historia-orientoituneen* lähestymistavan sosiaaliseen ja yhteiskunnalliseen muutoskehitykseen. Siinä missä historian kulku merkitsi Hegelille perimmäistä syytä ja kulminoitui lopulta *vapauteen* eli ihmiskunnan täydellistyneeseen tietoisuuteen itsestään, se merkitsi Parsonsille *sosiaalista evoluutiota* ('*social evolution*') ja sen päätepisteenä modernia, oikeastaan postmodernia ('*actually, postmodern*') yhteiskuntaa. Parsonsin ajattelu noudatti Weberin ajattelumalleja siis myös tätä taustaa vasten, sillä molemmille oli keskeistä käsitys yhteiskunnallisesta toiminnasta prosessina, jossa vaikuttavat *samanaikaisesti* paitsi *teknis-rationaaliset*, myös *sosio-kulttuuriset elementit*. Molemmille oli lisäksi yhteistä kiinnittää huomiota yhteisössä vallitseviin *arvostuksellisiin* ja numineettisiin eli *uskonnollisperäisiin* elementteihin sosio-kulttuurisina tulkintamalleina ja elämäkäytäntöjen muokkaajina.<sup>289</sup>

Weberin näkökulma yhteiskuntien kehittymiseen on siten hänelle tyypilliseen tapaan *kulttuurihistoriallinen*: hän on pyrkinyt analysoimaan niitä tekijöitä, jotka ovat vaikuttaneet erilaisten kulttuurien syntyyn ja kehittymiseen omiksi erityislaaduksien – mutta aivan erityisesti niitä tekijöitä, jotka ovat olleet vaikuttamassa *länsimaisten yhteiskuntien* kehittymiseen. Weber on tarkastellut näitä tekijöitä *vertailevan historiallisen tutkimuksen* perspektiivistä ja kiinnittänyt huomiota erityisesti niihin uskonnollisiin ja arvofunktionaalisiin elementteihin, jotka ovat olleet muokkaamassa länsimaisten yksilöiden ja yhteisöjen elämäkäytäntöjä – ja sitä kautta heijastaneet vaikutuksensa koko länsimaisen kulttuurin kehittymiseen. Weberin tutkimuksellinen päähuomio kohdistui erityisesti niihin länsimaista kapitalistista taloudellista järjestelmää luonnehtiviin faktumeihin, joiden taustalta

---

sielu, rohkeus yms. merkitys. Ja niiden kautta löytyvä käsitys oikeasta tavasta elää, paitsi yksilönä, myös yhteisön jäsenenä. "And this, in turn, seemed to open the way for knowing and for teaching how to act rightly in life and, above all, how to act as a citizen of the state."

<sup>289</sup> Albrow 1990, 126-9: ns. Frankfurtin koulun ajattelusta. Sanderson 1990, 126-7 Habermasiin liittyen ja s:t 124-6, Parsonsiin liittyen ks. kappale 'Talcott Parsons: The American Hegel'. Ks. Parsonsiin liittyen edellä kappale 4.3.1. soveltuvien osin. Jukka Gronowin artikkeli 'Länsimainen rationaalistumisprosessi ja modernin länsimaisen kulttuurin irrationaalisuus' teoksessa: 'Aiheita Weberistä', toim. Tapani Hietaniemi 1987, s:t 9-33. S:lla 28-33 Gronow tuo esiin Habermasin käsityksiä moraalien ja oikeuden välisestä suhteesta; Habermas kritikoitua Weberin valistuksen kritiikkiä. Siinä, missä Weber katsoo modernin kulttuurin jakaantuvan keskenään kilpaileviin ja toisiaan vastaan kamppaileviin arvosfääreihin, siinä Habermas näkee, että nimenomaan ns. kommunikatiivinen rationaalisuus takaa näiden sfäärien välillä vallitsevan yhtenäisyyden. Ks. mt. s:t 37-61 Tapani Hietaniemen artikkeli "Uskonto maailmanhistoriallisen rationalisoitumisprosessin kättilönä. Weberin uskonnonhistorian ajankohtaisuudesta" s:t 37-61. Siitä erityisesti s:t 37-44 rationaalisuudesta ylipäätään ja erityisesti modernista länsimaisesta rationaalisuudesta. Myös Habermas sitoutuu näkemykseen Weberin empiirisistä lähtökohdista eli kapitalistisesta talousetiikasta.



on ollut mahdollista löytää tietyntyyppistä uskonnollista ja vakaumukseen perustuvaa argumentaatiota.<sup>290</sup>

Weberin pyrkimys oli luoda länsimaista *materialistista maailmankuvaa* hallitsevan yksipuolisen ja mekaanisen selitysstrategian vastapainoksi *moniulotteisempi* ja *luotettavampi* selittämismalli. Tähän laaja-alaiseen ja koko inhimillistä elämää sekä yhteisöllistä todellisuutta luonnehtivaan selittämismalliin on Weberin näemyksen mukaan väistämättä kuuluttava myös *uskonnollinen argumentaatio*. Uskontoihin sisältyvillä kulttuurisilla, moraalilla ja eettisillä arvoilla oli hänen mielestään kaikissa kulttuureissa ollut *ratkaisevan tärkeä funktio* erilaisten sosiaalisten ryhmien, yhteisöjen, yhteiskuntien sekä koko sosio-kulttuuristen todellisuuden muovautumiseen kautta historian – ja kautta koko maapallon.<sup>291</sup> Elämänsä viimeiset elinvuodet Weber paneutui kokonaisvaltaisesti tutkimaan uskonnon ja yhteisöllisen toiminnan välisiä *vuorovaikutussuhteita*. Weber kiinnitti huomionsa paitsi suurimpien maailmanuskontojen sosiaalista todellisuutta muovaavaan merkitykseen, erityisesti *kristinuskon* piirissä vaikuttaneisiin lahkemuodostelmiin, varsinkin *puhdasoppisuutta* edustavaan protestantismin suuntaukseen. Nämä kristinuskoa käsittelevät teoreettiset mallinsa Weber esitteli artikkelissaan ”*Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki*”, joka oli julkaistu ensimmäisessä osassa osana kokoomateosta ”*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*” I-III.<sup>292</sup>

<sup>290</sup> Weber 1966 (1922), 207–223. Teoksessa ”The Sociology of Religion”, alkuperäisteos ”Religionssoziologie” vuodelta 1922, translated Ephraim Fischhoff. Kappaleessa XIII, s:t 207–223, ’Religious Ethics, the World Order, and Culture’ Weber käsittelee uskonnollista etiikkaa, maailmanjärjestystä ja kulttuuria. Weber tuo esiin eettisen uskonnollisuuden ja taloudellisen rationalisuuden välistä jännitteisyyttä, mutta myös niitä tekijöitä, joita uskonnollisuuden varaan rakentuva eettinen asennoituminen pitää sisällään. Kappaleessa XV Weber käsittelee sanottua teemaa juutalais-kristillisen uskonnollisuuden näkökulmasta (’Judaism, Christianity, and the Socio-Economic Order’), s:t 246–262 ja kappaleessa XVI muiden maailmanuskontojen suhdetta sosio-taloudelliseen järjestelmään (’The Attitude of the Other World Religions to the Social and Economic Order’) s:t 262–275.

<sup>291</sup> Ks. mt. s:t ix–xvii, Ephraim Fischhoff’in esipuhe sanottuun teokseen sekä Talcott Parsonsin johdatus (’Introduction’) s:t xix–lxvii. Siitä erityisesti s:t xxvii–xxxiii välikappale otsikolla ’Religion and the Problem of Social Evolution’.

<sup>292</sup> Weber 1989, 36–37, ks. Weberin suunnitelma sanotun teoksen sisällöksi ja sen toteutus, Wolfgang Schluchterin (1984) mukaan on esitelty Tapani Hietanimen suomennoksessa sivuilla 36–37 seuraavasti: Kaavio 2. ’Max Weber: ”Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie” (1919). Suunnitelma ja toteutus jakaantuu neljään osaan, jotka on otsikoitu ja jaoteltu työstämis- ja korjailuvuosilukujen mukaisesti. I OSA: Ensimmäiseksi huomautuksia ’Vorbemerkung’ 1920 ja sen jälkeen: Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus 1904/5, uudelleentyöstetty 1920 (eri versioita 1915–1920 välillä) Die Protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus; III. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen Einleitung 1906 (2 versiota) 1920 Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen 1915, työstetty 1920, joka sisältää alajaksot: I. Konfuzianismus und Taonismus 1915, työstetty 1920 ja II. Hinduismus und Buddhismus 1916–7, korjailtu 1920. Näiden väliin sijoittuu Zwischenbetrachtung 1915, työstetty 1920. II OSA. Allgemeine Grundlagen der okzidentalen Sonderentwicklung 25.10.1919 ilmoitettu

Koska Weberin tutkimuksellinen lähtökohta oli *individualistinen*, yksilöpersoonan käyttäytymistä analysoiva, rakentui myös 'Protestanttista etiikkaa' luotaava tutkimus tälle lähtökohdalle. Erityisesti 'kutsumusta' ja 'velvollisuutta' koskevat käsitteet nousivat tutkimukselliseen keskiöön - olihan Weber jo byrokraattisia hallintomalleja tutkiessaan määritellyt sellaisen käsitteen kuin 'karisma' kuvaamaan yksilöllistä asennetta työn tekemiseen ja itsensä ilmaisemiseen byrokraattisessa organisaatiossa. Työnteon Weber näki Lutherin tavoin Jumalan ihmiselle antamaksi velvollisuudeksi ja nämä työhön liittyvät *maalliset velvollisuudet* tuli täyttää samalla tunnollisuudella kuin pyhät, *sakraaliset velvollisuudet*. Juuri Lutherilta Weber oli omaksunut näkemyksen myös maallisten tehtävien ja *maallisen yhteisöllisen elämän* merkityksestä osana Jumalan luomisjärjestystä ja hyvää tautoa ihmiskuntaa kohtaan. *Kutsumus-käsitettä* ei ennen Lutheria ollut olemassa maallisen elämänpiirin puitteissa minkään kirkkokunnan edustamassa ajattelussa – katolinen teologia ei sellaista tuntenut, eikä tunnettu liioin sitä varhaisemmassa kirkollisessa traditiiossaan. Weber toteaa Protestanttista etiikkaa koskevan teoksensa s:lla 65:

"Käsitteessä 'ammatti', 'kutsumus' ilmenee siis tuo kaikkien protestanttisten kirkkokuntien keskeinen opinkappale, joka hylkää katolisen kristillisen siveellisyyskäskyjen erottelun 'preceptaan' ja 'consiliaan'. Se ei näe Jumalalle otollisen elämän ainoana keinona täydellisen siveyden saavuttamista munkkimaisella askeesilla. Keinona tunnetaan yksinomaan maallisten velvollisuuksien täyttäminen sellaisina kuin yksilön asema elämässä ne hänelle asettaa. Siksi juuri niistä tulee hänen "ammattinsa", hänen "kutsumuksensa". (Weber 1980, 65)<sup>293</sup>

---

"Archiv" 44 1 (1917) s. 52 das antike Judentum 1917–20, korjailtu 1920. die Pharisäer GARS III esipuhe. III OSA ja IV OSA: Das talmudische Judentum - Das Urchristentum - Das orientalische Christentum - Der Islam - Das Christentum des Okzidents: nämä osat olivat Weberin suunnitelmissa, mutta eivät sitten kuitenkaan toteutuneet. Samoin oli asianlaita II OSA:n suhteen, josta toteutui lopulta vain antiikin juutalaisuutta ja fariseuksia koskevat osuudet. Ks. Weber 1985, 162–170: Weber analysoi juutalaisuuteen nojautuvan rationalismin ja puritaanisen asketismin välistä suhdetta, juutalaisuuteen sisältyvää lakiuskontoa ja taloudellista menestystä, mutta myös apostoli Paavalin merkitystä juutalaisesta ajattelutavasta vapautumiseen ja Kristuksen persoonaan liittyvän kristillisyyden omaksumiseen. Tapahtuma johti lopulta kristinuskon leviämiseen myös pakanamaailmaan. Vrt. Dirk Käslerin artikkeli 'Max Weber' s:t 40–178 teoksessa "Klassiker des Soziologischen Denkens" 1978, hrsg. von Dirk Käsler. Kappaleessa I 'Biographie' Käsler kuvaa myös Weberin henkilökohtaista uskonnollista kehitystä, joka alun lähes välinpitämättömästä suhtautumisesta muuttui, pitkälti äidin ja puolison vaikutuksesta, elämän loppupuolella henkilökohtaiseksi uskonnollisuudeksi. Ks. myös Wells 1970, 265–285.

<sup>293</sup> "From Max Weber: Essays in Sociology", translated, edited, and with Introduction H.H. Gert and C. Wright Mills, 1991, Osa II 'Constructing an empirical Social Science'. Weberin tieteen tekemistä koskevien metodisten lähtökotien ja havaintojen osalta erityisesti kappale 6. 'The Scholarly and Polemical Context' s:t 97–114. Weber 1980, 57–67, Weber käsittelee Lutherin käsityksiä kutsumustyöstä, jonka Luther formuloi lähinnä ensimmäisinä 10 vuotena uskon-

Weber *määritteli uskonnon* toisin kuin vanhakantaisissa kulttuureissa esiintyvän magia-käsitteen: *maaginen* ajattelu juontaa juurensa yksioikoiseen ja yksiulotteiseen maailmankuvaan, jota hallitsevat erilaiset henki- ja jumalolennot. Näihin olentoihin on mahdollista vaikuttaa ja saada ne toimimaan tietyllä, taianomaisiin rituaaleihin tai maagisiin taikamenoihin perustuvalla tavalla. Rationalisoitumis- ja intellektualisoitumiskehityksen myötä tästä ”*Zauber*” eli taika-käsitteistöstä on Weberin näkemyksen mukaan vähitellen alettu luopua – ”*Entzauberung*” eli taian katoaminen on siitä näkyvä osoitus. Toisin kuin magiikan sisältämä jumalien ja henkiolentojen manipulointi ja pakottaminen taikakeinoin, uskonto merkitsee asenteellisella tasolla Jumalan palvelemista ja Hänen tahdolleen kuuliaisena olemista. *Uskonnollinen* maailmankuva pitää sisällään sekä a) *tämänpuoleisen* näkyvän maailman että b) sen takana olevan *tuonpuoleisen* eli näkymättömän maailman (*Hinterwelt*). Tämä näkymätön maailma on juuri se ulottuvuus, johon uskonnollinen toiminta kiinnittyy – se määrittelee myös sen argumentaation, miten *näkyvän maailman todellisuutta* on arvioitava ja ymmärrettävä.<sup>294</sup>

Weber jakoi erilaiset uskonnolliset suhtautumistavat näihin kahteen peruskategoriaan eli 1) magiaan ja 2) uskontoihin:

1) *Magiaan* lukeutuvat suhtautumistavat: a) kuten konfutselaisuus ja taolaisuus sekä b) aasialaiset ’pelastususkonnot’ kuten hindulaisuus ja buddhalaisuus.

2) *Uskontoihin* kuuluvia suhtautumistapoja ovat toisaalta a) aasialaiset ’poliittiset uskonnot’ sekä lähi-idän ja länsimaiden ’poliittiset uskonnot’ kuten islam

---

puhdistuksen alusta lukien. Aluksi myös Lutherin käsitys maallisesta työstä noudatti Tuomas Akvinolaisen käsitystä lihallisuuteen kuuluvana, tosin Jumalan sallimana toimintana. Lutherilla tämä siveellisesti sinänsä yhdentekevä maallisen työn merkitys kuitenkin alkoi kasvaa *'sola fide'* -ajattelun myötä, jolloin maallinen kutsumustyö alkoi näyttäytyä lähinnä lähimmäisenrakkauden ulkoisena ilmauksena. Talcott Parsonsin artikkeli 'Revisiting the Classics throughout a Long Career' s:t 183–193 teoksessa: "The Future of the Sociological Classics", ed. by Buford Rhea, 1981 Parsons kuvaa vierailuaan Heidelbergin yliopistossa ja tutustumistaan Weberin 'Protestanttinen etiikka' -teokseen, jonka päätti kääntää englanniksi, sillä kirjalla oli niin voimakas vaikutus hänen ajatteluunsa.

<sup>294</sup> Weber 1966 (1922): Weber tekee selkoa erilaisista pelastuskäsityksistä kappaleessa X, s:t 151–166, koskien mm. maagisia ja ritualistisia uskontoja, s:t 166–184. Kappaleessa XI Weber tuo esiin askeesiin ja mystiikkaan perustuvien uskontojen sekä pelastususkontojen suhtautumisesta maailmasta-pakenemiseen ja sisäiseen askeettiseen elämäntapaan. Ks. myös Weber 1989, 101–131 Jukka Gronowin artikkeli ”Länsimainen rationaalistumisprosessi ja modernin länsimaisen kulttuurin irrationaalisuus” s:t 9–37, teoksessa ’Aiheita Weberistä’ 1987, toim. Tapani Hietaniemi. Tapani Hietaniemi on kuvaillut tätä länsimaista rationalisoitumiskehitystä seuraavasti: Länsimainen rationalisoituminen sulkee pois kaikki substantiaaliset päämäärät ja se on pelkkä yleistetty välineistö. Caritas ja moderni rationaalisuus suhtautuvat toisiinsa kuin tuli ja vesi”.

sekä b) lähi-idän ja länsimaiden 'pelastususkonnot' kuten kristinusko, erityisesti protestanttinen askeettisuus.<sup>295</sup>

Kaikkien maailmanuskontojen *arvo-orientaatiolle* on tunnusomaista, että niiden keskuudessa on syntynyt ja vaikuttanut tiettyjä *karismaattiseksi* luokiteltavia persoonallisuuksia – toisin sanoen henkilöitä, joiden vaikutusvalta perustuu johonkin arkipäiväisen todellisuuden ylittävään ominaisuuteen. Tämä karismaattisuuden käsite on merkinnyt Weberille maailmanhistoriassa ja kulttuurisessa kehityksessä voimaa, jolle hän on antanut lähes *vallankumouksellisen* merkityksen. Toinen merkittävä piirre Weberin uskonnonhistoriallisessa ja kulttuuriorientoituneessa historiakäsitteistössä on merkitys, jonka hän antaa niille *ihmisryhmille*, jotka toimivat tiettyjen uskonnollisten eetosten kantajina ja siirtäjinä. Tämänsuuntaiset *ryhmäsosiologiset selitykset* tarkoittavat, että yhteisöissä vallitsevien perhe- ja sukulaisuussuhteisiin perustuvien muodostelmien, samoin kuin laajempien sosiaalisten ryhmien sisällä vallitsevien muodostelmien taustalta on löydettävissä tietyn tyyppistä vakaumukseen ja uskonnolliseen perinteeseen nojaavaa käyttäytymistä. Tietyt yhteiskuntaryhmät ja sosiaaliset tasot voivat toimia näiden uskonnollisten arvofäärien *pääkantajina*, kun taas toiset ryhmätasot voivat toimia enemmän *seuraajien ja vastaanottajien* roolissa.<sup>296</sup>

Weberille olennaista tässä uskonnollisessa argumentaatiossa oli analysoida nimenomaan niitä yksittäisiä uskonnollisia *ryhmämuodostelmia*, jotka on luokiteltavissa selvästi näiden *uskonnollisten arvojen* ja *elämäkäytäntöjen pääkantajiksi*. Se, miten yksittäisissä uskonnollisissa ryhmissä tapahtuva rationalisoituminen etenee ja miten uskonnollinen vakaumus sekä siihen liittyvä *arvopohja* säilyttävät

---

<sup>295</sup> Weber 1989, kappaleessa III konfutselaisuuden ja puritaanisen uskonnollisuuden välistä vertailua, s:t 101–131 ja kappaleessa IV Weber käy läpi erilaisia maailmanhylkäämisen asteita ja suuntia, s:t 131–173. Ks. myös Tapani Hietaniemen artikkeli ”Uskonto maailmanhistoriallisen rationaalistumisen kätilönä. Weberin uskonnonhistorian ajankohtaisuudesta”, s:t 37–59 teoksessa: ’Aiheita Max Weberistä’ 1987, toim. Tapani Hietaniemi. Erityisesti kappaleessa otsikolla ’Vertaileva uskonnon sosiologia’ s:t 49–54 Hietaniemi tuo esiin näitä Weberin uskonnon-sosiologisia näkemyksiä koskien vertailevia havaintoja kristinuskon ja muiden maailmanuskontojen välillä, kuten konfutselaisuuden Kiinassa ja hindulaisuuden ja buddhalaisuuden Intiassa.

<sup>296</sup> Weber 1985 (1922) Teoksessaan ”Wirtschaft und Gesellschaft”, jonka Uskonnon sosiologiaa koskevassa II osassa, kappaleessa V. ja sen alakappaleessa 7. s:t 59–68 Weber tuo esiin mm. käsityksiään eri yhteiskuntaluokkien suhtautumisesta uskontoon, kuten talonpoikien, aatelisten sekä porvarissäätyyn kuuluvien. Myös käsitteestä ’porvarillinen uskonnollisuus’ sekä sen heijastussuhteita taloudelliseen toimeliaisuuteen, eräänlaiseen uskonnollis-eettiseen rationalismiin. Weber 1980 luvusta II ’Askeettisen protestanttisuuden ammattietiikka’ ja sen alakappale 5. ’Askeettisuus ja kapitalismin henki’ s:t 114–136. Ks. myös Raimo Blomin artikkeli ”Weber, luokat ja toimintateoria” s:t 127–146 teoksessa ’Aiheita Weberistä’ 1987, toim. Tapani Hietaniemi.

luonteensa näiden ryhmien sisällä, oli yksi Weberin keskeisin tutkimuskeema. Weberin tutkimuksellinen mielenkiinto ei kohdistunut ainoastaan tiettyihin a) *karismaattisiin* persoonallisuuksiin, eikä edes mainittuihin b) *uskonnollisiin eliittiryhmiin* eli pääkannattajiin, vaan myös c) koko siihen *suureen ihmisjoukkoon*, joiden keskuudessa nämä arvostukselliset ja vakaumukseen perustuvat elämäntäytännöt ovat saaneet jalansijaa.<sup>297</sup>

Sellaiset uskonnot, jotka ovat kyenneet *muuttamaan*, ei vain jonkin pienen ja yksittäisen ryhmämuodostelman elämäntäytäntöjä, vaan *laajempien* ihmisryhmien ja joukkomuodostelmien arkitodellisuutta, ovat Weberin mukaan jättäneet *pysyvän jälkensä ihmiskunnan historiaan*. Tällaisilla uskonnoilla on ollut etuoikeus toimia suorastaan maailmanhistorian *suunnannäyttäjinä* – erityisesti *suuret pelastususkonnot* ovat toimineet tässä roolissa kautta historian. Länsimaissa juuri *kristinusko* suurimpana pelastususkontona on omannut sellaisen dynaamisen voiman, joka on kyennyt muokkaamaan ja muuntamaan koko länsieurooppalaista yhteiskunnallista, kulttuurista ja sosiaalista todellisuutta läpi vuosisatojen. Weberin päähuomio oli kiinnittynyt erityisesti niihin sekä yksilöllisiä että yhteisöllisiä elämäntäytäntöjä muokkaaviin voimiin, joita on ollut havaittavissa *protestanttista puritanismia* edustavan uskonnollisuuden piirissä.<sup>298</sup>

### 5.1.3 Uskonto- ja kulttuuriorientoitunut historiallinen selittämismalli

Weberin tarkoituksena oli ulottaa näiden kristinuskoon sisältyvien ajattelumallien ja uskontoon sisältyvien arvostuksellisten ja eettisten elementtien tutkimusta kos-

<sup>297</sup> Weber 1980 luvussa II 'Askeettisen protestanttisuuden ammattietiikka' Weber kuvailee erilaisen uskonnollisten ryhmämuodostelmien ammattietiikkaa: A. Kalvinilaisuus s:t 70-94; B. Pietismi s:t 94-102; C. Metodismi s:t 102-106 ja D. Kastajaliikkeen lahkot s:t 106-114.

Weber 1985 (1922) Teoksessa "Wirtschaft und Gesellschaft" uskonnon sosiologiaa käsittelevä kappale V ja siitä alakappale 11, s:t 135–156, jossa Weber tuo esiin käsityksiään uskontoetiikan suhteesta 'maailmaan' eli sen ilmenemiseen mm. koronottamiseen, taloudelliseen rationalismiin, politiikkaan, ammatilliseen kutsumukseen, taiteeseen. Weber 1966 (1922), ja siitä Talcott Parsonsin esipuhe sanottuun teokseen "The Sociology of Religion" s.t xix-lxvii. Siitä erityisesti alakappale otsikolla 'Religion and Social Status' s.t xxxviii-xlv. Ks. myös Jukka Gronow'in artikkeli 'Länsimainen rationaalistumisprosessi ja modernin länsimaisen kulttuurin irrationaalisuus' s:t 9-37 teoksessa "Aiheita Weberistä" 1987, toim. Tapani Hietaniemi.

<sup>298</sup> Weber 1980, 106–111; Weber 1985, 135–156; Käsler 1988, 74–94: Kappaleessa 4 'The sociology of religion' Käsler tuo esiin länsimaiseen protestanttisuuteen sisältyviä kulttuurisia tekijöitä, joilla on ollut merkittävä osuus Weberin 'Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki' -teoksesta ilmeneviin käsityksiin ja erityisesti länsimaisen kulttuurin erityislaatuisuuteen tästä näkökulmasta. Käsler käy läpi myös Weberin ajatuksia muiden maailmanuskontojen talousetiikasta. Ks. myös Albrow 1990, 271–286 yhteenveto-osa, jossa Albrow analysoi Max Weberin ajattelun vaikutuksia modernin sosiologisen ajattelutavan ja tutkimuksen syntymiseen. Ks. kappale 'From Social Theory to Sociology'.

kemaan paitsi kristinuskon historiaa, *koko yhteiskunnallista* toimintaprosessia. Kun Ernst Troeltsch oli kuitenkin jo aloittanut tämänkaltaisen työn julkaisemalla laajan ”*Soziallehren der Christlichen Kirchen*”, Weber luopui tehtävästä. Troeltschin perusajatus oli, että kristinuskoa tulee tarkastella *historia-immanenttisesti* eli osana uskonto- ja kulttuurihistoriallista todellisuutta. Metodisesti Troeltsch teki selkeän *eron historia- ja ihmistieteiden sekä luonnontieteiden* välillä katsoen, etteivät luonnontieteissä vallitsevat kausaliteetit voi toimia historiallisten kehityskulkujen selittämäväliseinä. Historiassa vaikuttavat lainalaisuudet ja kausaliteetit liittyvät pikemmin sellaisiin *tulkinta- ja motivaatiotaustoihin*, joilla historiallisia ilmiöitä on mahdollista selittää. Erityisesti psykologiset motivaatiomallit sekä käyttäytymistä ohjailevat *ihmistieteelliset selitysmallit* voivat toimia historian tapahtumien selittäjinä, eivät mitkään yleiset kausaliteettilait. *Historiaan* liittyvät tapahtumat ovat Troeltschin näkemyksen mukaan paitsi yksilöllisiä myös konkreettisia ja siinä mielessä toistumattomia, ainutkertaisia.<sup>299</sup>

Troeltsch jakoi *historiatutkimuksen* kolmeen pääkategoriaan, joiden avulla hän luonnehti siinä sovellettavia keskeisiä periaatteita:

a) *Kriittisyysperiaate*, jonka mukaan jokainen historian tapahtuma on asetettava kriittiseen valoon. Kunkin historiaa selittävän teoreettisen mallin tulee olla avoin sekä kriittiselle arvioinnille että korjaamisen mahdollisuudelle. Tulokset eivät tästä syystä voi olla luonnontieteellisten teorioiden tapaan täsmällisiä ja numeerisesti mitattavia, vaan niissä säilyy todennäköisyyden luonne.

b) *Analogiaperiaatteen* mukaan menneisyyden tapahtumat ovat analogisia nykyisydessä esiintyvälle tapahtumille ja niiden avulla myös selitettävissä.

c) *Korrelaatioperiaate*, jonka mukaan eri aikakausina esiintyvät historialliset tapahtumat liittyvät tavalla tai toisella toisiinsa. Historiallisten tapahtumien välillä on löydettävissä *kausaalista jatkuvuutta* eli eri aikakausien tapahtumat voidaan

---

<sup>299</sup> Albrow 1990, 13–28, kappaleesta 'Religious Faith in An Intellectual's World' erityisesti Weberin henkilökohtaisesta uskonnollisuudesta ja ystävydestä Ernst Troeltschiin. Sekä kantilainen että protestanttinen eettinen ajattelu muokkasivat Weberin persoonaa, joka oli saanut uskonnollisia vaikutteita erityisesti puolisoltaan Marianne Weberiltä. Turner 1991, 324-6: Troeltschin näkemyksistä yli-inhimillistä ulottuvuutta edustavan Jumalan ja Luojan sekä yksilöiden uskonnollisen eettisen asennoitumisen välillä. Pelastuksen näkökulmasta yksilön harjoittamalla jopa mystiikkaan saakka askeettisella elämäntavalla on Troeltschin ajattelussa absoluuttinen merkitys. Weber kuitenkin korosti, että kristinuskoon sisältyvä käsitys kolminaisuudesta sisältää jumala-kuvan, joka ei näyttyä yhtä absoluuttina ja yli-inhimillisenä kuin millaisena se juutalaisuudessa ja vaikkapa islamissa esiintyy. Ks. vielä mt. s:t 10–11 Weberin läheisestä ystävydestä uskonnollismieliseen Troeltschiin, joka merkitsi Weberille paitsi kaikkein syvintä ystävyyttä, myös älyllistä kumppanuutta - Troeltschin sanotaan myös asuneen osan aikaa Weberin taloudessa.

liittää toisiinsa yhdeksi kausaaliketjuksi. Korrelaatioperiaatteen mukaan mikään historiallinen aikakausi tai tapahtuma ei ole itsessään lopullinen tai muista aikakausista kokonaan erillinen. Kaikkien aikakausien tapahtumilla on *heijastusvaikutuksia* niiden jälkeen seuraaviin aikakausiin. Näin ollen myös *kristinuskoon* sisältyvillä tapahtumilla on oma luovuttamaton paikkansa inhimillisessä *historiassa* ja *kulttuurisessa todellisuudessa*.<sup>300</sup>

Korostaessaan *kristinuskon merkitystä* osana länsieurooppalaisesta sosio-kulttuurista ja yhteiskunnallista todellisuutta Troeltsch tukeutui erityisesti *Lutherin yhteiskuntaetiikkaa* koskeviin ajatuksiin. Lutherin näkemyksissä, jotka olivat syntyneet keskiajan ja uuden ajan taitekohdassa, korostui voimakkaasti *esivallan toiminnan eettinen luonne* sekä *yksilön merkitys* omasta elämästään ja ratkaisuis-taan vastuussa olevana toimijana. Weberkin katsoi Troeltschin olleen oikeassa tähdentäessään kristinuskon eroavuutta antiikin stoalaisesta ja myös varhaisim-masta kristinuskosta, myös Akvinolaisen ajattelusta siinä, että nämä korostivat ihmisen luonnollista taipumusta syntyä ja sitä kautta 'karman' -omaiseen kohtalon tuomioon. Weber näki Lutherin tavoin totuuteen sitoutuneen *kristillisen rakkau-den* ja sellaisten *arvojen varaan* perustuvien *maallisten instituutioiden* voivan saada aikaan onnellisuutta myös tässä maailmassa.<sup>301</sup>

Vuonna 1910 Weber esitteli Tübingenissä suunnitelmansa teokseksi "*Handbuch der Politischen Ökonomie*", jonka alaluvussa "*Wirtschaft und Gesellschaft*" hän käsitteli erityisesti *taloudellisen toiminnan suhdetta* kolmeen muuhun yhteiskun-nallisen elämän alueeseen eli a) oikeuteen, b) sosiaalsiin ryhmiin ja c) kulttuu-

<sup>300</sup> Wilhelm Graf in artikkeli: "Friendship between Experts: Notes on Weber and Troeltsch" s:t 215-234, teoksessa: 'Max Weber and his Contemporaries' ed. by Wolfgang Mommsen and Jürgen Osterhammel, 1988.

<sup>301</sup> Wells 1970, 270-8, Troeltschin näkemyksistä 'universaalista' kirkosta ja lahkoista. Wellsin mukaan kirkolla on tämän universaalisuutensa ja yksilöllistä elämää ohjaavan luonteensa vuoksi tärkeä integratiivinen merkitys sosiaalisessa elämässä. Ks. myös mt. s:t 274-5, jossa Wells viittaa Troeltschin jaotteluun erilaisista kirkkomuodoista eli '1. The universal Church - 2. The Ecclesia - 3. The class Church or Domination - 4. The established Sect.' Juuri tällä erottelulla univeraalin kirkon ja lahkomuodostelman välillä on Troeltschin ajattelussa keskeinen asema tarkasteltaessa uskonnollisuuden merkitystä paitsi institutionaalista myös organisatorisesta aspektista käsin. Oli kyse sitten uskonnosta sinänsä (Religion) tai käsitteestä us-konnollisuus (Religious). Molemmissa tapauksissa uskonnon päämäärä on paitsi eksklusiivinen, myös laajenemaan pyrkivä. "The goal of religion is both to be embracing and to be exclusive". Käsler 1988, 184-191. Weber "The Sociology of Religion" 1966 (1922), 231-3. Albrow 1990, 17-22 protestanttisuuden merkityksestä Weberin ajattelussa kappale 1.2. 'The Protestant Individual': Troeltschilta peräisin oleva käsite 'inner-wordly ascetism' eli protestant-tiseen uskonnollisuuteen sisäänrakennettu askeesi merkitsee myös Weberin ajattelussa kes-keistä näkökulmaa, jonka vaikutus ulottuu kaikkialle yhteisölliseen elämään, niin taloudelli-seen, sosiaaliseen elämään kuin taiteen ja tieteenkin alueelle, myös modernissa yhteiskunnas-sa.

riin. Tähän viimeiseen osioon oli tarkoitus sisällyttää systemaattinen teoria *talouden ja kulttuurin* välisistä suhteista yleisesti ottaen sekä myös historiallista materialismia käsittelevä kriittinen analyysi.<sup>302</sup>

Samoihin aikoihin Weber jatkoi uskonnon sosiologisia tutkimuksiaan ja ehdotti vuonna 1914 näiden tutkimusten tuloksena teoksen ”*Grundriss der Sozialökonomik*” kokoamista ja julkaisemista. Tähän teokseen Weber oli pyrkinyt laatimaan ”johdonmukaisen teorian ja esityksen, joka asettaa suuret yhteisömuodot suhteeseen talouden kanssa: perheestä ja taloyhteisöstä alkaen päätyen liikeyritykseen, sukuun, etniseen yhteisöön, uskontoon ja lopulta kattavan sosiologisen valtio- ja herruusopin”. Kun maailmansodan syttyminen 1914 oli katkaissut näiden suunnitelmien toteutumisen kokonaisuudessaan, kustantaja ehdotti ”*Wirtschaft und Gesellschaft*” –osion julkaisemista omana teoksenaan. Näiden keskustelujen seurauksena ja halutessaan saattaa jonkinlaisen *uskonnon sosiologiaa koskevan kokonaisesityksen* julkisuuteen Weber julkaisi vuonna 1915 teoksen ”*Maailmanuskontojen talousetiikka*”, jossa hän pyrki luonnostelevaan erilaisten maailmanuskontojen, kuten konfutselaisuuden, buddhalaisuuden, islamilaisuuden, hindulaisuuden ja juutalaisuuden *heijastussuhteita talousetiikkaan*.<sup>303</sup>

Tässä teoksessa Weber ei tukeutunut mihinkään teologiseen oppikuvaukseen eikä käyttänyt lähteinään dogmaattisia ja opillisia uskontoteorioita, vaan pyrki kiinnittämään huomionsa niihin eri *uskonnoissa ilmeneviin psykologisiin ja pragmaattisiin* elementteihin, jotka ilmensivät erilaisia *elämisenkäytäntöihin ja –tapoihin* liittyviä konkreettis-rationaalisia ylläkkeitä. Weberin havainto kohdistui erityisesti näiden elämänkäytäntöjen ilmenemiseen *taloudellisen toiminnan* alueella. Taloudelliseen toimintaan vaikuttavat hänen käsityksensä mukaan paitsi talousmaantieteelliset ja historialliset tekijät, hyvin voimakkaasti myös *kulttuurisia elämänkäytäntöjä* projektoivat tekijät, erityisesti *uskonnolliset perusasettelut*. Nämä ”sisäisten aineiden määrittämät” asennoitumiset suhteessa ulkoiseen maailmaan heijastavat vaikutuksensa myös taloudelliseen toimintaan, mutta vain

---

<sup>302</sup> Weber 1989 (1920) kappale 'Maailmanuskontojen talousetiikka' s:t 61–98 sekä teoksen toimittajan Tapani Hietaniemen artikkeli ”Max Weberin uskonnon sosiologisten kirjoitusten syntyhistoria” s:t 9–37. Dirk Käslerin artikkeli ”Max Weber” s:t 40–178, teoksessa 'Klassiker des Soziologischen Denkens, zweiter Band von Weber bis Mannheim', herausgegeben von Dirk Käsler 1978. Ks. erityisesti osa II 'Das Werk', jossa Käsler esittelee Weberin kirjallista tuotantoa aihepiireittäin ja aikajärjestyksessä.

<sup>303</sup> Weber "Wirtschaft und Gesellschaft" besorgt von Johannes Winckelmann, 1985 (1922), ks. 'Kapitel 1 Soziologische Grundbegriffe' s:t 1–30. Tapani Hietaniemen artikkeli ”Uskonto maailmanhistoriallisen rationalisointiprosessin kättilönä. Weberin uskonnonhistorian ajankohitaisuudesta” s:t 37–61. Siitä erityisesti talousetiikkaa koskeva osuus s:t 44–45 ja s:t 49–54 vertailevaa uskonnon sosiologiaa koskeva osuus.



yhtenä kulttuurisena osa-alueena, ei yksinomaisena determinanttina. Toisaalta uskonnollisiin elämäkäytäntöihin ovat vaikuttaneet puolestaan poliittis-hallinnolliset, oikeudelliset ja taloudelliset tekijät niissä puitteissa, missä kukin yhteiskunta on omien kansallisten, maantieteellisten, poliittisten ja sosiaalisten rajojensa sisällä.<sup>304</sup>

Teokseen ”*The Sociology of Religion*” tekemässään johdantopuheessa Talcott Parsons on kuvannut Weberin tapaa hahmottaa uskonnon asemaa historian kehityksessä ja osana vuorovaikutteista yhteiskunnallista toimintaprosessia. Otsikon ”*Religion and the Problem of Social Evolution*” alla Parsons on todennut yhteiskuntien evolutiivista kehittymistä koskevan ajattelun, joka oli saanut vaikutteita Darwinin lajien kehitystä koskevista havainnoista, herättäneen vastakaikua lähinnä vain antropologien keskuudessa. Parsonsin mukaan vasta Weber ja hänen aikalaisensa, erityisesti toinen merkittävä yhteiskuntatieteilijä ja sosiologi Emile Durkheim, olivat tuoneet tällaista *evolutiivista historiannäkemyistä* luonnehtivat ajatuksensa *yhteiskunta- ja historiatieteiden* piiriin.<sup>305</sup>

Esipuheessaan Weberin teokseen ”*The Sociology of Religion*” (*Religionssoziologie*) s:lla xxx-xxxii, Parsons käy läpi Durkheimin ja Weberin näkemysten välillä vallitsevia *eroavuuksia*. Parsons toteaa, että ensisijainen eroavuus Weberin ja Durkheimin ajattelun välillä on, että Weber korosti ajattelussaan 'structural-functional' eli tavallaan *rakenne-funktionalistista* ajattelutapaa, jonka mukaan modernissa yhteiskunnassa olisi mahdollista saavuttaa 'stability and order' eli tasapainon ja järjestyksen tila. Durkheimin näkemys tällaisen 'static bias' -tilan saavuttamisesta ei ole niinkään selvää, vaikka häntä pidetäänkin tavallaan Weberin

<sup>304</sup> Dirk Käslerin artikkeli ”Max Weber” s:t 40-178, teoksessa ’Klassiker des Soziologischen Denkens, zweiter Band von Weber bis Mannheim’, herausgegeben von Dirk Käsler, 1978. Ks. s:t 95–117 Weberin kirjoituksista maailmanuskontojen talousetiikkaan liittyen otsikolla ”Die Wirtschaftsetik der Weltreligionen”. Tätä aihepiiriä Weber työsti vuosien 1911–1914 välillä. Sanderson 1990, kappale 1 ”The Nature of Social Evolutionism” s:t 1-9. Albrow 1990, osa I. kappale 1.2. 'The Protestant Individual', jossa kuvataan Weberin käsityksiä protestanttisen uskon vaikutuksia yksilön elämäkäytäntöjen muokkaajana sekä kappale 1.4. 'The symmetry of science and religion', jossa käydään läpi eroja tieteellisen ja uskonnollisen ajattelutavan välillä.

<sup>305</sup> Weber 1966 (1922), ks. Talcott Parsonsin esipuhe teokseen ”*The Sociology of Religion*”, alkuperäisteoksesta 'Religionssoziologie - from Wirtschaft und Gesellschaft', translated by Ephraim Fischhoff, introduction by Talcott Parsons. S:t xix-lxvii. Durkheim 1990, 211-2, 239–240. Ks. myös Parsons 1966a, 50–68; Heiskala 1994, 89. Parsonsin yhteiskunnallisesta teorianmuodostuksesta yleisesti ks. Mills 1982, 34–36, 46–51; Giddens 1984, 142-4, 165-6; Morse 1961, 113–120; Heiskala 1994, 98–99; Dahrendorf 1969, 46; Devereux 1961, 29–38. Durkheim pyrki kehittämään erityisesti sekä sosiologista teoriaa että metodiikkaa ja kohdisti huomionsa juuri yhteiskunnan historiallisesti eteneviin rakenteellisiin muutoksiin. Ks. Durkheim 1977, 10–22 ja siinä erityisesti suomentajan Seppo Randellin esipuhe. Ks. myös Albrow 1990, 13–28.

ajatteluun nähden eräänlaisena henkisenä sukulaisena ('intellectual ancestor'). Parsons s:lla xxvii-xxx käsittelee aihepiiriä "*Religion and the Problem of Social Evolution*" ja katsoo tässä suhteessa Weberin ja Durkheimin ajattelutapojen olevan rinnastettavissa, erityisesti mitä tulee uskonnollisuuden olemassaoloon kaikissa ihmisten muodostamissa yhteisöissä, kaikkina aikoina. Weber ja Durkheim jakavat Parsonsin mukaan myös käsityksen yhteisöllisestä eriytymiskehityksestä 'the process of differentiation'.<sup>306</sup>

Parsonsin näkemyksen mukaan Weberin ajattelu lähtee siitä havainnosta, että mikään inhimillinen yhteisömuoto tai *kehittynyt yhteiskuntarakenne* ei voi olla olemassa ilman jonkinasteista ja tavalla tai toisella uskonnolliseksi määriteltyä käsitteistöä. Kaikkein alkukantaisimmissa ja primitiivisimmissäkin yhteisöissä on jo antropologisten tutkimusten valossa havaittavissa *uskonjärjestelmiä*, jotka rakentuvat yliluonnollista alkuperää olevien henkien, säännöskokoelmien, jumaluuksien tai muiden ei-persoonallisten auktoriteettien varaan. Näiden yliluonnollisten auktoriteettien ohjailema *normisto* on kautta *historian* vaikuttanut paitsi yhteisöjen ja yhteiskuntien *sisäisiin toimintakäytäntöihin* ja kehittymiseen, myös yhteiskuntien *evolutiiviseen kehittymiseen* historian eri vaiheissa. Tämän näkemyksen Parsons ilmaisee tyhjentävästi sanotussa johdannossaan teokseen "*The Sociology of Religion*" 1922, s. xxviii:

"This view that belief in the supernatural is universal has been completely confirmed by modern anthropology. Religion is as much a human universal as language or an incest taboo, which is to say a kinship system. Any conception of a 'natural man' who is not encumbered with such 'cultural baggage' belongs to a fictional picture of prehistory, for which there is no solid evidence for the human, socially organized stage. The view that such 'baggage' ought to be dispensed with and that rational man should 'face reality' without any 'superstition' is a product of sophisticate culture, in no way true of the original human condition".<sup>307</sup>

---

<sup>306</sup> Weber 1966 (1922), ks. Talcott Parsonsin esipuhe teokseen "*The Sociology of Religion*", alkuperäisteoksesta '*Religionssoziologie - from Wirtschaft und Gesellschaft*', translated by Ephraim Fischhoff, introduction by Talcott Parsons, s:t xix-lxvii.

<sup>307</sup> Weber 1966 (1922) "*The Sociology of Religion*", translated by Ephraim Fischhoff, Introduction by Talcott Parsons, ks. Parsonsin johdatus 'Introduction' s:t ix-lxvii. Weberin kirjallisesta tuotannosta myös teos "*From Max Weber: Essays in Sociology*". Translated, Edited and with Introduction by H.H. Gerth and C.Wright Mills, 1991, johdanto-osa, jossa Mills kuvaa Weberin elämänhistoriaa s:t 3-31.

## 5.2 Weberin arvofunktionaalinen yhteiskuntaeetos

### 5.2.1 Länsimainen rationaalistumiskehitys Weberin tulkitsemana

Weberin käsitys länsimaisesta rationalisoitumis- ja intellektualisoitumisprosessista pitää sisällään *kaksitasoisen* rakenteen: alun perin metafyyysis-uskonnolliseen maailmankuvaan kiinnittyneet *rationaaliset* ja metodisesti järkiperaistyneet elämäkäytännöt ovat alkaneet vähitellen *irrottautua* tästä *henkistä katsomusperustaa* edustavasta taustastaan. Puhtaasti eettinen ja hengellistä kilvoittelua ilmentävä *uskonnollisuus* sekä askeettisia arkikäytäntöjä heijastavat elämäntavat alkavat *itsenäistyä* ja *institutionalisoitua*. Niistä muodostuu paitsi yksilöiden *sisäistä* elämistodellisuutta, myös hänen *ulkoisia ja sosiaalisia* elämäkäytäntöjään ohjaavia toimintaperiaatteita. Näin ollen epäpersoonalliset ja puhtaista rationaalisisista toimintaperiaatteista erotettavissa olevat *normatiiviset säännöt* alkavat muovata yksilöiden toimintaa.<sup>308</sup>

Tähän näkemykseen sisältyy käsitys siitä, miten eri *elämänalueet* vähitellen irtaantuvat ja erkaantuvat toisistaan – ja muodostuvat kukin omiksi *institutionalisoituneiksi* ja *eriytyneiksi toimintafääreikseen*. Weberin näkemys tästä erkaantumisesta on, että niin tiede, taide, oikeus, moraalit kuin koko sosio-kulttuurinen sfääri irtaantuvat vähitellen entisestä uskonnollis-metafyyysisestä taustastaan sekä sitä heijastelevasta arvofunktionaalista katsomusperustastaan. Tämän ajatuksen on jakanut erityisesti Jürgen Habermas, joka on pyrkinyt määrittelemään tämän historiallisen kehitys- ja eriytymisprosessin ”*sosiaalista evoluutiota*” koskevassa teoriassaan, kuten aiemmin on todettu. Habermas on kiteyttänyt oman näkemyksensä tästä modernisoitumis- ja rationalisoitumiskehityksestä seuraavasti: ”Itse järki jakaantuu arvosfäärien pluraalisuudeksi ja tuhoaa oman universaalisuutensa”.<sup>309</sup>

<sup>308</sup> Weber 1980, luku II "Askeettisen protestanttisuuden ammattietiikka" ja siitä kappale 1. 'Maailmansisäisen askeettisuuden uskonnolliset perusteet', erityisesti alajakso 'Kalvinilaisuus' s:t 70–94. Ks. myös s:t 114–136 kappale otsikolla 'Askeettisuus ja kapitalismin henki'. Albrow 1990, 177–192. Kappaleessa 'The Historical Developments of Rationality' Albrow kuvailee Weberin näkemyksiä erilaisista rationalisoitumisprosesseista, kuten: muodollinen ja aineellinen rationaalistuminen - rationaalistumisen eteneminen - rationaalistumisen rajat - ideat selittävinä tekijöinä - rationaalistuminen pakkona.

<sup>309</sup> Habermas 1990, 32–55: Teos 'Die Moderne - ein unvollendetes Projekt' sisältää filosofis-poliittisia kirjoituksia vuosilta 1977–1990. Habermas kuvaa tätä modernisoitumis- ja rationaalistumiskehitystä kappaleessa 2. otsikolla 'Die Moderne-ein unvollendetes Projekt' pitkälti kulttuurisesta näkökulmasta. Ks. myös Habermas 1987, 10–12, 26–31; Habermas 1979, 79–80, 142–159 historiallisesta evoluutiokehityksestä. Habermasiin liittyen myös Tuori 1988a, 71–78 ja Tuori 1988b, 88–94. Ks. Habermasin sosiaalista ja yhteiskunnallista evoluutiota kos-

Weberin näkemysten länsimaisesta rationalisoitumisprosessista *ei* voi katsoa kuitenkaan merkinneen *perimmäisistä arvoista luopumista* ja hengelliskonnollisten jumalakäsitysten kuolemaa. Weber ei ole nähnyt tarvetta määritellä uutta modernia ihmiskäsitystä, toisin sanoen ei mitään uutta 'yli-ihmistä' Friedrich Nietschen tapaan, tai 'modernia kulttuuri-ihmistä'. Sen sijaan Weber katsoi, että kun ihminen on *historiansa* aikana löytänyt ja sitoutunut tietynlaiseen *transsendentaalista* todellisuutta edustavaan ulottuvuuteen, joutuu myös *moderni ihminen* kantamaan *vastuunsa* ja olemaan *sitoutunut* tämän saman ulottuvuuden edessä.<sup>310</sup>

Sekularisoitumis- ja rationalisoitumisprosessiin sisältyi elementtejä, joiden saattoi nähdä merkitsevän *arvojen pluralisoitumista*. Kehityksen seurauksena kukin elämänsfääri alkoi luoda ja ylläpitää omia arvojaan – arvoja, jotka saattoivat olla hyvinkin suuressa ristiriidassa keskenään. Tämän suuntaisen modernisoitumiskehityksen Weber näki äärimmilleen vietyinä merkitsevän maailman vapautumista kaikesta metafysisestä ja henkisestä perinnöstä – ja lopulta johtavan uskonnollisen elämänalueen loppumiseen ja surkastumiseen. Weber piti sellaista kehityksen suuntaa *epätoivottavana* ja suorastaan *vaarallisena*, sillä hänen mielestään juuri tällaiset metafysis-uskonnolliseen maailmankuvaan ankkuroituneet *arvot ja normit* voivat toimia yksilöllisiä *elämäkäytäntöjä ohjaavina* ja aidosti merkitystä antavina perusteluina. Näillä uskonnollisperusteisilla eettisillä ja normatiivisilla arvoilla on ikivanha, *sosiaalista ja yksilöllistä elämää koossapitänyt*, vakaumukseksi muodostunut perusta, joka on heijastanut vaikutuksensa *läpi historian* kaikkien yksilölliseen ja yhteisölliseen toimintaan. Sitä ei ole mahdollista unohtaa tai sivuuttaa.<sup>311</sup>

---

kien edellä luku 4. ja siinä erityisesti alakappaleet 4.3.2. ja 4.3.3. soveltuvin osin. Uskonnon suhteesta yhteiskuntien evolutiiviseen kehittymiseen ks. vielä Aulikki Salmisen artikkeli "Uskonnon syntyä koskevat evolutiiviset teoriat" teoksessa Helmer Ringgren 'Uskonnon muoto ja funktio' 1972, s:t 14–19 ja 119–134.

<sup>310</sup> Weber 1985, 11–13: Kappaleen 'Religionssociologi' alussa Weber kuvailee käsityksiään tämän transsendentaalisen ulottuvuuden olemassaolosta ja myöhemmissä kappaleissa näiden erilaisten uskomusten sisältöä, kuten uskoa henkiin, erilaisiin jumaluuksiin, poliittisiin ja paikallisiin jumaluuksiin jne. Weber käy myös läpi erilaisia uskonnollisuuden muotoja alkaen sellaisista käsitteistä kuin universalismi, monoteismi, mystiikka, arkipäivän uskonnollisuus ja erilaiset magian muodot, s:t 12–38. Ks. Käsler 1988, 74–94 kappale 'The Sociology of Religion'. Vielä Turner 1992, 102–112 sekä uskonnon vaikutuksesta yhteiskuntien evolutiiviseen kehittymiseen luku 6. 'Religion and State-Formation' sekä luvusta 7. 'From Ritual to Discipline' s:t 120–4.

<sup>311</sup> Dirk Käslerin artikkeli "Max Weber" teoksessa: 'Klassiker des Soziologischen Denkens II Von Weber nach Mannheim' 1978, 40–178. Kappaleessa V Käsler kuvaa Weberin ajattelun merkitystä nykyiselle ja tulevaisuuden sosiologiselle tutkimukselle. S:lla 173–177 Käsler toteaa Weberin ajattelulla olleen erityisesti Amerikan mantereella ratkaiseva merkitys rakennefunktionalistisen yhteiskunnallisen ajattelun kehittymiseen, erityisesti sosiologi Talcott Par-

Habermas on kritikoinut Weberiä tästä näkemyksestä katsoen, että ei ole tullut aukottomasti osoitetuksi, että vain tällainen pelastususkonnollisuus olisi ollut välttämätön tietynlaisen moraalitietoisuuden synnylle ja sen sisällä vaikuttavien eettisten periaatteiden omaksumiselle. Habermas toteaa tältä osin:

”Tämä yhteiskunnallisen rationalisoitumisen itsetuhoava malli on epätydyttävä, koska Weber jää velkaa selityksen siitä, miksi periaatteiden ohjaama moraalitietoisuus voi säilyä hengissä vain uskonnollisissa konteksteissa”.

Weberin toinen huoli siitä kehityksestä, mihin länsimaisen tieteen ja moraalin erkaneminen toisistaan saattoi johtaa, ei rajoittunut vain edellä kuvattuun valistuksen projektin kritiikkiin. Eri *elämänsfäärien erkaantuminen* toisistaan ei hänen mukaansa merkinnyt ainoastaan valistuksen korottaman järjen ja instrumentaalisen rationaalisuuden lisääntymistä ja sen myötä tieteen ja luonnonhallinnan kasvua. Kehityssuunta ei Weberin mielestä myöskään merkinnyt yksistään moraalitietoisuuden irrottautumista entisistä uskonnollis-metafyysisistä maailmankuvista, vaan tämän kaiken ohella ja taustalla Weber näki *syvemmän ja vakavamman kehityssuunnan*. Toisin sanoen suunnan, joka hänen mielestään oli vaarassa johtaa formaaliin, kalkyloivaan ja puhtaasti *tieteelliseen tietoon* perustuvan *rationaalisuuden ylivaltaan* kaikessa inhimillisessä ja yhteisöllisessä toiminnassa. Tämän suuntainen teknis-rationaalinen, instrumentalistinen modernisoitumis- ja intellektualisoitumiskehitys saattoi merkitä kaikkien syvyysulottuvuutta omaavien *kulttuuriarvojen mitätöintiin ja uskonnollis-eettisten arvopostulaattien syrjäytymiseen*. Sellaisen kehityssuunnan ehkäiseminen on yksi Weberin pääteeseistä.<sup>312</sup>

---

sonsin ansiosta. Parsonshan oli kääntänyt englannin kielelle Weberin teokset 'Protestantische Ethik' ja 'Wirtschaft und Gesellschaft'. Albrow 1990, 114-131 Weberin määritelmiä rationaalistumisesta: 'rationality as idea'; 'rationality as logic'; 'rationality as calculation'; 'rationality as science'; 'rationality as action'; 'rationality as consciousness'; 'rationality as structure'. Myös käsitteiden 'irrationality' sekä 'conflicts of rationality' merkitys Weberillä.

<sup>312</sup> Weber 1980, luku II "Askeettisen protestanttisuuden ammattietiikka" ja siitä kappale 1. 'Maailmansisäisen askeettisuuden uskonnolliset perusteet', erityisesti alajakso 'Kalvinilaisuus' s:t 70-94. Ks. myös s:t 114-136 kappale otsikolla 'Askeettisuus ja kapitalismin henki'. Habermas 1990, 32-55. Ks. Weber 1989 (1920) 'Maailmanuskonnot ja moderni länsimainen rationaalisuus. Kirjoituksia uskonnonsosiologiasta', suom. ja toim. Tapani Hietaniemi. Ks. Hietaniemen esipuhe sanottuun teokseen otsikolla "Max Weberin uskonnonsosiologisten kirjoitusten synthyistoria" ja siitä erityisesti kappale 4. "Weberin testamentti" ss. 26-32.

Jukka Gronowin artikkeli "Länsimainen rationaalistumisprosessi ja modernin länsimaisen kulttuurin irrationaalisuus" teoksessa: 'Aiheita Weberistä', toim. Tapani Hietaniemi 1987, s:t 9-33, S:lla 28-33 Gronow tuo esiin Habermasin kritikoivan Weberiä tämän valistuksen projektia koskevien käsitysten osalta: siinä missä Weber katsoo modernin kulttuurin jakaantuvan keskenään kilpaileviin ja toisiaan vastaan kamppaileviin arvosfääreihin, siinä Habermas näkee, että nimenomaan ns. kommunikatiivinen rationaalisuus takaa näiden sfäärien välillä valitsevan yhtenäisyyden.

Habermas kritikoii Weberiä tästäkin katsomuksesta ja tulkitsi Weberin sitoneen tämänkin moraalisen argumentaation yksinomaan uskonnollista vakaumusta edustaviin ja uskonnollis-eettisiin arvoihin. Weberin näkemyksen mukaan uskonnollis-metafyysisestä maailmankuvasta luopuminen arvofunktionaalisen käyttäytymisen taustalla johtaisi väistämättä yhteiskunnallisella ja kulttuurisella tasolla *arvonihilismiin*. Weberin mukaan vain arvot, jotka heijastavat *uskonnollista vakaumusta*, voivat toimia moraalisesti *riittävän sitovina* ja toimintaa ohjaavina *normiauktoriteetteina*. Habermas tarkasteli tätä arvoihin sitoutunutta ulottuvuutta laajemmin ja katsoi, että *kulttuurisesti periytynyt normisto* on jaettavissa kahteen osaan eli a) sellaiseen, joka on seurausta *oikeudenmukaisuuden* periaatteista ja b) sellaiseen, joka vain *pätee tosiasiallisesti*. Tällä perusteella arkikäytäntö jakaantuu *arvoihin ja normeihin* eli praktiseen osaan, jolta voidaan vaatia *moraalista oikeutusta*. Toisaalta siihen sisältyy osa, joka sisältää yksilöiden ja kollektiivisen *elämäntapoihin* liittyviä erityisiä *arvo-orientaatioita*. Praktisen alueella tapahtuu *moraalisten* kysymysten *erottaminen arvottavista* kysymyksistä. Moraaliset kysymykset ovat oikeudenmukaisuuden näkökulmasta rationaalisesti ratkaistavissa, mutta arvottamiskysymyksiä voi lähestyä rationaalisesti vain konkreettisen elämänmuodon tai jonkun yksittäisen ongelmakentän puitteissa.<sup>313</sup>

Weberin käsitys *hallintoa ja taloudellista toimintaa* ohjaavista formaalis-rationaalisista käytänteistä, jotka ohjaavat ylipäätään kaikkien ammatissa toimivien elämää on, että ne ovat *loitontuneet* kauaksi eettisistä periaatteista ja substansiivisista arvopostulaateista. Tämän seurauksena koko julkisen toiminnan ja yhteiskunnallis-hallinnollisen elämän piiristä on *vaarassa poistua* kaikki *arvofunktionaalinen argumentaatio* ja uskonnollis-eettisellä perustalla lepäävä *moraalitoisuus*.

---

<sup>313</sup> Habermas 1987, 156-8; Habermas 1990, 32-55. Ks. myös Habermas 1979, 69-94; Tuori 1988b, 96-98; Tuori 1988a, 78-80; Kangas 1987, 65-67. Weber "Wirtschaft und Gesellschaft" besorgt von Johannes Winckelmann, 1985 (1922), ks. 'Kapitel 1 Soziologische Grundbegriffe' s:t 1-30. Ks. myös Albrow 1990, s. 150, jossa Albrow toteaa kantilaisen idealismin ('The Kantian inspiration') inspiroineen monia yhteiskunnallisia ajattelijoita, ja antaneen vaikutteita vaikkapa Karl Popperin kriittistä rationalismia sekä Jürgen Habermasin kommunikatiivista toimintaa koskeviin ajattelumalleihin. Niiden mukaan uskonnollisuudella ei ole niin suurta vaikutusta vaikkapa kapitalismin taustatekijänä kuin mitä Weber on esittänyt. Albrow mt. s:t 126-9: Habermas kannatti Frankfurtin koulun ylläpitämää vaatimusta kaiken olevaisen ja todellisuuden rationaalisesta selittämisestä, mukaan lukien inhimillinen todellisuus. Siihen tarvitaan kaikkia mahdollisia empiirisesti ja aksiomaattisesti todennettavia tieteellisiä metodeja, mutta myös inhimillisen tietoisuuden rationaalista selittämistä. Weberiin nähden ajattelutapa pitää uskonnollis- ja moraaliperusteisia tekijöitä vähemmän merkittävänä tästä näkökulmasta.

Weber jakaa länsimaisen rationalisoitumiskehityksen neljään eri osa-alueeseen:

1) *Markkinakäyttäytyminen*, jonka piirissä rationalisoituminen ilmenee markkinoiden ja laskettavuuden lisääntymisenä. Markkinakäyttäytymistä on tämän vuoksi mahdollista kalkyloida kvantitatiivisesti, soveltaa objektiivista teknologiaa sekä tuotantoprosessia voidaan ohjailta käyttäen hyväksi teknistä tietoa sekä muodollisesti vapaata työvoimaa. Tällainen kvantitatiivis-kalkyloiva toiminta voi toteutua vain *lain ja instituutioiden* takaamassa stabiilissa ympäristössä.

2) *Oikeuden* rationalisoitumis- ja eriytymiskehitys tapahtuu vähittäisin askelin – päämääränä luoda stabiilit ja ennustettavat puitteet taloudellis-hallinnolliselle toiminnalle. Kehityksen tavoitteena on luoda valtiollisesti taatut ja tietoisesti asetetut *formaalit oikeudelliset normistot*, joiden puitteissa pitävien sopimusten teko ja muut formaalisti sitovat oikeustoimet ovat mahdollisia.

3) *Hallinto*, jonka piirissä byrokratisoituminen etenee ja hallinto muuttuu kone-maiseksi ja ennustettavaksi. Ammattiosaaminen keskittyy ja spesialisoituu, ammatillinen auktoriteetti byrokratisoituu ja formalisoituu, josta syystä eettinen ja moraalinen argumentaatio saa yhä vähemmän sijaa hallinnon järjestämisessä. Jäljelle jää tehokas, teknisesti pätevä ja mekaanisesti erikoistunut ammattivirkamiesten *byokraattinen eetos*.

4) *Ammattietiikka* on erityisesti osa-alue, jonka piirissä maailmansisäisen askeettisen ja puritaanisen elämäkäytännön heijastusvaikutukset on nähtävissä. Talouden, oikeuden ja byrokratian koneisto on mahdollista saattaa toimimaan mahdollisimman tehokkaasti ja pääomaa tuottavasti, kun ammatillisia erityistehtäviä hoitavien henkilöiden ammatillinen osaaminen, ahkeruus ja tehokkuus pohjaavat vakaumuksen tasolla vaikuttavaan *eettiseen sitoutuneisuuteen*.<sup>314</sup>

Weberin rationalisoitumiskäsitteeseen sisältyy sillä tavoin *universaali* näkökulma, että hän näkee rationalisoitumiprosessin etenevän paitsi länsimaissa, myös kaikissa muissa kulttuureissa. Kirjoittamassaan esihuomautuksessa teokseen "*Maailmanuskonnot ja moderni länsimainen rationaalisuus*" Weber pohdiskelee syitä, miksi kapitalistisilla intresseillä ei ole ollut samaa vaikutusta vaikkapa Kiinassa ja Intiassa kuin länsimaissa. Ja miksi tieteen, taiteen, valtion ja talouden kehitys ei

---

<sup>314</sup> Weber "Wirtschaft und Gesellschaft" besorgt von Johannes Winckelmann, 1985 (1922), ks. 'Kapitel 1 Soziologische Grundbegriffe' s:t 1-30. Ks. myös Tapani Hietaniemen artikkeli "Uskonto maailmanhistoriallisen rationalisoitumisprosessin kättilönä. Weberin uskonnonhistorian ajankohtaisuudesta" s:t 37-61, teoksessa 'Aiheita Weberistä' toim. Tapani Hietaniemi 1987. Siitä erityisesti talousetiikkaa koskeva osuus s:t 44-45 ja vertailevaa uskonnon sosiologiaa koskeva osuus s:t 49-54.

käänny samalle rationaalistumisen asteelle kuin länsimaissa. Weber vastaa tähän itse todeten: "kaikissa edellä esitetyissä tapauksissa on ollut kyse *länsimaisen kulttuurin erityislaatuudesta* 'rationalismista'." Kuten Weber toteaa, tätä rationaalistumista voi tulkita hyvin monella tavalla, ja sanotussa teoksessa hän käykin läpi eri maailmanuskontojen talousetiikkaa ja vertailee konfutselaisuuden ja puritanistisen uskonnollisuuden vaikutuksia taloudellisen toimeliaisuuden taustalla. Myös aasialaisen uskonnollisuuden luonnetta yleisesti. Weberin havainnointi kohdistuu erityisesti *rationaalistumisprosessin* etenemiseen sitä mukaa kuin uskonnollisista maailmankuvista aletaan etäännyä ja päädytään jopa niiden hylkäämiseen.<sup>315</sup>

Teoksessaan "*Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki*" Weber kuvaa tätä rationalisoitumisprosessia seuraavasti: "Puritaani halusi olla ammatti-ihminen, meidän täytyy olla sitä. Sillä askeesin siirtäminen munkinkammioista ulos ammatitietilämään ja se, että maailmansisäinen siveellisyys tuli hallitsevaksi, auttoi osaltaan nykyaikaisen, mekaanis-koneellisen tuotannon teknisiin ja taloudellisiin edellytyksiin sidotun talousjärjestyksen mahtavan kosmoksen luomista. Tämä talousjärjestys määrittää nykyään kaikkien tähän koneistoon syntyneiden, eikä vain talouden ammattiteissa toimivien yksilöiden elämäntyyliin vastustamattomalla pakolla ja tulee määrittämään siihen saakka kunnes viimeinenkin sentneri fossiilista polttoainetta on hehkunsa hehkunut". Erityisesti Habermas on edelleen *kehittyneet* tätä Weberin näkemystä omissa teorioissaan koskien instrumentaalisen ja sosiaalisen toiminnan rationalisoitumista sekä institutionalisoitumista. Habermas on tarkastellut länsimaista rationalisoitumiskehitystä erityisesti *oikeuden* näkökulmasta jatkaen näin sekä Weberin että Durkheimin perinnettä, joiden mukaan länsimaisten yhteiskuntien *oikeus- ja moraalikäsitteiden rationaalistuminen* on seurausta *maailmankuvien* tasolla tapahtuneista muutoksista.<sup>316</sup>

---

<sup>315</sup> Weber 1989, 9-37, 43-57. Luvussa III Weber vertailee konfutselaisuuden ja puritanismin välisiä eroja otsikolla 'Tulos: konfutselaisuus ja puritanismi' s:t 101-127 ja luvussa V 'Aasialaisen uskonnollisuuden yleinen luonne' s:t 173-188. Johdantoluvussa II Weber käy läpi maailmanuskontojen talousetiikkaa yleisellä tasolla s:t 61-98. Weber 1980, 43-57 luku I "Esihuomautus". Ks. myös Tapani Hietaniemen artikkeli "Max Weberin uskonnonsosiologisten kirjoitusten syntyhistoria" teoksessa 'Aiheita Weberistä' toim. Tapani Hietaniemi ja siitä erityisesti s:t 26-32 kappale 4. "Weberin testamentti".

<sup>316</sup> Weber 1980, luku II "Askeettisen protestanttisuuden ammattietiikka" ja siitä kappale 1. 'Maailmansisäisen askeettisuuden uskonnolliset perusteet', erityisesti alajakso 'Kalvinilaisuus' s:t 70-94. Ks. myös s:t 114-136 kappale otsikolla 'Askeettisuus ja kapitalismin henki'. Weber 1989, 9-37, 43-57. Luvuissa III s:lla 101-127 ja luvussa V s:lla 173-188 Weber vertailee konfutselaisuuden ja puritanismin välisiä eroja sekä aasialaista uskonnollisuutta. Johdantoluvussa II Weber käy läpi maailmanuskontojen talousetiikkaa yleisellä tasolla s:t 61-98. Habermas 1989, 174-6; Habermas 1979, 78-90; Habermas 1976, 68-94 ja siinä kappale 'Moral Development and Ego Identity'. Ks. myös Tuori 1988a, 96-98; Tuori 1988b, 79-81.



Rationalisoitumiskehitys on ulottanut vaikutuksena koko maailmaan – näin ollen *länsimaiden modernisoitumiskehityksestä* johtuvat konkreettis-historialliset ongelmat ovat laajentuneet koko yhteisen *maapallon* ongelmiksi. Weberin kiinnostus uskontoihin ja niiden vuorovaikutus- ja heijastussuhteisiin muun yhteisöllisen todellisuuden kanssa ei rajoitu pelkästään tietyn yksittäisen uskonnon sisällölliseen tai historialliseen analysointiin – ei liioin minkään uskonnollisen kokonaisnäkemyksen luomiseen maailmasta ja sen toiminnasta. Weberin uskonnollinen argumentaatio on sitä vastoin aina ollut kosketuksissa niihin *ilmi- tai piilovaikutuksiin*, joita uskonnollisella vakaumuksella ja yksilötasolla omaksutuilla uskonnollisilla arvoilla on paitsi yksilöiden omien elämäkäytäntöjen muovaajana, myös niiden heijastusvaikutuksiin laajempiin *sosiaalisiin ja yhteisöllisiin rakenteisiin*.<sup>317</sup>

### 5.2.2 Weberin näkemykset uskuntoon perustuvien arvojen funktioista yhteisöllisessä elämässä

Kun uskonnollisten arvojen ja niihin perustuvien normatiivisten sääntöjen *funktioita* tarkastellaan historiallisesta ja sosio-kulttuurisesta näkökulmasta, muodostaa varsinkin kristinuskoon sisältyvä *universalistinen* piirre läntisten yhteiskuntien institutionalisoitumiskehitystä ehkä selkeimmin luonnehtivan tematiikan. Kristinuskoon sisältyvillä *yleismaailmallisilla* totuuksilla sekä *sosiaalis-eettisillä* periaatteilla on ollut perustavaa laatua oleva vaikutus siinä sosiaalis-yhteiskunnallisessa kehityksessä, joka on heijastanut vaikutuksensa *demokratian, tasa-arvon ja hyvinvoinnin* sekä *oikeudenmukaisuuden* pyrkimyksissä. Nämä vaikutukset eivät ole jättäneet jälkiään ainoastaan kristinuskon perustalle rakentuvien *länsimaiden* elämässä, vaan laajemmin myös koko *maapalloa* koskevassa todellisuudessa. Tämä juontaa juurensa erityisesti *protestanttista uskonnollisuutta* edustavaan ajattelutapaan, joka on vanhastaan lähtenyt *maailmanmyönteisestä* käsi-

---

Ks. myös Raimo Blom ”Weber, luokat ja toimintateoria”, teoksessa 'Aiheita Weberistä. Max Weber modernista rationaalisuudesta, uskonnosta, oikeudesta ja yhteiskuntaluokista'. Toim. Tapani Hietaniemi 1987, s:t 127–146.

<sup>317</sup> Weber 1985, 277–294. Teoksessaan 'Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie' vuodelta 1922, Weber käsittelee teoksen II osan alkuosassa uskonnonsosiologisia kysymyksiä (kappale V) ja loppuosassa oikeussosiologisia kysymyksiä kappaleesta VII alkaen, mutta erityisesti oikeuden rationaalistumista alakappaleessa 5. Oikeuden rationaalistumiskehityksen hän jakaa a) muodolliseen eli formaaliseen ja b) sisällölliseen eli materiaaliseen. Tässä yhteydessä Weber käy läpi eri maiden oikeuden sisältöä, kuten Kiinan, Intian, islamilaisen oikeuden, persialaisen oikeuden, juutalaisen sekä kanonisen oikeuden rationaalistumista s:t 277–294. Ks. mt. s:t 191–213 Tapani Hietaniemen kirjoittama ”Johdatus Max Weberin sanastoon ja käsitteistöön” ja siitä 'rationaalisuus' -käsitteen määrittely s:lla 207. Ks. myös Weber 1989 (1922), 43–61.

tyksestä ihmisen tehtävästä yhteiskunnassa – toisin kuin katolinen, maailmankielteinen, maailmasta eristäytyvä ja mystisiä kokemuksia tavoitteleva munkkihurskaus. Protestanttinen ajattelu painottaa kristillistä rakkautta, jonka mukaan *maallisten tehtävien tunnollinen hoitaminen* on seurausta *lähimmäisen rakkauteen* kehottavan käskyn noudattamisesta. Työn tekeminen tulee nähdä nimenomaan *lähimmäisten* ja muiden ihmisten, sitä kautta *koko yhteisön* palvelemisena.<sup>318</sup>

Weber näki erityisesti *puhdasoppista protestantismia* edustavien keskuudessa osoituksia tällaisesta täydellisesti Jumalalle antautuneesta asennoitumisesta, varsinkin se näkyi maallisten tehtävien suorittamisessa. Pelastuskysymys oli nähtävä ennen kaikkea “Näkymättömän”, “Kaikkivaltiaan” Jumalan näkökulmasta - Jumalan, joka oli poissaoleva ja kaikkea inhimillistä toimintaa *’Suvereenina auktoriteettina’* ohjaava toimija. Varsinkin protestanttisuutta edustava *kalvinistinen* ajattelu painotti tätä Jumalan majesteettista ja suvereenia puolta inhimillisten pyrkimysten ylä- ja ulkopuolella vaikuttavana *’Absoluuttina’*. Kristillisessä hurskausperinteessä erityisesti käsite *’deus absconditus’* on saanut jalansijaa maailmasta eristäytyvän, puhdasoppisen oppikäsityksen piirissä. Jumalan suvereeni, ihmisjärjelle käsittämätön ja tutkimaton, vapaa ja ennen aikojen alkua ollut *’Kaikkietävä Tahto’* on ratkaissut jo ennakoita ihmisten ja koko maailman kohtalon. Paitsi elämän pienintä yksityiskohtaa myöten maanpäällä, myös yksilön kohtalon hänen kuolemansa jälkeen. Tämä Jumalan *’Kaikkivaltius’* ja *’Kaikkietävyys’* on sellainen määräävä, koko olemassaoloa determinoiva *’Tahto’*, joka heijastaa vaikutuksensa kaikkeen Olevaan, niin *yksityisiä ihmisiä* kuin *koko ihmiskuntaa* koskien.<sup>319</sup>

<sup>318</sup> Luther: Kirkkopostilla 1522, Martti Luther: Valitut teokset, osa III, 1944, s:t 358–389.

Luther: Galatalaiskirjeen selitys 1519, Martti Luther: Valitut teokset, osa II, 1983, s:t 94–107. Luterilainen yhteiskuntaetiikka lähtee ajatuksesta, että maallisella ja hengellisellä valtakunnalla on omat lakinsa ja oikeutensa; Lutherin käsityksen mukaan mikään valtakunta ei voi pysyä pystyssä ilman oikeutta. Luther arvosteli keskiajan skolastikkojen ja Tuomas Akvinolaisen aristotelista ajattelutapaa sekä pyrkimystä sulattaa antiikin rationalistiset luonnonoikeuskäsitykset kristilliseen uskoon. Sen sijaan Luther yhtyi oikeuskäsityksissään kirkkoisä Augustinuksen ajatukseen, että Jumala toimii myös maallisen valtakunnan taustalla, vaikka ihmiskunta onkin syntiinlankeemuksen turmelema ja maailma pahan vallassa.

<sup>319</sup> Luther: Saksan kansan kristilliselle aatelille 1520; Martti Luther: Valitut teokset osa II, 1983, s:t 378-9. Luther suhtautui epäilevästi positiivisen oikeuden kykyyn jakaa oikeutta, sillä lainsäännökset olivat usein liian yleisluontoisia ja vaihtelivat kansallisvaltiosta toiseen. Lutherin mielestä ihmisten säättämän positiivisen oikeuden käskyt ja kiellot, joissa ei oltu otettu huomioon luonnonoikeuteen sisältyviä ikuisia lainalaisuuksia sekä rakkauden lakiin perustuvaa *’kultaista sääntöä’*, eivät täyttäneet lain vaatimuksia. Luther suosi maallista oikeutta sanoen: *”..Maallinen oikeus, Jumala paratkoon! Millaiseksi metsiköksi sekini on tullut! Vaikka se tosin on paljon parempi kuin hengellinen, jossa ei ole muuta hyvää kuin nimi; kuitenkin sekini on paisunut aivan liian laajaksi.”* Kristinuskon piirissä askeettis-puritaanisiin hurskauden harjoittamisen muotoihin omistautuneet henkilöt olivat korostaneet Jumalan *deus absconditus* – luonnetta. Tämä merkitsi juuri näkemystä Jumalasta ihmiskunnan yläpuolella olevana, suve-

Weber keskittyi voimakkaammin *uskonnonsosiologiaan kysymyksiin* toimiessaan professorina Münchenin yliopistossa 1920-luvun taitteessa. Tehdessään siihenastista uskonnonsosiologiaa koskevista tutkimuksistaan yhteenvetona Weber esitteli aihetta koskevat julkaisunsa seuraavassa järjestyksessä: Ensimmäiseksi hänellä on ollut tarkoituksena julkaista kristinuskoa ja erityisesti siihen sisältyvää puritaanista suuntausta koskevan uskonnollisen ajattelutavan heijastumista taloudelliseen toimintaan teoksessa ”*Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki*”. Varsinkin amerikkalaisten lahkemuodostelmien piirissä esiintyviä elämäntapantöitä sekä niiden heijastusvaikutuksia yhteisölliseen ja taloudelliseen toimintaan oli määrää käsitellä luonnostelmassa ”*Protestanttisista lahkoista ja kapitalismin hengestä*”. Paitsi kristinuskoon, myös suuriin maailmanuskontoihin sisältyviä uskonnolliseettisiä pohdintoja uskontososiologisesta näkökulmasta sisältyvät artikkelit ”*Maailmanuskontojen talousetiikasta*” oli tämän työn viimeinen vaihe. Siinä tarkastelu oli tarkoitus laajentaa koskemaan paitsi kristinuskoa, myös egyptiläistä, mesopotamialaista ja zarathustralaista uskontoetiikkaa. Tässä teoksessa Weberillä oli ajatuksena keskittyä myös länsimaisen sosiaalisen ominaislaadun synnylle luonnostelemalla eurooppalaisen porvarismin kehitystä antiikissa ja keskiajalla. Myös juutalaisuuden ja kristinuskon varhaisinta historiaa, islaminuskoa sekä orientaalista kristinuskoa oli tarkoitus analysoida samassa teoksessa. Näiden kaikkien julkaisujen *yhteisenä tematiikkana* ja punaisena lankana oli Weberin omien sanojen mukaan seuraava ajatus:

”Universaalihistoriallisia ongelmia käsitellessään modernin eurooppalaisen kulttuurimaailman perillinen kysyy väistämättä ja oikeutetusti: millainen tapahtumaketju on aiheuttanut sen, että juuri länsimaissa, ja vain täällä, esiintyi kulttuuri-ilmiöitä, jotka kuitenkin - kuten me ainakin itse mielellämme kuvittelemme - edustivat *universaalisti* merkityksellistä ja pätevää kehitysuuntaa?” (Weber 1989, 43)<sup>320</sup>

---

reenina, täysin tutkimattomana Luojana, jolla on täydellinen hallintavalta ihmiskuntaan nähden. Tämä determinaatio eli Jumalan ennalta tapahtunut valinta koskee paitsi yksittäisen ihmisen syntymää ja elämää maan päällä, myös hänen kohtalooan kuoleman jälkeen. *Predestinaatio* sisältää voimakkaan ja ehdottoman käsityksen ihmisyksilön kohtalosta sekä hänen elämänsä aikana myös tuonpuoleisuudessa: tuo kohtalo on ikuisuudessa määrätty ilman, että ihmisellä itsellään on mahdollisuutta siihen vaikuttaa. Ks. tästä tarkemmin Christensen-Göransson 2, 1974; Chadwick 1976, 247–250.

<sup>320</sup> Weber 1989, ”Esihuomautus” teokseen 'Maailmanuskonnot ja moderni länsimainen rationaalisuus', luku I, s:t 43-5. Weber toteaa myös: "Kaikkiialla on kohteena seuraavan kysymyksen käsittely: mistä johtuu länsimaiden taloudellinen ja sosiaalinen erityislaatuisuus, miten se on syntynyt ja missä suhteessa se on uskonnollisen etiikan kehitykseen?" Dirk Käslerin artikkeli ”Max Weber” teoksessa: 'Klassiker des Soziologischen Denkens. Zweiter Band von Weber nach Mannheim' 1978, s:t 40–178, siitä erityisesti Weberin kirjallista tuotantoa koskeva esittely osa II 'Das Werk'. Weber 1989, ks. Tapani Hietaniemen johdantoartikkeli sanottuun teokseen s:t 9-38 otsikolla ”Max Weberin uskonnonsosiologisten kirjoitusten syntyhistoria”. Ks. Weber 1989 s:t 43-57 osa I 'Esihuomautus'.

Weberin tieteellistä ajattelua suhteessa *protestanttiseen etiikkaan* luonnehtivat seuraavat neljä näkökulmaa: a) protestanttinen maailmankuva ja sen suhde maagisten, yltiömystisten elementtien hylkäämiseen maailmankuvien tasolla; b) uskonnollisten elämäkäytäntöjen ja perusasennoitumisten heijastuminen taloudelliseen toimintaan; c) lahkemuodostelmissa esiintyvä rutiinin- ja kultinomainen uskonnollisuus d) rationaalistumis- ja sekularisoitumisprosessi historiakehityksessä modernin yhteiskunnan tasolle tultaessa<sup>321</sup>. Niin Weberin, Troeltschin kuin heidän ajattelunsa omaksuneiden yhteiskuntateoreetikoiden näkemysten mukaan erityisesti *kristinuskolla* on oma luovuttamaton paikkansa länsieurooppalaisessa sosio-kulttuurisessa ja yhteiskunnallisessa todellisuudessa. Troeltschille erityisesti *Lutherin yhteiskuntaetiikkaa* koskevat ajatukset olivat läheisiä, sillä Luther korosti *maallisen esivallan roolia* yhteisöllistä elämää ohjaavana auktorina, samalla kun siihen sisältyi yksilön vastuuta omasta elämästään ja ratkaisuistaan painottava elementti. Weberin huomio puolestaan kiinnittyi lähinnä *kalvinistista ja puritanistista* uskonnollisuutta koskeviin faktumeihin ja niiden heijastusvaikutuksiin ihmisten elämäkäytäntöjen muokkaajina.

*Kalvinismissa* painotettiin näkemystä, että juuri pelastuksen kysymyksissä Jumala oli *ennalta määrännyt* jotkut ihmiset kadotukseen, toiset pelastukseen. Kun *Luther* oli painottanut, että pelastus kuuluu *jokaiselle* syntejään katuvalle Kristuksen sovitustyön kautta hankittuun armoon turvautuvalle, Calvin näki Jumalan ennaltanäkevässä suvereenisuudessaan jo *ennakolta valinneen* ihmisen pelastukseen. Katuessaan syntejään ihminen vain toteutti tätä Jumalan ennaltamääräystä, predestinaatiota. Sekä luterilaisuus että kalvinismi kuitenkin painottavat, että pelastus on *sola-fide* eli yksin uskosta – mutta tämän uskon ilmenemismuodot poikkeavat toisistaan maallisen elämän kautta nähtyinä.<sup>322</sup>

<sup>321</sup> Weber "Maailmanuskonnot ja moderni länsimainen rationaalisuus. Kirjoituksia uskonnon-sosiologiasta", suomentanut ja toimittanut Tapani Hietaniemi 1989. Alkuperäisteos "Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie" (1920) Ks. s:t 36–37, jossa esitelty Weberin suunnitelma sanotun teoksen sisällöksi ja sen toteutus, Wolfgang Schluchterin (1984) mukaan: Kaavio 2. "Max Weber: "Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie" (1919). Suunnitelma ja toteutus jakaantuu neljään osaan: I osa: Vorbemerkung 1920; Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus 1904/5 (eri versioita 1915-1920 välillä) - II. Die Protestantischen Sekten der Geist des Kapitalismus; III. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen Einleitung 1915, työstetty 1920.

<sup>322</sup> Pääteoksessaan "*Institutio Christianae Religionis*" (1536) Jean Calvin luonnosteli ne keskeiset opinkohdat, joiden perusteella hänen teologiansa poikkesi luterilaisesta reformaatiosta: Calvinin teologiassa nousee esiin kaksi pääperiaatetta, jotka luonnehtivat paitsi hänen uskonopillisia käsityksiään, myös hänen yhteiskunnallista asennoitumistaan: Dogmaattisesti eli uskonopillisesti tarkasteltuna nämä periaatteet ovat a) teologisessa katsannossa teosentrisuus eli jumalakeskeinen ajattelutapa ja b) yhteiskunnallisessa ja poliittis-taloudellisessa katsannossa teokraattinen näkemys yhteiskunnasta ja sen suhteesta kirkolliseen elämään. Teologisessa katsannossa eroavuudet suhteessa luterilaiseen reformaatioon liittyvät seuraaviin pääkohtiin: 1)

*Luterilainen* uskonkäsitys korostaa lähimmäisen rakkauteen perustuvia tekoja, jotka ovat seurausta uskosta ja armahdettuna olemisesta. Uskonpuhdistaja Luther hyväksyi myös *maallisen lain* olemassaolon ja yhtyi tässä kirkkoisä Augustinukselta peräisin oleviin käsityksiin oikeuden sisällöstä. *Maallisen regimentin* alueella vallitsee maallinen luonnonoikeus, *hengellisen regimentin* alueella Raamatussa ilmoitettu luonnonoikeus. Maallisen esivallan tuli kuitenkin hoitaa maalliseen oikeuteen perustuvaa virkaansa kristillisesti eli Raamattuun perustuvan luonnonoikeuden säätämistä puitteissa. Myös *maallinen laki vaatii tekoja* ja näin laki *teologisessa merkityksessä* käsitettynä vaatii samoja edellytyksiä eli oikeaa käsitystä Jumalasta, toisin sanoen uskoa. Tämä lain vaatimus ilmenee selvimmin *ensimmäisessä käskyssä*, joka on kaikkien käskyjen pää ja kohdistuu Jumalaan. Laki vaatii näin sekä uskoa että rakkautta Jumalaa kohtaan, mutta samalla se vaatii *konkreettisia tekoja* tuon rakkauden edellytyksenä. *Kirkkopostillansa*an vuodelta 1522 sekä *Galatalaiskirjeen selityksessä* vuodelta 1516-17 Luther esittää, että lailla on olemassa kaksi erilaista tarkoitusta: toisaalta sen tehtävänä on opettaa ihmisiä rehelliseen elämään ja toisaalta osoittaa ihmisille, kuinka kauaksi he ovat joutuneet Jumalasta.<sup>323</sup>

*Katolinen kirkko* oli opetuksessaan painottanut täydellistä antautumista kirkollisiin ja sakraalisiin tehtäviin oikeana Jumalan palvelemisen muotona – niinpä luostariin meneminen tai kirkolliselle uralle antautuminen olivat ainoita hyväksyttäviä keinoja toteuttaa ’jumalallista kutsumusta’. Katolinen *moraalioppi* ja *yhteiskuntaetiikka* ovat näin ollen perustaltaan puhtaasti *luonnonoikeudellisia*. Paavin moraalien syklikassa ”*Veritatis splendor*” todetaan tältä osin: ”Ihmispersoonan luonto on itse persoona sielun ja ruumiin ykseytenä, sekä henkisten että biologisten taipumusten ja kaikkien muiden hänelle ominaisten tuntomerkkien ykseytenä, jotka

---

ehtoollisoppi, 2) tunnustuksellinen sitoutumattomuus ja yhden yhtenäisen tunnustuksen puuttaminen sekä 3) kiinteä sitoutuminen puhtaana julistettuun Jumalan sanaan.

<sup>323</sup> Luther: *Kirkkopostilla* 1522, Martti Luther: *Valitut teokset*, osa III, 1944, s:t 358–389. Luther: *Galatalaiskirjeen selitys* 1519, Martti Luther: *Valitut teokset*, osa II, 1983, s:t 94–107. Lutherin aikalainen Philip Melancton (1497–1560) korosti rakkauden lain merkitystä paitsi hengellisessä myös oikeudellisessa elämässä. Melanctonin käsitys positiivisen oikeuden sisällöstä tähdentyi sillä luonnonoikeudellisella lähtökohdalla, että oikeuden alkuperä oli ikuisessa oikeudessa. Antiikin klassiseen luonnonoikeuteen kristinusko oli jo varhain tuonut uuden, juutalaisuudesta periytyvän näkökulman: sen mukaan oikeuteen sisältyvät säännöt olivat oikeita yksinomaan siksi, että ne ilmaisivat Jumalan tahdon, eivätkä ainoastaan siksi, että ne olivat hyviä ja järkeviä jonkin ei-uskonnollisen tai inhimillis-eettisen mittapuun mukaan. Ks. Martikainen 1987, 50–52: Martikaisen mukaan laki teologisessa merkityksessä kiteytyy Lutherin käsitteistössä hyvään teologiseen oppiin, joka puolestaan on kiteytetty dekalogissa (kymmenen käskyä). Laki teologisena oppina vaatii teologista tekoa, jota Luther luonnehtii termillä ’rakkaus’. Rakkaus ilmenee tekojen ja niiden edellytysten yhteenliittymänä, ilman uskoa ei ole rakkautta - laki edellyttää siis uskoa, joka on lain täyttymys. Ks. myös Hattenhauer 1992, 356–362; Klami 1980, 50–51; Lindberg 1976, 37–42, 118–9; Kelsen 1967, 440–1.

ovat välttämättömiä ihmisen lopullisen päämäärän saavuttamiseksi”. Ihmistä ja yhteisöä koskevat *oikeudet ja velvollisuudet* johdetaan ihmisluontoa koskevasta tiedosta, jolloin *luonnonoikeuteen perustuva moraal* ja siitä johdettu yhteiskuntakäsitys ei edellytä erityistä ilmoitusta lähteekseen. *Luonnollisen lain* ymmärtäminen ei sanotun *ensyklikan* mukaan ole vain biologis-materiaalisesti määritelty laki, vaan ennen kaikkea *järjen järjestys*, jonka mukaan Jumala on kutsunut *yksilöä ja yhteisöä* ohjaamaan toimintaansa.<sup>324</sup>

Selkein *ero* katolisesta ja protestanttisesta perinteestä ammentavassa oppijärjestelmässä juontaa juurensa siitä, millä tavalla suhtautuminen ns. *luonnolliseen moraalilakiin* on määritelty. Luonnolliseen lakiin sisältyvät moraalinormit ovat *yleispäteviä*, kaikille *kansoille* ja kaikille *aikakausille yhteisiä*, eikä niiden voi katsoa muuttuvan ajallisten tai historiallisten muutosten mukana. Roomalaiskatolisessa oppijärjestelmässä nähdään luonnolliseen oikeuteen sisältyvät *normatiiviset säännökset ontologisina*, itse luomakuntaan sisältyvinä olemisen järjestyksinä. Niiden tarkoituksena on ohjata *ihmisyksilöt* samoin kuin *koko luomakunta* toteuttamaan sille luonnonjärjestyksessä määrättyä lopullista päämäärää, jonka Jumala on aiwoitellut. Luonnollisen lain käsite on ilmausta ihmisen ja luomakunnan *alkuperäisestä* ja varsinaisesta *tarkoituksesta*, joka on Jumalan antama ja joka toteutuu maailmassa niin sielullisten kuin ruumiillisten, maallisten kuin hengellistenkin ominaisuuksien kautta.<sup>325</sup>

*Luonnollinen moraalilaki* määrittelee ja sisältää ne päämäärät ja tavoitteet, sekä niiden saavuttamiseksi säädetyt *oikeudet ja velvollisuudet*, joiden kautta Jumala on kutsunut ihmiset ja ihmisyyhteisöt säätelemään niin hengellistä kuin ruumiillistakin elämää. Luonnollinen moraalilaki on tarkoitettu siis paitsi *biologis-fyysisen*,

---

<sup>324</sup> Christensen-Göransson 2, 1974, 236–245: Trenton konsiilin (1562–1563) hajottua paavin johtoasema pääsi jälleen ylivaltaan yhdessä itsevaltaisen hallintojärjestelmän kanssa. Ks. Chadwick 1976, 237–246; Hattenhauer 1992, 123-7, 254–260, 275-7; Hattenhauer 1992, 110-1, 123-7; Tamm 1991, 245–251; Inger 1988, 17, 63–64; Hemmer I 1967, 23. Kuten aiemmin todettu, luonnonoikeudellisen ajattelun säilymiseen keskiajan Euroopassa vaikutti erityisesti paavi Gregorius Suuren (540–604 jKr.) kannattama käsitys siitä, että kuninkaat saavat valtuutuksensa Jumalalta. Rooman valtakunta oli jo loppuaikoinaan ollut kristitty valtio ja tämä perinne jatkui germaaniensa valloittamilla alueilla sekä sittemmin myös Pyhän saksalais-roomalaisen keisarikunnan alueella. Luonnonoikeusajattelusta ks. lähemmin edellä luvut 2 ja 3 soveltuvien osin.

<sup>325</sup> Finnis 1980, 398–403: Finnis toteaa Tuomas Akvinolaisen formuloineen yhden keskeisimmistä teoreettisista periaatteista luonnonoikeuden sisällön määrittelyssä "Summa Theologica" -teoksessaan (Questions 90–97, first Part of The Second Part). Akvinolainen määrittelee luonnollisen oikeuden sanoilla 'participatio legis aeternae in rationali creatura'. Ks. myös Tolonen 1984, 114-133, joka katsoo Akvinolaisen luonnonoikeusperiaatteiden olevan absoluuttisesti 'universaaleja' ja muodostavan muiden, erityisempien normien totuus- ja pätevyyskriteerit. Luonnonoikeusperiaatteet ovat näin ollen normatiivisesti universaaleja. Ks. kuvio 3. s:lla 127.

myös *sielullis-hengellisen* toiminnan ja elämän toteutumiseksi, rationaalisesti ja jumalallisen säätämysten mukaisesti. *Luonnollinen laki* on kirjoitettu kunkin yksilön rationaalis-järjelliseen luontoon ja se on kaikkialla ja kaikkina aikoina *yhtä pätevä*. Tämän järkensä ja luonnollisen lain sisältämien *moraaliperiaatteiden* mukaisesti ihmisyksilöt toteuttavat elämäänsä niin *yhteiskunnassa, perheessä* kuin *yksityisinä* kansalaisinakin. Tällä ajattelutavalla on ollut ratkaiseva merkitys myös Weberin suhtautumiseen koskien uskonnollisten elämäkäytäntöjen heijastussuhteita *yhteisölliseen toimintaan*.<sup>326</sup>

Luonnonoikeuteen sisältyvät *universaalit* ja *muuttumattomat normit* muodostavat sen perustan, jota tarvitaan *rauhallisen* ja *oikeudenmukaisen* yhteiskunnallisen elämän toteuttamiseksi. Puolustaessaan näitä muuttumattomia normeja katolinen kirkko katsoo olevansa kaikkien yhteiskuntaan kuuluvien jäsenten ja koko yhteiskunnan palveluksessa. Absoluuttista luonnonoikeusajattelua edustava moraalioppi pitää näitä muuttumattomia *normeja niin sitovina*, että niistä on mahdollista *johtaa suoraan* vastauksia yksilöitä ja yhteisöjä koskeviin kysymyksiin. Katolisesta kirkosta oli tullut tunnustuskirkko *Trenton konsiilin* (1562-1563) jälkeen, mikä merkitsi ruhtinaille oikeutta määrätä alueensa uskonnosta - konsiilin hajottua paavin johtoasema pääsi jälleen ylivaltaan. Trenton konsiilista alkoi uuden roomalaiskatolisen konfessionalismin ja vastauskonpuhdistuksen aikakausi yhdessä itsevaltaisen hallintojärjestelmän kanssa. Tridentiumista alkoi nykyaikainen roomalaiskatolinen kirkko, jossa katoliset kansalliskirkot saivat *yhtenäisen dogmaattisen perustan* sekä *kirkollisen yhtenäisyyden*. Papalismi ja uskonnollinen mystiikka saivat keskeisen aseman ja kristilliset dogmit määriteltiin skolastisen armo- ja sakramenttiopin mukaisesti. Nämä tekijät tulivat olemaan määräävässä osassa katolisen kirkon kehitykselle uskonpuhdistuksen jälkeisenä aikakautena.<sup>327</sup>

Myöhäiskeskiaikaa leimasi siten läntinen kirkollinen yhtenäisyys 'Corpus Christianum' ja sitä seurasi kirkon ja paavinvallan kohoaminen sekä hengelliseen että poliittiseen mahtiasemaan. Kehitystä olivat edesauttaneet kristillisen uskon ja

<sup>326</sup> Weinreb 1987, 55–63. Weinreb katsoo luonnollisen lain (natural law) muodostavan linkin Akvinolaisen määrittelemän ikuisen, jumalallista alkuperää olevan lain sekä inhimillisen, positiivisen lain välillä. Hattenhauer 1992, 284–290 viittaa Akvinolaisen alkulauseeseen tämän teoksessa "De iure" todeten: "Ist das Recht der Gegenstand der Gerechtigkeit?" Hattenhauer vastaa kysymykseensä: "Es ging dem Kirchenlehrer nicht um innerwältliche Definition des Rechtsbegriffs, sondern um die Rückbindung des Rechts an die göttliche Tugend der Gerechtigkeit. Wo man in Rom das 'ius/Recht' auf den 'civis/Bürger' bezogen und als 'ius civile' definiert hatte, bezog Thomas das Recht unmittelbar auf Gott".

<sup>327</sup> Christensen-Göransson 2 1974, 236-245; Hattenhauer 1992, 254-260, 275-7, 307-314; Tamm 1991, 246-251. Ks. vielä Hattenhauer 1992, 110-1, 123-7; Tamm 1991, 245–251; Inger 1988, 17, 63–64; Hemmer I 1967, 23. Keskiajan oikeusajattelusta ja oikeuskäsitteistön sisällöstä ks. edellä luvuissa 2 ja 3 esitetty soveltuvien osin.

voiman ilmauksina suoritettut ristiretket sekä uusien luostarilaitosten, dominikaanien ja fransiskaanien, perustaminen. Mutta näitäkin suurempi merkitys kirkon aseman vahvistumiselle oli sen kehittyneellä hallinnollisella ja sisällöllisellä strukturilla. Keski-ikäistä Eurooppaa ilmensi roomalaisen oikeuden ja aristotelisen filosofian uusi nousu, 'renessanssi'. 'Renessanssi' merkitsi paitsi paluuta antiikin alkuperäisiin lähteisiin, samalla maailmankuvan ja todellisuuskäsityksen alueella vapautumista aiemmista auktoriteeteista. Oikeuden alalla se merkitsi vapautumista keskiaikaisen 'Corpus Iuris Civiliksen' kahleista ja samalla oikeustieteen autonomian lisääntymistä. Käytännön tasolla se merkitsi sekä oikeusjärjestelmien että oikeustieteellisen tutkimuksen kehittymistä paikallisella tasolla, mutta samalla myös kokonaisvaltaisesti. Teologisesti renessanssi poikkesi vanhan kirkon perinteisestä ajattelutavasta, sillä pahuutta ei pidetty enää niinkään 'saatanan' tai synnin aikaansaannoksena, vaan ihmisluonnon heikkoutena eli sopusoinnun puutteena ihmisen eri osien, toisin sanoen järjen ja tunteen sekä sielun ja ruumiin välillä. Renessanssin antiikista peräisin olevina esikuvina toimivat vanhan kirkon kirkkoisät, uusplatonisuus sekä Platonin ja Aristoteleen ajattelu.<sup>328</sup>

Vasta *Lutherin ajattelussa* tämä asenne muuttui täydellisesti, sillä Lutherin mukaan 'maallisten tehtävien tunnollinen täyttäminen on parasta Jumalan palvelemista'. Lutherin elämistodellisuutta koskeva jaottelu '*maallisen regimentin*' ja '*hengellisen regimentin*' piireihin merkitsi ainoastaan sitä erottelua, että kummallakin näistä toiminnan tasoista oli omat, toisistaan poikkeavat tehtävänsä ja päämääränsä. *Molemmat* perustuivat kuitenkin Jumalan luomisjärjestykseen ja olivat siten yhtä tärkeitä ja välttämättömiä ihmisyhteisöjen rauhanomaisen ja järjestäytyneen toiminnan näkökulmasta. Myös *maallinen kutsumustehtävä* oli Jumalan asettama ja perustui Jumalan säätämukseen – sen tehtävänä oli palvella lähimmäistä ja yhteisöä omalla toimintasektorillaan. *Hengellinen regimentti* toimi tämän rinnalla hoitaen omat, hengelliseen todellisuuteen ja ihmisten pelastumiseen liittyvät tehtävänsä. Vaikka nämä molemmat toimivat erillisinä, ne toimivat samalla *rinnakkaisina* ja *toisiaan tukevina* yhteisöllisen elämisen muotoina.<sup>329</sup>

<sup>328</sup> Oikeuskäsitteistön osalta renessanssin ilmenemisestä ks. Hattenhauer 1992, 254–260, 275–7, 307–314; Tamm 1991, 246–251; Strömholm 1989, 116–7. Teologisesti renessanssin vaikutuksista ks. Chadwick 1976, 237–246; Christensen-Göransson 2, 1974, 236–245; Mäkinen 1998, 143–152. Ks. aikakauden ajattelusta myös edellä luvut 2 ja 3 soveltuvien osin.

<sup>329</sup> Weber 1966 (1922), 207–223 "The Sociology of Religion", alkuperäisteos "Religionssoziologie" vuodelta 1922, translated Ephraim Fischhoff. Ks. Talcott Parsonsin johdatus ('Introduction') sanottuun teokseen, s:t xx–xxx. Siitä erityisesti välikappale otsikolla "The Reference Points for Weber's Sociology of Religion in His Work as a Whole": Parsons viittaa erityisesti Weberin 'Protestanttista etiikkaa' käsittelevään teokseen, jonka katsoo nostaneen esiin ensimmäistä kertaa inhimillistä sosiaalista käyttäytymistä koskevien tekijöiden merkityksen sekä yhteisöllisen että taloudellisen toiminnan taustatekijöinä. Käsler 1988, 202–6 toteaa Weberin 'Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie' teokseen liittyen, että tutkija Joachim Wach pitää



Näillä Lutherin näkemyksillä koskien maallisen ja hengellisen regimentin *toisi-  
aan täydentäviä tehtäviä* on ollut kauaskantoisia seurauksia myös *modernissa  
maailmassa* yhteisöllisen toiminnan tasolla. Parsons on viitannut erityisesti We-  
berin 'Protestanttista etiikkaa' käsittelevään teokseen, jonka katsoo nostaneen esiin  
ensimmäistä kertaa *inhimillistä sosiaalista käyttäytymistä* koskevien tekijöiden  
merkityksen sekä yhteisöllisen että taloudellisen toiminnan taustatekijöinä. Wells  
pitää Weberin luovuttamattomana ansiona sen näkökulman esilläpitämistä, että  
myös *modernissa* yhteiskunnallisessa todellisuudessa tietynlainen 'uskomuksiin  
perustuva mentaalinen asenne' on edelleen *merkityksellinen* ja sillä on tärkeitä  
*funktioita sosiaalisten yhteisöjen toiminnassa* varsinaisen uskonnollisuuden hei-  
kennyttyäkin. Kristillinen kirkko oli organisoitunut hierarkkiseen, pastoraaliseen  
järjestelmään, mikä erotti sen lähes kaikista muista maailmanuskonnoista. Sano-  
tusta on seurannut *stabiliteettia* ja *vakaata yhteiskunnallista kehitystä* paitsi kris-  
tinuskoon sitoutuneiden yhteiskuntien sisäisessä struktuurissa, myös *aktiivista  
panosta* niiden suhtautumisessa ulkopuoliseen maailmaan. Sellaisena mainitta-  
koon kristinuskoon sisältyvä voimakas lähetyskutsumus, jonka ansiosta kristilliset  
periaatteet ovat levinneet vähitellen maapallon kaikkiin osiin.<sup>330</sup>

---

Weberiä ja Troeltschia yhdessä varsinaisesti uskonnsosiologisen tutkimusperinteen luojina.  
Lutherin '*kaksiregimenttiopista*' ks. Luther: 'Maallisesta esivallasta', Martti Luther: Valitut  
teokset, osa III, 1959, s:t 67–102. Ks. myös Christensen-Göransson 2, 1974 144-7: kaksiregi-  
menttiopin mukaan maallinen esivalta on Jumalan asettama, yhteiskunnallisista, kulttuurisista  
ja poliittisista tehtävistä huolehtiva järjestys, jolle kristityn tulee olla kuuliainen. Hengellinen  
regimentti puolestaan saa valtuutuksensa Jumalan sanasta ja jumalallisesta laista, jossa rakka-  
us on hallitseva voima. Kaksiregimenttiopista myös Hattenhauer 1992, 356-8; Strömholm  
1989, 160-3; Martikainen 1987, 48–53.

<sup>330</sup> Wells 1970, 260–270 katsoo erityisesti Weberin protestanttista uskonnollisuutta koskevien  
havaintojen, kuten tämä teoksessaan 'Protestant Ethik and the Spirit of Capitalism' on esittä-  
nyt, olevan perustavaa laatua. Siitäkin huolimatta, että teos sai aikanaan kritiikkiä Wells pitää  
Weberin luovuttamattomana ansiona sitä, että varsinaisen uskonnollisuuden kadottuakin us-  
konnollinen asenne on sosiaalisessa yhteisössä merkityksellinen ja sillä on positiivisia funkti-  
oita. Weber 1966 (1922), 207-223. "The Sociology of Religion", alkuperäisteos "Reli-  
gionssoziologie" vuodelta 1922, translated Ephraim Fischhoff. Ks. Talcott Parsonsin johdatus  
('Introduction') sanottuun teokseen, s:t xx-xxx. Siitä erityisesti välikappale otsikolla "The Re-  
ference Points for Weber's Sociology of Religion in His Work as a Whole".

## 5.3 Weberin sosio-kulttuurinen talouseetos

### 5.3.1 *Kulttuuriprotestanttinen lähestymistapa talouden ja instituutioiden välisiin vuorovaikutussuhteisiin*

Weberin tutkimuksia, jotka koskivat *uskonnon asemaa* yhteiskuntien historiallisessa kehittämisessä sekä uskonnollisten elämäntapojen heijastusvaikutuksia ja vuorovaikutussuhteita yhteiskunnan ulkoisia tehtäväalueita hoitaviin osaluokkiin, voi oikeutetusti pitää hänen varsinaisena *elämäntapanaan*. Tarkastellessaan näitä vuorovaikutteisia suhteita erityisesti *taloudellisen* toiminnan näkökulmasta Weber on pyrkinyt analysoimaan niitä sosio-kulttuurisia ja henkiseen katsomusperustaan liittyviä tekijöitä, jotka ovat olleet vaikuttamassa erityisesti kapitalistisen taloudellisen järjestelmän kehittämiseen länsimaissa. Taloudellisen toiminnan sisällä tapahtuneet muutokset ja niiden taustalla vaikuttavat kehityskulut *eivät* Weberin näkemyksen olleet selitettävissä *yksinään taloudesta käsin*, vaan niitä analysoitaessa oli välttämätöntä ottaa huomioon sitä laajempia *yhteiskunnallisesti ja kulttuurisesti* vaikuttavia *selittäviä tekijöitä*.<sup>331</sup> Näille uskonnonsosiologiaa sivuaville tutkimuksille Weber omisti elämänsä viimeiset seitsemän vuotta. Weber kohdisti tutkimuksensa paitsi kristinuskon asemaan ja merkitykseen yhteisöjen kehittämisessä ja sisäisten elämäntapojen korrelaattina, myös monien muiden maailmanuskosten asemaan yhteisöllisessä elämässä. Viime mainittuja hän käsitteli erityisesti teoksessaan ”*Maailmanuskontojen talousetiikka*”, kuten edellä on todettu.<sup>332</sup>

Kristinuskoon sisältyvien normatiivisten elementtien heijastusvaikutuksia erityisesti taloudelliseen toimintaan ja kapitalismin syntyyn Weber käsitteli kokoavasti teoksessaan ”*Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki*”. Kaikki uskonnon asemaa ja funktiota koskevat teesinsä, näkemyksensä ja havaintonsa Weber kokosi yhteen teokseen, joka julkaistiin Saksassa vuonna 1922 otsikolla ”*Religionssoziologie*” osana teosta ”*Wirtschaft und Gesellschaft*”. Tässä julkaisussa Weber

<sup>331</sup> Giddens, Anthony artikkeli ”Weber and Durkheim: Coincidence and Divergence” teoksessa ‘Max Weber and his Contemporaries’ edited by Wolfgang J. Mommsen and Jürgen Osterhammel 1988, s:t 182-9. Giddens 1994, 19-21, 99-101, 132. Ks. erityisesti kappale 'Teorier om social förändring' ja kappale 'Teoriernas begränsningar - Webers syn på förändring' s:t 298-304. Käsler 1988, 24-32 kappale ”The origin and effects of modern capitalism”. Turner 1992, 12-16, 233-241. Ks. teoksesta ”Max Weber: The Sociology of Religion”, translated by Ephraim Fischhoff, Introduction by Talcott Parsons 1966, s:t 275-279 kronologia Weberin elämäntapasta 'Appendix I. Chronological Summary of Max Weber's Life'.

<sup>332</sup> Weber 1989, 61–101; Weber 1985, 11–24. Ks. myös edellä kappale 5.2.1 'Länsimaiden rationaalistumiskehitys Weberin tulkitsemana'. Käsler 1988, 74-94; Sanderson 1990, 194-105, 124-6; Albrow 1990, 12-25.

kokoavasti analysoi erilaisten uskonnollisten ajattelutapojen syntyhistoriaa, asemaa yhteisöllisessä toiminnassa ja sosiaalisten yhteisöjen kehittymisessä sekä yhteiskunnallisessa rationaalistumisprosessissa. Teos jakaantuu lukuihin I-XIV: alussa Weber määrittelee uskonnollisuuden nousua ja syntyä alkeellisissa yhteisömuodostelmissa – sen jälkeen erilaisia jumaluus-käsitteitä – edeten niistä monoteistiseen Jumala-käsitteeseen ja kristilliseen eettiseen käsitteistöön – uskonnollisiin ryhmämuodostelmiin – uskonnonhistorian asemaan inhimillisen kulttuurin ja sivistyksen kehittymisessä – erilaisiin pelastushistoriaa luotaaviin analyysihin, mukaan luettuna ns. teodikean ongelman – käsitellen lopuksi uskonnonetiikkaa ja sen heijastusvaikutuksia kulttuuriin ja yhteiskunnallisiin normijärjestelmiin. Kolmessa viimeisessä luvussa Weber paneutuu käsittelemään *uskonnon suhdetta* politiikkaan, *talouteen* ja erilaisiin yhteisöllisen elämänmuotoihin. Toiseksi viimeisessä luvussa Weber analysoi erityisesti kristinuskon, varsinkin puritaanista kristillistä ajattelua edustavan suuntauksen sekä juutalaisuuden suhdetta *sosiaalitaloudellisiin normistoihin* ja viimeisessä luvussa muiden maailmanuskontojen, kuten islamilaisuuden ja buddhalaisuuden suhdetta talousetiikkaan. Tässä viimeisessä kappaleessa Weber sivuaa myös varhaisimman kristinuskon suhdetta ympäröivään maailmaan ja niiden keskinäisiä heijastusvaikutuksia.<sup>333</sup>

Kuten edellä on todettu, Talcott Parsonsin laatima johdanto sanottuun teokseen kuvaa osuvasti niitä keskeisiä *uskonnollisia arvofunktoita* sekä *evolutiivista historianäkemyistä* reflektioivia intentioita, jotka ovat Weberin uskonnon sosiologisille ajatuksille tunnusomaisia. Otsikolla ”*The Primary Components of a Religious System*” Parsons luonnehtii Weberin urauurtavaa ajattelua, jossa inhimillistä ja luonnollista elämänpiiriä koskeva käsitteistö on kyetty kytkemään analyttisesti yli-inhimillistä ja yli-luonnollista ulottuvuutta edustaviin käsitteistöihin. Weber lähti tässä analysoinnissaan alkeellisista yhteisömuodostelmista ja niissä esiinty-

---

<sup>333</sup> Weber 1985: teoksen "Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehenden Soziologie" toimittaja Johannes Winckelmann kuvaa 5. painoksen esipuheessa sivuilla XI-XXIV kyseisen teoksen rakennetta ja syntyhistoriaa (kuten sivuilla XXV-XXI 4. painoksen esipuheessa). Teoksen 1. ja 2. painoksen esipuheet on laatinut Weberin puoliso Marianne Weber vuosina 1921 (1. painos) ja 1925 (2. painos). Uskonnon sosiologiaa käsittelevä osuus sisältyy teoksen 1 osioon ('Erster Halband'), joka sisältää OSAT I ja II. Niistä OSA I (Erster Teil), s:t 1-179 on otsikoitu 'Soziologische Kategorienlehre' ja se jakaantuu neljään pääkappaleeseen eli: I Soziologische Grundbegriffe - II Soziologische Grundkategorien des Wirtschaftens - III die Typen des Herrschaft - IV Stände und Klassen. Kukin niistä jakaantuu puolestaan alakappaleisiin. OSA II (Zweiter Teil), joka on otsikoitu 'Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte' s:t 181-385, jakaantuu kuuteen pääkappaleeseen ja ne puolestaan alakappaleisiin. Aihepiireinä talouteen ja uskonnon sosiologiaan liittyviä kysymyksiä ym. Teoksen II osio ('Zweiter Halband') sisältää kolme pääkappaletta, joista Kapitel VII käsittelee oikeussosiologiaa (Rechtssoziologie), Kapitel VIII 'Politische Gemeinschaften' ja Kapitel IX 'Soziologie der Herrschaft', s:t 237-857. Kukin pääkappale jakaantuu puolestaan alakappaleisiin.

vistä maagis-mystisistä käsitteistöistä ja uskomuksista edeten kohti yhä kehittyneempiä yhteisömuotoja ja spesifioituneempia uskomusjärjestelmiä. Vaikka Durkheim ja Malinowski olivat edustaneet samantyyppisiä ajatusmalleja, kykeni Weber ehkä parhaiten havainnollistamaan näihin *uskonnollisperäisiin elementteihin* sisältyvän muuttavan ja *uutta-luovan voiman* yhteiskuntien ulkonaisessa kehittämisessä ja yhteisöllisten elämäntöytäntöjen sisäisessä muotoutumisessa.<sup>334</sup>

Parsons näki Weberin luovuttamattomaksi ansioksi sen, että enemmän kuin kukaan muu häntä edeltänyt yhteiskuntatieteilijä Weber kykeni havaitsemaan *uskontoihin* sisältyvän *dynaamisen ja sosiaalis-yhteiskunnallisia oloja muokkaavan* sekä *muuttavan* sisäisen voiman. Esipuheessaan Weberin "Uskonnon sosiologia" (*Religionssoziologie*) koskevaan käännökseen Parsons toteaa tältä osin:

"His view was that all societies at whatever level of development have had, not only secular or natural, but also supernatural elements of culture. All supernatural components have both magical and religious elements, though in widely varying proportions and relations and all has in their supernaturally sanctioned normative order elements both of system of taboo and system of religious ethics".<sup>335</sup>

Weberin teoria siitä, että kapitalismin syntymekanismien taustalla ja kalvinistisella uskontoetiikalla on läheinen vuorovaikutussuhde keskenään – tai että protestanttinen uskonnollisuus on suorastaan synnyttänyt kapitalistisen taloudellisen järjestelmän, on herättänyt kannanottoja *puolesta ja vastaan*. Ajatusmallin kriiti-

<sup>334</sup> Weber 1966 (1922), Talcott Parsonsin esipuhe sanottuun teokseen "The Sociology of Religion" s:t xix-lxvii. Siitä erityisesti alakappale otsikolla 'Religion and Social Status' s:t xxxviii-xlv. Ks. myös 'Weber Max: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre'. Herausgegeben von Johannes Winckelmann 1985. Ks. myös "Talcott Parsons on economy and society" 1986, ed. Robert J. Holton and Bryan S. Turner, s:t 127-132 Weberin arvokäsitteiden vaikutuksesta amerikkalaiseen arvokäsitteistöön. Vaikka Parsonsin sosiaalinen teologia ('social theology') on liberaalia protestantismia, siinä on havaittavissa seuraavia tunnusomaisia piirteitä: "(1) God as a transcendent force becomes immanent in personal relationships; (2) the collapse of traditional Christian mythology and cosmology means that man can achieve a realisation of authenticity without the irritant of myth; (3) Christian values and structures, rather than disappearing, are transferred into what appear to be secular political structures."

<sup>335</sup> Weber 1966 (1922), Talcott Parsonsin esipuhe teokseen "The Sociology of Religion" s:t xix-lxvii. Siitä erityisesti alakappale otsikolla 'Religion and Social Status' s:t xxxviii-xlv. Wells 1970, 244–251 Durkheimin käsityksistä koskien yksilöiden uskonnollisten totenapitämisen merkitystä sosiaaliseen elämään. Wells siteeraa Durkheimia: "Religion is a system of ideas with which the individuals represent to themselves the society of which they are members, and the obscure but intimate relations which they have with it. This is the primary function..for it is an eternal truth that outside of us there exists something greater than us, with which we enter into communion". Weber 1966 (1922), ks. Talcott Parsonsin esipuhe teokseen "The Sociology of Religion", alkuperäisteoksesta 'Religionssoziologie - from Wirtschaft und Gesellschaft', translated by Ephraim Fischhoff, introduction by Talcott Parsons. S:t xix-lxvii. Ks. kappale 'The primary components of a Religious System's:t xxx-xxxii.

koiden mielestä kapitalistiseksi kuvailtavaa taloudellista toimeliaisuutta on ollut olemassa jo ennen protestanttisen uskonnollisuuden syntyä, myös jo ennen siitä eriytyneen kalvinistisen ajattelutavan muotoutumista. Weberin elämäntyötä tarkastellut Dirk Käsler käy teoksessaan "*Max Weber. An Introduction to his Life and Work*" (1988) läpi Weberin teosten vaikutuksia ja vastaanottoa, mutta myös sen esiinnostamia kriittisiä käsityksiä. Käsler jaottelee nämä vaikutukset aihepiireittäin, kuten Weberin kirjoitukset koskien antiikin ja varhaisen keskiajan taloushistoriaa, maatalous- ja sosiaalishistoriaa sekä kaupunkilaista elämänmuotoa. Toisaalta Käsler käy läpi niitä vaikutuksia, mitä Weberin uskonnon sosiologisilla kirjoituksilla on ollut sekä omana aikanaan että myöhemmin historiassa. Erityisesti suhtautumisessa protestanttisen uskonnollisuuden heijastusvaikutuksiin talouteen nähden.<sup>336</sup>

Toiseksi kritiikin perusteluksi on noussut käsitys, että protestanttisen etiikan, erityisesti puritaanista ja askeettista protestanttisuutta edustavan, suhde kapitalistiseen talousajatteluun on ollut jo vanhastaan kielteistä; erityisesti yksinomaan kauppiaiden intressejä palvelevaa liiketoimintaa on pidetty itsekäänä ja omaa etua ajavana mallina, josta syystä asenne on ollut kielteisen torjuva. Erityisesti Anthony Giddens on kritikoinut Weberin analyysijä pitäen Weberin teoreettista ajattelua sillä tavalla rajoittuneena, ettei katso vain yhden tekijän voivan selittää sosiaalisten muutosten luonnetta. Saman ongelman hän katsoo sisältyvän Marxin historiallista materialismia koskevaan ajatteluun, vain toisenlaisilla tekijöillä perusteltuna.<sup>337</sup>

Jürgen Habermasin kritiikki kohdistuu siihen Weberin näkemykseen, että vain uskonnollis-metafyysiseen maailmankuvaan ankkuroituneet arvot voivat toimia yksilön toiminnalle aidosti merkityksellisinä ja elämäntähtäjä ohjaavana vakaumuksena. Habermas taas itse katsoo, että vaikka tietynlainen pelastususkonnollisuus on moraalitietoisuudesta nousevan etiikan perusta (*prinzipiengeleitete Ethik*), sen ei voi katsoa yksinään olevan selittävä tekijä. Habermasin mukaan periaatteiden ohjaama moraalitietoisuus voi säilyä hengissä myös muussa kuin uskonnollisessa kontekstissa.<sup>338</sup>

---

<sup>336</sup> Käsler 1988, 197–210: erityisesti suhtautumisessa protestanttisen uskonnollisuuden heijastusvaikutuksiin talouteen nähden Käsler toteaa, että Weberin ajattelu on saanut eniten vastakaikua modernissa maailmassa teologioiden keskuudessa, mutta historioitsijoiden ja ekonomistien keskuudessa tämän ajatuksia on lähinnä vain kritikoitu. Historioitsija-kriitikoista Käsler mainitsee mm. H. Karl Fischerin ja Felix Rachfalin. Poliittista taloutta ja poliittista historiaa edustavista kriitikoista Käsler mainitsee Lujo Bretanon ja Werner Sombartin.

<sup>337</sup> Giddens 1994, 304.

<sup>338</sup> Jürgen Habermas kritikoi Weberiä siitä, että länsimainen rationaalistumisprosessi merkitsee Weberin ajattelussa länsimaisen uskonnollisuuden loppua. Ks. tästä Habermas 1981, 314–5.

Verratessaan Habermasin ajattelun suhdetta Weberiin Tapani Hietaniemi toteaa, että näillä on *periaatteellinen yksimielisyyys* historiallisesta evoluutiosta ja rationaalistumisprosessista eli molempien mielestä hallinto ja talous ovat irronneet omalakisiksi systeemeikseen, joissa neutraalin rahan ja vallan mediat ohjaavat sosiaalista toimintaa. Habermas näkee tämän kehityksen liittyvän *kommunikatiiviseen toimintaan*, Weber *arvosfääreihin* sellaisenaan. Erimielisyyys koskee lähinnä modernin oikeuden ja hallinnon legitimitä. Weberille *modernin oikeuden ja moraalin* funktionaalinen eriytyminen merkitsee oikeuden irtautumista moraalista ylipäätään - Habermasille modernisoituminen merkitsee kyllä moraalin ja oikeuden erkanemista toisistaan, mutta *modernin oikeus* voi olla viime kädessä *alitettu moraalipraktisille elämänsfääreille*.<sup>339</sup>

Nämä näkemykset eivät kuitenkaan ole riittäviä argumentteja tekemään Weberin protestanttista etiikkaa koskevaa uskontososiologista ajattelumallia tyhjäksi, sillä Weber on itsekin myöntänyt joidenkin tausta-argumenttien paikkansapitävyyden. 1800-luvulta alkaen vallalla ollut jyrkkä ero protestanttiseen ja katoliseen etiikkaan on merkinnyt jakolinjaa myös näiden uskonuuntausten taustalla olevien talous- ja kulttuurisidonnaisten näkemysten tasolla. Weber ei hyväksynyt ajattelussaan tällaista jaottelua, vaan on yleisesti jopa katsottu, että Weberin ajattelu on *ylihistoriallinen ja ajasta riippumaton*. Weber ei pitänyt esimerkiksi luterilaista työetiikkaa ja ammatillisen kilvoittelun perinnettä suoranaista kapitalistista järjestelmää synnyttävänä elementtinä – Weber painotti tässä enemmän *luterilaisen uskonelämän* ja sen *teologiseen sanomaan* sisältyvää puolta. Luterilainen armokäsitys heijastui paremminkin siinä, miten jako maalliseen ja hengelliseen todellisuuteen käsitettiin ja millainen *heijastusvaikutus* sillä sinänsä dogmaattisella näkemyksellä oli sitten *yhteiskunta- ja talouseettiseen* toimintaan. Kalvinistinen dogmatiikka puolestaan teki jyrkän eron hengellisen ja maallisen toiminnan välillä ja tämä näkemys heijasti vaikutuksensa myös talous- ja yhteiskuntaeettisiin näkemyksiin.<sup>340</sup>

<sup>339</sup> Tapani Hietaniemen artikkeli ”Uskonto maailmanhistoriallisen rationaalistumisen kättilönä. Weberin uskonnonhistorian ajankohtaisuudesta” s:t 9-37 teoksessa ’Aiheita Weberistä’ 1987, toim. Tapani Hietaniemi s:t 24–33.

<sup>340</sup> Käsler 1988, 204-210. Ks. Käslerin luettelemia teoreetikoita s:t 204-8: jotkut tutkijat, kuten Eduard Spranger, Othmar Spann, Hans Stoltenberg, Hans Freyer, Andreas Walther, Max Scheler ja Franz Oppenheimer, kritisoivat Weberiä toisaalta liian kapea-alaiseksi tutkijaksi, mutta pitivät tämän ajattelua niin käänteentekevänä, että katsovat Weberistä alkaneen tieteen luokiteltavan sosiologisen tutkimuksen. Sillä oli kauaskantoiset merkitykset sosiologisen tutkimuksen kehittymiseen paitsi Saksassa myös kansainvälisesti. Kritiikki on puettavissa Käslerin sanoin: "They thought that sociology must be more than a theory of social action and that action could not be abbreviated merely subjective, particularly instrumental action." S. 208. Myös Albrow 1990, 281-289; Habermas 1990, 32-55.

Vuosien 1904-5 välillä Weber julkaisi kaksi artikkelia, joista sittemmin koostui teos *'Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki'*. Tämä teos on enemmän kuin mikään muu herättänyt keskustelua uskonnon ja taloudellisen toimeliaisuuden välisistä vuorovaikutussuhteista, myös modernista näkökulmasta tarkastellen, kuten Bryan S. Turner on todennut. Talcott Parsons viittaa samaan teokseen, ja katsoo siinä eriteltyjen johtopäätösten nostaneen esiin ensimmäistä kertaa *inhimillistä sosiaalista käyttäytymistä* koskevien tekijöiden merkityksen sekä *yhteisöllisen* että *taloudellisen* toiminnan *taustatekijöinä*. Talcott Parsonsin merkitystä weberiläisten ajattelumallien siirtämisessä moderniin yhteiskunnalliseen todellisuuteen ei voi liioitella. Käydessään läpi erityisesti protestanttisia lahoja koskevien Weberin kirjoitusten vastaanottoa, Dirk Käsler mainitsee juuri *Talcott Parsonsin käänteentekeväen merkityksen* Weberin teosten ymmärtämiselle englanninkielisellä kielialueella.<sup>341</sup>

Weberin uskontososiologinen ajattelu piti sisällään leimallisesti *kulttuuriprotestanttisen* latauksen: Weberin historiakäsitys oli voimakkaasti kulttuurisesti orientoitunut, ja sen vaikutukset ovat nähtävissä myös protestanttisen uskonnollisuuden suhdetta taloudelliseen toimeliaisuuteen koskevissa kirjoituksissa. Ernst Troeltsch ja Werner Sombart ovat painottaneet juuri tätä *historia- ja kulttuuritoposta*, mistä syystä Weberin ajatukset ovat saaneet voimakkaasti tämänsuuntaisen tulkinnan. Weber itse erityisesti teoksessaan *”Esihuomautuksia uskonnonsosiologiaan”* vuodelta 1920 toi jo selkeästi esille sen eetoksen, mikä sisältyi protestanttista etiikkaa koskevaan uskonnolliseen ajattelumalliin sisällöllisesti sekä sen heijastusvaikutuksiin kapitalistisen taloudellisen järjestelmän syntyyn. Sosiaalisia instituutioita käsittelevässä teoksessaan *”The Social Institutions”* (1970) Alan Wells toteaa erityisesti Weberin esiinnostaman protestanttisen uskonnollisuuden merkitsevän sosiaalisessa yhteisössä *myös modernin yhteiskunnan näkökulmasta* tarkasteltuna *”perustavaa laatua olevaa havaintoa”* pitäen Weberin teosta *'Protestant Ethik and the Spirit of Capitalism'* sen vuoksi *tärkeimpänä* aihepiiriä käsittelevänä teoksena: *”However, his book remains a seminal work, a most important revitalizing of the theme”*. Siitäkin huolimatta, että sanottu teos teos sai aikanaan

---

<sup>341</sup> Weber 1966, 207-223 *”The Sociology of Religion”*, alkuperäisteos *”Religionssoziologie”* vuodelta 1922, translated Ephraim Fischhoff. Ks. Talcott Parsonsin johdatus (Introduction) sanottuun teokseen, s:t xx-xxx. Siitä erityisesti välikappale otsikolla *”The Reference Points for Weber's Sociology of Religion in His Work as a Whole”* Ks. myös teoksessa *”Max Weber and his Contemporaries”* ed. by Wolfgang J. Mommsen and Jürgen Osterhammel, 1988 erityisesti Osa II *’Max Weber's Relation to the Theologians and Historians’* s:t 191-284 ja siitä erityisesti W. R. Wardin artikkeli *’Max Weber and the Lutherans’* s:t 203-215. *”Talcott Parsons on economy and society”* 1986, ed. Robert J. Holton and Bryan S. Turner, s:t 127-132. *”Max Weber: The Sociology of Religion”*, translated by Ephraim Fischhoff, Introduction by Talcott Parsons, 1966 s:t 280-6.

kritiikkiä, Wells pitää Weberin historiallisena ansiona vakaumusta, jonka mukaan tietynlainen uskomuksiin perustuva mentaalinen asenne, varsinaisen uskonnollisuuden kadottuakin, omaa sosiaalisessa yhteisössä *luovuttamattoman tärkeitä funktioita*:

"A theological belief induced, initially in certain groups, a mental attitude, which resulted in a system of organization of activities that endured after the theological beliefs themselves had lost their original vigor" (s. 266)<sup>342</sup>

### 5.3.2 *Eettis-normatiiviset velvollisuuskäsitykset elämäkäytäntöjen rationaalistuessa*

Weber, samoin kuin hänen ajattelustaan vaikutteita saaneet myöhemmät yhteiskuntatieteilijät edustavat näkemystä, että yhteiskunnallista toimintaa analysoitaessa kulttuuriset ja siihen liittyvät henkiseen katsomusperustaan sisältyvät *normatiiviset tekijät* on otettava samalla vaikuttavuudella huomioon kuin *aineelliset rationaaliset* selittämismallit.<sup>343</sup> Varsinkin toisen maailmansodan jälkeisenä aikana Weberin historia- ja kulttuuriorientoitunut yhteiskuntanäkemyks sai laajalti vastakaikua tieteentekijöiden piirissä, englanninkielisellä alueella lähinnä Parsonsin ja saksankielisissä maissa Habermasin ansiosta. Parsons käänsi englannin kielelle

<sup>342</sup> Käsler 1988, 202-6 toteaa Weberin 'Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie' teokseen liittyen, että tutkija Joachim Wach pitää Weberiä ja Troeltschia yhdessä varsinaisesti uskonnonsosiologisen tutkimusperinteen luojina: "With this, Weber became with his friends Sombart and Troeltsch the original founder of the sociology of religion." Wells 1970, 260-270. Ks. erityisesti luku 7. 'Religion' ja siitä varsinkin alakappale II 'Social Factors affecting the Existence and development of Religions' s:t 251-6 ja kappale III 'Religious Roles' s:t 257-265. Ks. myös edellä luku 5.2.2.

Arthur Mitzmanin artikkeli "Personal Conflict and Ideological Options in Sombart and Weber", teoksessa 'Max Weber and his Contemporaries' 1988, s:t 99-106, Sombartin ja Weberin ajatteluun liittyen. Vrt. vielä Töttö 1991, 77-86. Sombartin ajattelua koskevassa teoksessa Töttö viittaa Sombartiin ja Weberiin asti jatkuneesta 'historismin kriisistä', kun positivismi nosti luonnontieteiden merkityksen uuteen nousuun. Historismi merkitsi erityisesti Saksassa maailmankatsomusta, joka hallitsi tieteellistä tutkimusta kaikissa ihmistieteissä tuona aikana, niin taloustieteissä, oikeustieteessä, teologiassa kuin kielitieteessäkin.

<sup>343</sup> Turner toteaa esipuheessaan teokseen "Essays on Sociology: Max Weber" 1991, s:lla xix-xx, että Weberin kirjoitukset 'The protestant Sects and the Spirit of Capitalism' ilmestyi kahtena osana yhdessä hänen uskontoa koskevista kirjoituskokoelmistaan eli 'Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie', mutta sanottu osuus jäi pois Parsonsin käännöksestä koskien 'Protestanttista etiikkaa'. Ks. myös "Talcott Parsons on economy and society" 1986, ed. Robert J. Holton and Bryan S. Turner, s:t 127-132 Weberin arvokäsitteiden vaikutuksesta amerikkalaiseen arvokäsitteistöön. Vrt. Habermas 1990. 81-85. Ks. myös Tapani Hietaniemen artikkeli "Uskonto maailmanhistoriallisen rationaalistumisen kätilönä. Weberin uskonnonhistorian ajankohtaisuudesta" s:t 9-37. teoksessa 'Aiheita Weberistä' 1987, toim. Tapani Hietaniemi. S:lla 24-33 Hietaniemi tuo esiin Habermasin ajattelun suhdetta Weberiin: modernisoituminen merkitsee kyllä moraalien ja oikeuden erkanemista toisistaan, mutta modernikin oikeus voi olla viime kädessä alistettu moraalipraktisille elämänsfäreille.



lukuisia Weberin teoksia ja artikkeleita sekä jakoi monet tämän yhteiskuntasosiologiset ja kulttuurisesti painottuneet historiakäsitykset. Parsons piti Weberiä empiirisesti suuntautuneena sosiologina, joka puolusti sosiologiatieteiden piirissä *arvoihin sitoutunutta kulttuurinäkemystä* sekä poliittisesti liberaalia asennetta. Asenne saavutti vastakaikua amerikkalaisessa yliopistomaailmassa, jossa liberaalit poliittiset ajattelumallit sekä henkinen pluralismi olivat alkaneet saada jalansijaa. Weberin yhteiskuntatieteellinen perusnäkökulma, jossa *arvoilla ja uskonnollisilla normeilla* oli keskeinen *funktio* yksilöiden ja ihmisyhteisöjen elämässä ja kehittymisessä, toimi myös Parsonsin ajattelussa keskeisenä tulkintamallina. Tämä arvoihin perustuva kulttuuriorientoitunut ajattelutapa (*Kulturwissenschaft*) ja tieteellinen selittämistapa muodostui sitten tunnusomaiseksi piirteeksi myös Parsonsin tieteelliselle asennoitumiselle.<sup>344</sup>

Weber oli uskonnollisessa ajattelussaan monissa kohdin *Lutherin linjoilla*, ja kuten todettu, erityisesti tämän *yhteiskunnallista elämää* sekä *maallista kutsumusta* koskevat näkemykset ovat tunnusomaisia myös Weberille. Lutherin tavoin Weber katsoi *maallisten kutsumustehtävien* olevan Jumalan asettamia eli ihmisyksilön tuli täyttää paikkansa yhteiskunnan jäsenenä juuri sillä paikalla ja sillä ahkeruudella, mitä Jumala oli tarkoittanut. Lutherin ajatus, että ”maallisten tehtävien tunnollinen täyttäminen on parasta Jumalan palvelemista” edusti Weberille oikeanlaista asennoitumista maallisen elämän velvoitteisiin. Kuitenkaan Weberin uskonnolliseen argumentaatioon kohdistuva kiinnostus ei lopulta kohdistunut luterilaisuuteen, vaan erityisesti siitä eronneeseen *reformatoriseen ja kalvinistiseen* ajattelutapaan. Varsinkin Englannissa vallinneet puritaanista kristinuskoa ja siitä syntyneitä lahkumuodostelmia koskevat uskonnon sosiologiset näkökohdat kiinnittivät Weberin päähuomion.<sup>345</sup>

<sup>344</sup> Ks. Wolfgang J. Mommsenin johdatus teokseen "Max Weber and his Contemporaries" 1988, s:t 1-23, ed. by Wolfgang J. Mommsen and Jürgen Osterhammel. Osa I 'Introduction' sisältää läpileikkauksen niistä vaikutuksista, joita Weberin ajattelulla on ollut jälkipolville, erityisesti eurooppalaisten tieteentekijöiden piirissä. Alkuaikoina tämä vaikutus oli voimakkaimmin nähtävissä Saksassa historioitsijoiden ja teologien, erityisesti protestanttista uskoa tunnustavien piirissä (luotiin mm. Evangelical-Social Congress), ei niinkään luterilaisten. Poliitiikan piiristä Mommsen mainitsee mm. Gaetano Moscan ja Vilfredo Pareton. Ks. myös Parsons 1968, 662. Teoksessaan "The Structure of Social Action" (vol. 2.) Parsons toteaa juuri Weberin löytäneen karismaattisen johtajuuden selittäväksi tekijäksi historiassa ja liitti sen myöhemmin myös hallinnon legitimiisyyttä koskevaksi kysymykseksi yhteisöllisissä rakenteissa ks. mt. s:t 661–662. Ks. Weber 1966 (1922), ja siitä Talcott Parsonsin esipuhe sanottuun teokseen "The Sociology of Religion" s:t xix-lxvii. Ks. erityisesti alakappale otsikolla 'Religion and Social Status' s:t xxxviii-xlv.

<sup>345</sup> W.R. Wardin artikkeli "Max Weber and Lutherans" s:t 203-215, teoksessa: 'Max Weber and his Contemporaries' ed. Wolfgang J. Mommsen and Jürgen Osterhammel 1988. Ks. myös Matti Wiikarin artikkeli ”Max Weber, länsimainen rationalismi, feodalismi ja Euroopan keskiaika” s:t 37–61 teoksessa 'Aiheita Weberistä' 1987, toim. Tapani Hietaniemi. S:lla 51–52:

Uskontososiologisten tutkimustensa alkuvaiheessa Weber oli tutustunut Amerikkaan erilaisiin lahkemuodostelmiin ja laatinut sen pohjalta artikkelin ”Die Protestantische Sekten”. Näihin havaintoihin perustuen hän laajensi tutkimuksiaan koskemaan erityisesti kristinuskon historiaa ja siinä olevien uskonnollis-normatiivisten elementtien vuorovaikutus- ja heijastussuhteita erityisesti taloudellisiin toimintakäytäntöihin. Havaintonsa Weber kokosi sitten teokseensa ”Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus” (1904-5, 1920). Sanotun teoksen suomennokseen laatimassaan ”Johdannossa” Timo Kyntäjä toteaa teoksen teologisesta taustasta, että keskeiseksi eroksi siinä kohoaa Lutherin kutsumuskäsitteiden ja Calvinin ankaran predestinaatio-opin välinen eroavuus. Protestantiset kirkkokunnat ovat joutuneet ottamaan kukin kantaa sanottuun kysymykseen ja päätyneet jossain määrin toisistaan poikkeaviin tulkintoihin. Calvin itse edusti jyrkän johdonmukaista näkemystä, jonka mukaan Jumalan kaikkivaltius oli täysin ihmisajattelun ulottumattomissa, joten ihmisviisaus ei kyennyt Hänen päätöksensä muuttamaan.<sup>346</sup>

Weberin keskeiset kysymyksenasettelut tässä teoksessa voi jaotella seuraaviin kahteen pääkategoriaan:

a) päätehtävänä oli *länsimaisen kulttuurin erityislaadun* ja siihen sisältyvän rationaalisen ajattelutavan analysointi;

b) toisena tehtävänä oli luonnostella ja havainnollistaa sellainen *kausaaliketju*, joka osoittaa uskonnollis-eettisen ajattelutavan heijastusvaikutukset yksilöiden ulkoisiin elämäkäytäntöihin, erityisesti taloudellista toimintasektoria edustaviin.<sup>347</sup>

---

Wiikari toteaa kristinuskoon sisältyvien eettisten vaatimusten ja maailman välisten jännitteiden kohoavan huippuunsa protestanttisessa puritaanisudessa. Maailma on heille vain pelastuksen työkalu ja väline taivaaseen pääsemiselle. Tämä elämäkäytäntö muuttuu lahkojen kontrolloivan voiman kautta joukkojen elämäkäytännöksi - toisin kuin muissa uskonnoissa, joilla on mahdollista löytää kompromisseja uskonnollisuuden ja maailmallisten järjestelyjen välillä. Niin on asianlaita myös luterilaisuudessa.

<sup>346</sup> Weber 1980: ” Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki”. Saksankielinen alkuperäisteos: 'Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus', 1904. Suomentanut Timo Kyntäjä. 2. painos. Vrt. Weber 2010.

<sup>347</sup> Weber 1980: ” Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki”. Saksankielinen alkuperäisteos: 'Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus', 1904. Suomentanut Timo Kyntäjä. 2. painos. Ks. myös 'Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. Schriften 1904–1920 Herausgegeben von Wolfgang Schluchter'. Weberin teosten ajoituksesta ja sisällöstä ks. tarkemmin teos "From Max Weber: Essays in Sociology" 1991, translated, edited and with Introduction by H.H. Gert and C. Wright Mills. With a New Preface by Bryan s. Turner. Ks. Turnerin esipuhe s:t xii-xxx. Turner käy läpi Weberin elämähistoriaa joidenkin keskeisten Weber-tutkijoiden

Ensimmäistä pätehtävää koskevan ajatuksensa Weber oli luonnostellut teoksessa ”*Maailmanuskonnot ja moderni länsimainen rationaalisuus*” lausuen, että ”kai-kissa kulttuuripiireissä on esiintynyt eri elämänalueiden mitä erilaisinta rationali-sointia”. Weberin tutkimuksellisessa keskiössä oli pyrkimys ymmärtää ja identifi-oida *historiallisen rationaalistumisprosessin* syntyminen ja kehittyminen – sekä sitä kautta mahdollisesti näiden prosessien *kausallinen selittäminen*. Vaikka täl-laista lopputulosta ei olisi saavutettavissakaan Weber näki tärkeäksi kuitenkin osoittaa ne historiallisesti ja yhteiskuntatieteellisesti määriteltävät *ennakkoedelly-tykset*, jotka tällaiseen prosessiin ovat olleet myötävaikuttamassa ja sitä aikaan-saamassa. Pelastususkonnollinen elämänasenne kumpuaa tietyistä perusva-kaumuksista, joista Weber käytti nimityksiä: a) ’status naturalis’ eli käsitys siitä, *mistä* ihmisen tulee pelastua – sekä b) ’status spiritualis’ eli käsitys siitä, *mihin* ihmisen tulee pelastua. Näiden pelastukseen sisältyvien perusvakaumusten sisällä yksilölle on annettu tiedettäväksi ne välikappaleet, eräänlaiset systematisoidut ’*pelastustekniikat*’, joiden avulla lopullinen päämäärä on saavutettavissa. ’Pelastustekniikat’ määrittelevät sen, miten elämässä tulee toimia, jotta saavuttaisi tä-män pelastuksen päämäärän eli iänkaikkisen elämän – ’pelastukseen johtavat hy-veet’ puolestaan kertovat sen toimintamallin, jota noudattamalla pelastuminen on mahdollista. Tähän toimintamalliin sisältyy se Weberin käsitteistössä ’*Lebensfü-rung*’ –nimellä ilmaistu *toimintatapa*, joka on suomennettu sanalla ’*elämäntäntö*’.<sup>348</sup>

Kyseisessä teoksessa Weber tarkoitti ’*länsimaisen kulttuurin erityislaatuisuudes-ta*’ sekä siihen liittyvästä ’rationaalisuudesta’ puhuessaan eri elämänalueisiin liit-tyviä, kullekin tunnusomaisia ’*rationaalistumisen*’ ilmenemismuotoja – ei mitään

---

kautta mm. todeten, että Weberin äiti Helene Fallenstein oli hugenotti, millä seikalla tuli ole-maan suuri vaikutus Weberin moraalis-eettisiin käsityksiin, erityisesti puritanismiin liittyen. Isänsä kuoleman jälkeen 1897 Weber palasi Heidelbergin yliopistoon takaisin opettajan tehtä-viin 1902.

<sup>348</sup> Weber 1989 (1920–21). Teos ”Maailmanuskonnot ja moderni länsimainen rationaalisuus”, suomentanut ja toimittanut alkuperäisteoksesta ’Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie’ Tapani Hietaniemi. Teoksen alussa Hietaniemi käy läpi Weberin uskonnon sosiologisten kirjoitusten syntyhistoriaa s:t 9-39. Hietaniemi jakaa sanotun teoksen syntyhistorian neljään jaksoon, joista viimeinen (4.) käsittelee oikeussosiologisia kysymyksiä. Sekä sanottu teos että teos ’Wirtschaft und Gesellschaft’ jäivät keskeneräisiksi ja niitä on jälkeinpäin jouduttu re-konstruimaan ja kokoamaan uudelleen. Hietaniemi toteaa, että kaikkia Weberin kirjoituksia ei ole julkaistu lainkaan, vaikkakin ne on jo pääpiirteittäin kartoitettu. Weberin viimeiseksi kirjoitukseksi jäi ’esihuomautus’ uskonnon sosiologisiin kirjoituksiin, ks. mt. sivut 39-61, jonka Hietaniemi nimeää eräänlaiseksi Weberin testamentiksi (kirjoitettu 1,5 kuukautta ennen kuole-maa 1920). Talcott Parsonsin käännettyä ’Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki’ -teoksen englannin kielelle tämä esihuomautus on virheellisesti liitetty sanottuun teokseen. Tämä ’Vorbemerkung’ eli esihuomautus sisältää Weberin keskeisen tutkimuskeeman hänen viimeisinä elinvuosinaan eli: ’länsimaisen kulttuurin erityislaadun tutkimisen’.

yhtä, tietynlaisen sisällön omaavaa 'rationaalistumista'. Eri kulttuuripiireissä ja niiden sisällä erilaisilla yhteiskunnallisilla elämänalueilla on havaittavissa omia 'rationaalistumisen' muotojaan: oikeuden, talouden, politiikan, kasvatuksen, hallinnon, tekniikan alueilla on omat ilmenemismuotonsa, kulttuurin ja uskonnon alalla omansa. *Taloudellisen rationalismin* syntyyn ja kehittymiseen vaikuttavat paitsi *teknis-rationaaliset*, myös *hallinnollis-poliittiset ja oikeudelliset* tekijät. Uskonnollisten ja kulttuuristen elämäkäytäntöjen rationaalistumista ohjaavat puolestaan kaikissa yhteisöissä ja kulttuurisissa ympäristöissä vallitsevat *uskonnolliset auktoriteetti- ja käskyvallat* sekä niiden antamiin eettis-normatiivisiin ja uskonnollisiin ohjeisiin sisältyvät *velvollisuuskäsitykset*.<sup>349</sup>

Teoksessaan '*Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki*' Weber jakoi askeettista protestanttisuutta edustavat uskontokunnat neljään ryhmään eli 1) lähinnä 1600-luvulta periytyneisiin länsi-eurooppalaista uskonnollisuutta edustaneisiin *kalvinisteihin*, 2) *pietisteihin*, 3) *metodisteihin* ja 4) *kastajaliikkeestä* lähtöisin oleviin lahkoihin. Metodistit olivat 1700-luvulla lähinnä Englannissa valtiokirkon sisällä vaikuttanut herätysliike, joka aluksi pyrki vain puhdistamaan valtakirkon uskonnollista elämää ja syventämään sitä askeettisempaan suuntaan. Anglikaanisesta kirkosta *metodistit* erosivat liikkeen saatua jalansijaa Amerikan mantereella. *Pietismi* syntyi niinkään aluksi Englannissa kalvinistisen oppijärjestelmän piirissä, mutta erosi siitä omaksi kirkolliseksi ryhmäkseen ja lopulta rakentui luterilaisuuden sisäiseksi herätysliikkeeksi. Pietismi rantautui myös Hollantiin, samoin kuin baptismi - aluksi sekä kastajaliike että kalvinismi olivat jyrkästi toisistaan eriäviä, mutta 1600-luvun loppupuolelta alkaen lähentyivät toisiaan opillisesti niin Hollannissa kuin Englannissakin. Opillisista kysymyksistä erityisesti suhtautuminen predestinaatio-oppiin sekä vanhurskauttamiseen olivat keskeisimmät eroavuuksia aiheuttavat tekijät. Vähitellen ne suunnat, joita Weber itse nimitti '*puritaaneiksi*', alkoivat ottaa etäisyyttä erityisesti Anglikaaniseen kirkkoon ja kehittyä *omaan suuntaansa* niin opillisten kysymysten kuin eettisten teorioidenkin osalta. *Askeettista puritanismia* edustavat suunnat kohdistivat huomionsa ihmisyksilöiden siveellistä elämää koskeviin kysymyksiin.<sup>350</sup>

<sup>349</sup> "Talcott Parsons on economy and society" 1986, ed. Robert J. Holton and Bryan S. Turner, s:t 127-132, Parsonsin sosiaalinen teologia ('social theology') on liberaalia protestantismia.

<sup>350</sup> Weber 1980, 68–79. Teoksessa Weber käy läpi näiden liikkeiden opillisia, eettis-siveellisiä sekä elämäkäytäntöjä refleктоivia rakenteita erikseen: A. Kalvinismi s:t 70–94, B. Pietismi s:t 94–102, C. Metodismi s:t 102–106 ja D. Kastajaliikkeen lahkot 106–114. Vrt. saksankielinen teos 'Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus: Vollständige Ausgabe'. Herausgegeben und eingeleitet von Dirk Käsler. 3. Auflage. München 2010.

Tieteelliseltä lähestymistavaltaan Weberin ajattelumalli edustaa *individualistista metodologiaa* – toisin sanoen hänen lähtökohtansa on *yksilöpersoonaan* liittyvien tekijöiden ja motiivien havainnointi. Kokonaisten yhteiskuntien, instituutioiden ja sosiaalisten yhteisöjen toiminta koostuu yksilöistä, sillä vain *yksilöt* ovat sosiaalisten *roolien kantajia* sekä mielekkään *sosiaalisen toiminnan subjekteja*. Weberin mukaan sosiologian tehtävänä on näin ollen tulkitsevasti ymmärtää sekä kausaalisesti selittää *yksilöiden toimintaa sosiaalisessa ryhmässä ja yhteisössä* – sekä määrittellä näiden sosiaalisten suhteiden toimintaa, kulkua ja vaikutuksia. Tässä tutkimuksessa Weberillä on ollut kaksi keskeistä perusnäkökulmaa: 1) kukin tutkittava kohde ja siihen sisältyvä toiminta liitetään oikeisiin *kulttuurisiin yhteyksiinsä*; 2) vain tässä *kulttuuriorientoituneessa* yhteydessä on mahdollista tarkastella sosiaalisen toiminnan kulkua ja vaikutuksia riittävän kattavasti ja monipuolisesti.<sup>351</sup>

Tästä tieteellisestä lähtökohdasta käsin Weberin tutkimukselliset kohteet määräytyivät kukin omalla tavallaan ja näiden kategorioiden piirissä havaittavaa *rationaalisoitumisprosessia* Weber tarkasteli lähes kaikissa töissään. Weberin kategorisoimia keskeisiä tutkimuksen kohteita olivat seuraavat:

- yksilöiden ja yhteisöjen *markkinakäyttäytymistä* koskevat a) markkinoiden ja b) laskettavuuden lisääntymisen näkökulmasta;
- *oikeuden* tehtävää ja merkitystä yhteiskunnassa koskevat a) universaalien oikeuden näkökulmasta ja b) yhteisöllisen elämän ennustettavuuden näkökulmasta;
- *hallintoa* koskevat, erityisesti byrokratisoitumisen näkökulmasta;

---

<sup>351</sup> Ks. teoksesta "Max Weber: The Sociology of Religion", translated by Ephraim Fischhoff, Introduction by Talcott Parsons, 1966 s:t 280-6, kronologia liitteessä II 'Appendix II. The Background and Fate of Weber's "Wirtschaft und Gesellschaft". Metodisesti Weberin pyrkimys oli luoda sosiologista tutkimusta systematisoiva metodi, jonka avulla voisi parhaalla mahdollisella tavalla kuvata yhteisössä tapahtuvia sosiaalisia ja historiallisia muutoksia. Parsons kuvaa näitä elementtejä: "It was produced in the spirit of emphasizing the functional importance of economic factors in social life, even though Weber has made his academic reputation by attacking Marxist determinism's economic reductionism and even though Weber throughout his life resisted any reification of the economic factor in social action and social change" (s. 282). Sanottu lähestymistapa sisältyi myös Weberin toiseen pääteokseen "Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie", joka oikeastaan merkitsi Weberille itselleen vielä tärkeämpää aihepiiriä. Ks. tästä Tapani Hietaniemen artikkeli 'Max Weberin uskonnonsosiologisten kirjoitusten syntyhistoria' teoksessa "Max Weber: Maailmanuskonnot ja moderni länsimainen rationaalisuus" 1989, s:t 9-39.

Albrow 1990, 97–109 Weberin tutkimustavasta ja metodiikasta Osa II 'Constructing an Empirical Social Science'. Ks. siitä erityisesti alakappale 6, jonka kohdissa 6.2. ja 6.3. Albrow kuvailee metodisia keinoja, joita Weber sovelsi sosiologisissa tutkimuksissaan.

- *ammattietiikkaa* koskevat - ammatillisen kutsumuksen, johtajuuden, sopimusten sitovuuden sekä ammatillisen pätevyyden sekä siihen liittyvien oikeuksien ja velvollisuuksien näkökulmasta;

- *uskonnonsosiologia* kysymyksiä koskevat, joita on pidettävä hänen päätyönään, erityisesti protestanttista etiikkaa edustavan henkisen orientaation heijastusvaikutuksia taloudellisen toimeliaisuuden syntyyn ja kehittymiseen.<sup>352</sup>

### 5.3.3 *Kalvinistisen etiikan heijastusvaikutukset taloudelliseen toimintaan*

Weberin uskonto- ja kulttuuriorientoituneessa historiakäsitteistössä keskeinen *arvofunktionaalinen* havainto liittyy siihen merkitykseen, jonka hän antaa niille ihmisryhmille, jotka toimivat tiettyjen uskonnollisten eetosten *kantajina ja siirtäjinä*. Tämänsuuntaiset ryhmäsosiologiset selitykset tarkoittavat, että yhteisöissä vallitsevien perhe- ja sukulaisuussuhteisiin perustuvien muodostelmien, samoin kuin laajempien sosiaalisten ryhmien sisällä vallitsevien muodostelmien taustalta on löydettävissä tietentyypistä *vakaumukseen* ja *uskonnolliseen perinteeseen* nojaavaa käyttäytymistä. Tietyt yhteiskuntaryhmät ja sosiaaliset tasot voivat toi-

---

<sup>352</sup> Ks. Edvard Shils'in artikkeli "Max Weber and the World since 1920" s:t 547–572, teoksessa: 'Max Weber and his Contemporaries' 1988, ed. by Mommsen & Osterhammel. Shils käy läpi Weberin metodologiaa luettelemalla 8 eri näkökulmaa, joiden avulla katsoo Weberin analysoineen läntisten yhteiskuntien muuttumista ja historiallista kehittymistä. Niistä mainittakoon 1. systemaattisesti organisoitu, rationaalisesti järjestetty talous, 2. rationaalisesti toimiva tieteellisen teknologian hyödyntäminen, 3. muodollisesti vapaat työmarkkinat, 4. kansalaisuus, jonka oikeudet ja velvollisuudet määräytyvät kunkin kansallisvaltion lakien mukaisesti, 5. byrokraattinen hallintokoneisto taloudellisissa, hallinnollisissa ja muissa instituutioissa, 6. stabiileihin lakinormeihin perustuva oikeudellinen järjestelmä, 7. edustuksellinen poliittinen järjestelmä, 8. maailmankuvaa ja sosiaalista todellisuutta koskeva sekularisoituminen. (Entzauberung). Ks. myös edellä kappale 5.2.1. Ks. vielä teoksesta "From Max Weber: Essays in Sociology", translated, edited, and with Introduction H.H. Gert and C. Wright Mills, 1991, sivut 55-61 koskien Weberin teosten metodiikkaa. Weberin teosten syntyhistoriaa sekä tieteellistä näkökulmaa valottaa myös teoksen alussa oleva biografia, s:t 3-31 ('I. A Biographical view'), jonka kappaleessa 7. erityisesti akateemista taustaa ja Saksan yliopistomaailmassa tuolloin vaikuttaneita monia erilaisia suuntauksia. Historiaa, psykologiaa, teologiaa, vertailevaa kirjallisuudentutkimusta, filologiaa, filosofiaa jne. edustavat tutkimustraditiot kukoistivat ja kukin omalla tavallaan vaikutti myös Weberin ajattelutapaan. Huolimatta äitinsä ja muun perheen uskonnollisuudesta (pietistejä) Weber ei itse jakanut näiden maailmankuvaa kuin vasta elämänsä myöhemmässä vaiheessa. Taustansa vuoksi Weber ei kuitenkaan halunnut omaksumaan myöskään päinvastaista katsomusta, kuten vaikkapa Nietschen ajattelua. Poliittisesti Weber edusti 'nationalisteja' ja uskoi Hegelin missioon eräänlaisesta "*Herrenvolk*" -ideasta. - Weberin tieteelliseen ajatteluun vaikuttivat voimakkaasti ylipäätään aikansa humanistiset ja romantiikan aikakauden sekä 1800-luvulla vaikuttaneet historialliset virtaukset. Esikuvia haettiin nimenomaan historiasta ja pyrittiin jopa samaistumaan merkittäviin historiaa muokanneisiin henkilöihin ja tapahtumiin. Weber itse haki vertailukohtaa heprealaisten profeettojen ja Saksan sen aikaisen todellisuuden välillä.

mia näiden uskonnollisten *arvosfäärien pääkantajina*, kun taas toiset ryhmätasot voivat toimia enemmän *seuraajien ja vastaanottajien* roolissa.

Tästä näkökulmasta Weberin huomio kiinnittyi erityisesti *kalvinistiseen* uskonnollisuuteen, ja sen edustamaan *todellisuuskäsitykseen*. Kalvinistinen uskonkäsitys painottaa objektiivisia, ulkonaisesti nähtäviä *merkkejä*, jotka osoittavat ihmisen olevan Jumalan armahtama eli pelastukseen *predestinoitu*. Kalvinilainen ihmiskäsitys merkitsi Jumalan työkaluna toimimista, *maallisten tehtävien* ahkeraa ja tunnollista toimittamista, säästäväisyyttä, ulkonaisesti moitteettomia elintapoja ja ylipäätään hurskautta, joka oli ulkoisin merkein havaittavissa. Tämä ajattelutapa johti *ahkeruuteen, yritteliääseen toimintakulttuuriin*, joka tuotti tuloksia *taloudellisena hyvinvointina ja menestyksenä*. Säästäväisyys, yritteliäisyys ja perhesuhteiden sekä sosiaalisten suhteiden esimerkillinen hoitaminen merkitsivät sosiaalisessa kentässä hyväksytyksi tulemistä sekä toimivat ulospäin merkkeinä pelastukseen predestinoituna olemisesta. Kalvinistista uskonnollisuutta edustavan ajattelutavan taustalta on löydettävissä keskiajan *nominalistinen teologia*, joka oli saanut vaikutteita *Johannes Duns Scotuksen* (1265/6-1308) kriittisistä ajatuksista katolista ja tomistista jumalakäsitystä vastaan.<sup>353</sup>

Tämä *via-Scotii* -teologia lähti käsityksestä, jonka mukaan jokainen yksilö on osa Jumalan luomistyötä kokonaisuudessaan, eikä vain substantiaaliselta muodoltaan, kuten Tuomas Akvinolainen oli opettanut. *Yksilön kokonaispersoonan* korostus Jumalan luomana ja kokonaisuudessaan Jumalan kuvana merkitsi uudenlaista ajattelutapaa suhtautumisessa maailmaan ja ihmisen asemaan siinä. Sekä *ihminen että Jumala* ovat osa *universaalia (univookkista)* todellisuutta, jossa sekä Jumalan infiniittinen ymmärrys että ihmisen rajallinen ymmärrys ovat *toisiaan täydentäviä* olevaisuuden puolia. *Liittoajattelu* juontaa juurensa tästä lähtökohdasta ja sillä on perustelunsa myös Augustinuksen teologiassa, jossa Kristus toimii välittäjänä ihmisen ja Jumalan välillä.<sup>354</sup>

<sup>353</sup> Duns Scotus edusti yhdessä englantilaisen Roger Baconin (1212–1292) kanssa voluntaristista ja nominalistista ajattelutapaa, jonka mukaan luonnonlait eivät olleet ilmausta mistään kosmokseen sisältyvästä järjellisestä järjestyksestä, vaan Jumalan tahdosta. Tämä heijastui myös käsitykseen oikeudesta, jonka mukaan luonnonoikeus ja oikeus ylipäätään oli ilmoitettua oikeutta. Sanottu ilmoitus oli annettu yksin Raamatussa. Ks. Weinreb 1987, 64–66; Finnis 1980, 204–8, 129–131; McCoubrey 1987, 55–58. Ks. myös Elonheimo 2006, 42–46.

<sup>354</sup> Järkeä ja tietoa korostavan Tuomas Akvinolaisen ja antiikin Kreikan ajattelua edustaneen Aristoteleen sijasta nominalistit ja voluntaristit korostivat Jumalan kaikkivaltiasta tahtoa. He hylkäsivät näin antiikin luonnonoikeudelliseen ajattelutapaan sisältyvän tulkinnan, jonka mukaan luonnonlait ja kosmokseen sisältyvä Järki edusti ylintä auktoriteettia maailmassa. Ks. nominalismista ja voluntarismista edellä kappale 2.2.3. 'Arvot ja moraaliset arvoväittämät institutionalisoituneina määreinä'. McCoubrey 1987, 55–58: Duns Scotuksen luonnonoikeuskäsityksestä: "In his view it follows from the nature of God that ideas of 'justice'

Tuomas Akvinolaisen näkemykset olivat perustuneet ”*via antiqua*” – ajatteluun, jonka mukaan kaikki olevainen, oikeus ja yhteiskunnallinen elämä mukaan luetuina, olivat peräisin Jumalasta: näin teologia ja filosofia, usko ja tieto, kirkon totuus ja rationaalinen ajattelu *sulautuivat yhdeksi* ainoaksi kokonaisuudeksi. Siinä kirkko paavin johtamana Kristuksen edustajana maan päällä johti ihmiset pelastukseen kirkollisen säätämysten eli *ordon* perusteella. Duns Scotuksen ja häntä seuranneen Wilhelm Occamilaisen (1300-1349) nominalistinen ajattelu eli ”*via moderna*” puolestaan edusti näkemystä, jonka mukaan myös *maallinen valta* on Jumalan asettama ja osa Jumalan luomisjärjestystä, ”*potentia Dei ordinataa*”. Näin ajateltuna kristityt saivat asettua valitun *hallitsijan* eikä paavin ympärille, joten paavi alettiin nähdä, toisin kuin katolisessa ja tomistisessa perinteessä, keisarin alapuolella olevaksi toimijaksi. *Maallinen ja hengellinen* olivat näin ollen omia *itsenäisiä* alueitaan, jotka kuitenkin saattoivat *toimia yhdessä ja täydentää* toisiaan. Maallinen valta saattoi puuttua hengellisiin asioihin, milloin tarve niin vaati ja päinvastoin. Nominalistinen ajattelutapa alkoi saada vastakaikua eurooppalaisissa yliopistoissa ja loi oman koulukuntansa ”*via antiquan*” rinnalle.<sup>355</sup>

Päätteoksessään ”*Institutio Christianae Religionis*” (1536) Calvin luonnosteli ne keskeiset opinkohdat, joiden perusteella hänen teologiansa poikkesi luterilaisesta reformaatiosta. Calvinin teologiassa nousee esiin kaksi pääperiaatetta, jotka luonnehtivat paitsi hänen uskonopillisia käsityksiään, myös hänen yhteiskunnallista asennoitumistaan: dogmaattisesti eli uskonopillisesti tarkasteltuna nämä periaatteet ovat a) *teologisessa* katsannossa *teosentrisyys* eli jumalakeskeinen ajattelutapa ja b) *yhteiskunnallisessa ja poliittis-taloudellisessa* katsannossa *teokraattinen*

---

and 'goodness' in law and elsewhere can only be measured against the standard of Divine love to which all things are relative". Scotus oli syntyperältään ranskalainen, mutta toimi katolisena opettajana sekä Oxfordissa että Pariisissa. Hän toimi myös Bolognassa ja oli paavi Bonifacius VIII:n tukija pitäen paavia Jumalan edustajana maan päällä, samalla tavalla kuin Kristus oli kirkon pää. Ks. myös Christensen-Göransson 2, 1974, 42-46; Weinreb 1987, 64-65; Finnis 1980, 228.

<sup>355</sup> Wilhelm Occamilainen, jota pidetään nominalistien nimekkäimpänä edustajana, oli englantilainen teologi, joka erotti toisistaan selkeästi a) ihmistahdon ja b) Jumalan tahdon. Tällä erotelulla hän avasi tieteen maailmassa uusia uria, tieteellisen ja ei-tieteellisen selittämistavan välille. Samoin yli-järjellisen ja järjellisen eli uskonnollisen ja maallisen ulottuvuuden väliselle erottelulle. Occamilainen jakoi inhimillistä todellisuutta ohjaavat järjestykset kolmeen eri tasoon: "(i) universal and evident manifestations of the Divine will which were ex hypotesi immutable; (ii) evident ordinances derived from natural law through rational human perception; (iii) lesser ordinances dealing with immediate problems but without fundamental significance". Ks. McCoubrey 1987, 56-58 ja Dictionary of the History of Ideas 1973, s. 18. Ks. myös Elonheimo 2006, 28-30, 43-46. Oikeus-käsitteen suhteen Occamilainen katsoi, että yksinomaan "Jumalan sitomaton tahto" voi olla oikeuden lähteenä; ihmisjärki ei voi legitimoida oikeusjärjestystä eikä sen avulla ole myöskään mahdollisuutta saada tietoa luonnonoikeuden tai muunkaan oikeuden sisällöstä. Ks. Christensen-Göransson 2, 1974, 44-46; Finnis 1980, 228; Kelsen 1967, 78-86; Mäkinen 1998, 8; Weinreb 1987, 64-66.



näkemyksistä yhteiskunnasta ja sen suhteesta kirkolliseen elämään. Weberin henkilökohtainen suhde uskontoon periytyi sekä hänen *protestanttisilta vanhemmiltaan*, erityisesti äidiltä, jonka suku kuului Ranskasta aikanaan paenneisiin hugenotteihin. Näiden protestanttinen uskonnollisuus oli pitkälti *Calvinin* ajatusten muokkaamaa - ja myös juutalaisuuden vaikutusta oli havaittavissa. Weberin perhe kuului Saksan evankeliseen kirkkoon "Landeskirche". Weberin, samoin kuin Ernst Troeltschin oli kuitenkin vaikea hyväksyä sitä poliittista ylivaltaa, jota konservatiivit käyttivät *'Landeskirchen'in'* johdossa. Troeltschin se oli jo johtanut kääntämään kiinnostuksen kohteensa uskonnollisista kysymyksistä enemmän filosofiin, ja sai myös Weberin ottamaan siitä vähitellen etäisyyttä.<sup>356</sup>

*Kalvinistisen uskonnollisuuden* opillisia näkemyksiä luonnehtivat seuraavat kolme pääpiirrettä, erityisesti suhteessa *luterilaiseen reformaatioon*: 1) ehtoollisoppi, 2) tunnustuksellinen sitoutumattomuus ja yhden yhtenäisen tunnustuksen puuttuminen sekä 3) kiinteä sitoutuminen puhtaana julistettuun Jumalan sanaan. *Teosentrinen* uskonnollinen lähtökohta merkitsee ajattelutapaa, jonka mukaan kaikki uskonnollinen ja maallinen toiminta suuntautuu ja tulee tapahtua "Soli Deo Gloria" eli Jumalan kunniaksi ja Hänen säätämüksensä mukaisesti. Paitsi yksilön *henkilökohtainen* uskonelämä, myös *maallinen ja yhteiskunnallinen* palvelu tulee tähdätä Jumalan valtakunnan toteutumiseen maan päällä. Yksilön elämässä tämä merkitsee *kilvoittelua* ja *uskonnollisten arvopremissien* mukaan elämistä – ihmisen tulee elämässään pyrkiä *hyvien tekojen* suorittamiseen, ja tällä tavalla hän osoittaa olevansa valittu ja Jumalan hyväksymä. Kaikki tapahtumat ovat Jumalasta lähtöisin. Ihmisen elämä on näin ollen Jumalan ennalta tietämää ja ennalta määräämää. Tämä *predestinaation* ajatus oli Calvinin teologiassa keskeistä; toisin sanoen Jumalan tahto on kaikkien tapahtumien perimmäinen syy ja sen vuoksi

<sup>356</sup> W.R. Wardin artikkeli "Max Weber and the Lutherans" teoksessa 'Max Weber and his Contemporaries' 1988, ed. by Wolfgang J. Mommsen and Jürgen Osterhammel, s:t 203-214.

Rita Aldenhoffin artikkeli "Max Weber and the Evangelical-Social Congress" mt. s:t 193-203. Weber 1966 (1922), 207-223. Teoksessa 'The Sociology of Religion', alkuperäisteos 'Religionssoziologie' vuodelta 1922, translated Ephraim Fischhoff, Weber kappaleessa XIII, s:t 207-223, Weber käsittelee uskonnollista etiikkaa, maailmanjärjestystä ja kulttuuria kappaleessa 'Religious Ethics, the World Order, and Culture'. Weber tuo esiin eettisen uskonnollisuuden ja taloudellisen rationaalisuuden välistä jännitteisyyttä, mutta myös niitä tekijöitä, joita uskonnollisuuden varaan rakentuva eettinen asennoituminen pitää sisällään. Kappaleessa XV Weber käsittelee sanottua teemaa juutalais-kristillisen uskonnollisuuden näkökulmasta ('Judaism, Christianity, and the Socio-Economic Order'), s:t 246-262 ja kappaleessa XVI muiden maailmanuskontojen suhdetta sosio-taloudelliseen järjestelmään ('The Attitude of the Other World Religions to the Social and Economic Order') s:t 262-275. Ks. myös Elonheimo 2006, 153-169.

<sup>356</sup> Ks. mt. s:t ix-xvii, Ephraim Fischhoffin esipuhe sanottuun teokseen sekä Talcott Parsonsin johdatus ('Introduction') s:t xix-lxvii. Siitä erityisesti s:t xxvii-xxxiii välikappale otsikolla 'Religion and the Problem of Social Evolution'.

myös välttämättömyys. Jumalalla on vapaa tahto, joka on absoluuttinen ja selittämätön. Calvin ei hyväksynyt yksinkertaista predestinaatiota, jonka mukaan vain pelastukseen valitut olisivat ennalta määrätty, vaan piti näkemystä *kaksinkertaisesta predestinaatiosta* oikeampana.<sup>357</sup>

Jako pelastumattomiin ja pelastettuihin oli selkeä ja jyrkästi määritelty – sen seurauksena *lainkäyttö, yhteiskunnan säännökset* sekä *sosiaalinen kontrolli* merkitsivät kovaa yhteisöllistä kuria ja sääntelyä. Toisaalta ne saivat aikaan *talouden alalla* ennen kokemattoman *vaurauden ja hyvinvoinnin* syntymistä kalvinistista uskonnollista perinnettä noudattavien yhteiskuntien piirissä ja olivat Weberin mukaan myötävaikuttamassa kapitalististen ajatusten syntyyn ja kehittymiseen näissä maissa. Kalvinistisen etiikan mukaan omaisuuden hankkiminen ei sinänsä ollut pahasta, vaan se oli osoituksena *ihmisen arvosta ja kunniallisuudesta*. Toisaalta oli vaarana, että liika omaisuus johti joutilaisuuteen ja paheiden vallalle pääsyyn. Tästä syystä *elämistapojen* tuli säilyä *askeettisina ja vaatimattomina* sekä *työnteon ja ahkeruuden* säilyä maallisessa arvoasteikossa ylimpänä. Kapitalistisen ajattelutavan omaksuminen edellytti työntekijöiden piirissä ahkeruutta, työkykyisyyttä sekä omantunnon tarkkuutta koskevien ominaisuuksien korostamista ja vastaa-vasti laiskuutta, antisosiaalisuutta sekä tuhlailevaa elämäntapaa ilmentävien ominaisuuksien halveksimista.<sup>358</sup>

---

<sup>357</sup> Reformatorista dogmatiikkaa kehittivät Calvinin jälkeen muutamat puhdasoppiset teologit, kuten Martin Bucer ja Theodore Beza. Näiden vaikutuksesta kalvinismi kehittyi ankaran loogiseksi oppisysteemiksi – erityisesti predestinaatio-oppi kehitettiin äärimmilleen. Calvinista poiketen katsottiin, että Jumala ei ollut ainoastaan sallinut syntiinlankeemusta, vaan määrännyt sen ennakkolta tapahtuvaksi. Tämä johti näkemykseen siitä, että predestinaatio sekä pelastukseen että kadotukseen tapahtui Jumalan etukäteisestä valinnasta. Näin ajateltuna syntikin oli vain väline, jonka avulla Jumala toteutti jo ikuisuudessa päättämänsä valintaa. Ajattelutapa kohtasi voimakasta vastustusta erityisesti Hollannin reformoitujen piirissä ja siellä vaikuttaneiden humanistisesti painottuneiden teologiensa keskuudessa. Weberin käsityksiä puritanistien elämäntapojen sisällöstä ja suhteesta konfutselaisuuteen Weber 1989, (1922) s:t 103–127. Weberin suhtautumisesta predestinaatioon ja teodikean ongelmaan ylipäätään ks. Weber 1985 'Kapitel V. Religionssoziologie (Typen religiöser Vergemeinschaftung) § 8. Das Problem der Theodizee' s:t 314–8. Kappaleessa Weber tarkastelee monoteistista jumalakäsitystä sekä puhtaimmillaan ilmeneviä teodikea-ideoita, kuten messiaanista eskatologista ajattelutapaa. Muina tarkastelun kohteina ovat: Jenseitsglaube, Vorsehungsglaube, Vergeltungsglaube, Predestinationsglaube.

<sup>358</sup> Weber 1966 (1922) 207–222 kappale XIII 'Religious Ethics, the World Order, and Culture'. W.R. Wardin artikkeli "Max Weber and the Lutherans" teoksessa 'Max Weber and his Contemporaries' 1988, ed. by Wolfgang J. Mommsen and Jürgen Osterhammel, s:t 203–214. Tapani Hietaniemen artikkeli "Uskonto maailmanhistoriallisen rationaalistumisen kättilönä. Weberin uskonnonhistorian ajankohtaisuudesta", s:t 37–59 teoksessa: 'Aiheita Max Weberistä' 1987, toim. Tapani Hietaniemi. Erityisesti kappale otsikolla 'Vertaileva uskonnon sosiologia' s:t 49–54 Ks. myös teos 'Max Weber: Maailmanuskonnot ja moderni länsimainen rationaalisuus', toim. Tapani Hietaniemi 1989 (1929) s:t 9–37. Tapani Hietaniemen artikkeli "Max

Weberin käsityksen mukaan tämä *kalvinistinen etiikka* oli välttämätön edellytys kapitalismin syntymiselle länsimaissa. Monet kalvinistiset ajattelumallit ja elämäkäytännöt saivatkin monissa yhteiskunnissa vastakaikua ja niitä sovellettiin ja kehiteltiin edelleen *yrittäjätoiminnan* ja *markkinatalouden* tarpeisiin. Weberin henkilökohtainen suhde uskontoon tiivistyi hänen elämänsä loppupuolella jopa niin, että hänestä tuli jäsen järjestöön nimeltä '*Evangelical-Social Congress*', joka perustettiin Berliinissä 1890. Kongressin perustajajäseniin lukeutui mm. Adolf Stoecker, joka katsoi tärkeäksi käydä keskusteluja sosiaalisista kysymyksistä luterilaisen kirkon sisällä sekä teologiselta että poliittiselta kannalta. Weber osallistui kongressin työskentelyyn aina vuoteen 1897 saakka ja osallistui myös neuvoa antavan 'Councilin' toimintaan. Evankelinen kongressi toimi eräänlaisena keskustelufoorumina *kirkollisten päättäjien* ja *poliittis-taloudellista* valtaa käyttävien välillä.<sup>359</sup>

Weberin osallistuminen 'Evangelical-Social-Congress'in' toimintaan sisälsi kolme päämotiivia eli a) sosiaali-poliittisen, b) kasvatuksellisen sekä c) opillisen. Toisin sanoen Weber uskoi juuri kirkollisilla toimijoilla olevan korvaamatonta tietämystä ja näkökykyä koskien seurakuntalaistensa ja samalla yhteiskunnan eri sosiaalisten ryhmien sisällä esiintyviin ongelmiin, vähävaraisuuteen, työttömyyteen ja sosiaalisiin epäkohtiin ylipäätään. Weber halusi osallistua sellaisen toiminnan kehittämiseen, jossa otettiin huomioon samanaikaisesti yhteiskunnassa vaikuttavat taloudelliset, sosiaaliset ja psykososiaaliset tekijät yhdessä. Weber oli yhdessä 'Die Christliche Welt' -julkaisun apulaistoimittajan ja 1886:sta alkaen ESC:n pääsihteerin Paul Göhren kanssa laatinut kyselykaavakkeen sanottuja ongelmaryhmiä koskien. Erityisesti maaseututyöväestön ja samoin myös tehdastyöväestön sosiaaliseen, taloudelliseen sekä psykososiaaliseen tilanteeseen liittyen. Vastineeksi sekä yltiöliberaaleille että äärikonservatiivisille näkemyksille Weberillä oli toiveena olla jopa myötävaikuttamassa sellaisen poliittisen puolueen aikaansaamiseen, joka olisi rakentunut kristillisen arvomaailman perustalle, mutta joka samalla huomioisi myös yhteiskunnassa vallitsevat sosiaaliset epäkohdat.<sup>360</sup> Näkemyksensä uskonnollis-eettisen argumentaation välttämättömyydestä kaikessa yhteisöl-

---

Weberin uskonnonsosiologisten kirjoitusten syntyhistoria” ja siitä erityisesti, mt. s:t 26–32 kappale 4. 'Weberin testamentti'.

<sup>359</sup> Rita Aldenhoffin artikkeli "Max Weber and the Evangelical-Social Congress" teoksessa 'Max Weber and his Contemporaries' ed. by Wolfgang J. Mommsen and Jürgen Osterhammel, 1988, s:t 193-203. Myöhemmin Baumgarten toimi käytännöllisen teologian professorina Kielissä.

<sup>360</sup> Em.t. s:t 195-5. Aldenhoffin mukaan Weber piti tärkeänä liittyä kyseiseen järjestöön ja pyrkiä vaikuttamaan sen kautta konkreettisiin yhteisöissä vallitseviin epäkohtiin.

lisessä ja poliittisessa toiminnassa Weber kiteyttää teoksessaan 'The Sociology of Religion' (1922) seuraavasti:

”Every religiously grounded unwordly love and indeed every ethical religion must, in similiar measure and for similiar reasons, experience tensions with the sphere of political behavior. This tension appears as soon as religion has progressed to anything like a status of equality with the sphere of political associations. To be sure, the ancient political god of the locality, even where he was an ethical and universally powerful god, existed merely for the protection of the political interests of his followers’ associations”(Weber 1966, 223).<sup>361</sup>

Kokoavasti voidaan todeta, että Weberin käsityksen mukaan uskontoihin sisältyvillä kulttuurisilla, moraalisisilla ja eettisillä arvoilla on kaikissa kulttuureissa eri aikakausina ollut ratkaisevan tärkeä funktio erilaisten sosiaalisten ryhmien, yhteisöjen, yhteiskuntien sekä koko sosio-kulttuuristen todellisuuden muovautumiseen kautta historian ja kautta maapallon. Tähän näkemykseen sisältyy se implisiittinen perusvakaumus, että puhtaasti taloudellisiin ja aineellisiin arvoihin perustuvat selitysmallit ovat vaarassa johtaa liian yksipuoliseen ja kokonaisuuden kannalta riittämättömään tapaan argumentoida historiallista ja yhteiskunnallista todellisuutta. Modernin yhteiskunnan näkökulmasta tarkastellen sekä katolinen että erityisesti reformatorinen moraalioppi pitävät sisällään sellaisia sosiaalisia ulottuvuuksia, jotka puoltavat periaatteellisella tasolla hyvinvointiyhteiskunnan toteuttamista ja säilyttämistä. Julkisen vallan tehtäväksi nähdään molemmissa heikkojen yksilöiden suojaaminen vahvempien väkivallalta, yksilöiden velvoittaminen pitämään huolta toisistaan sekä kaikkien ihmisten tarpeista huolehtiminen yhtäläisten oikeuksien ja velvollisuuksien toteutumiseksi. Luterilais-reformistinen näkemys painottaa jossain määrin voimakkaammin julkisen vallan ja valtion roolia yhteisen hyvän toteuttamiseksi kuin katolinen; katolisen käsityksen mukaan valtiovallalla on enemmän tukea antava ja edellytyksiä luova funktio. Yksilöille ja yhteisöille

---

<sup>361</sup> "From Max Weber: Essays in Sociology", translated, edited and with introduction H.H. Gert and John Stuart Mills, 1991, 267-323, 286-7. Ks. teoksessa 'Max Weber and his Contemporaries' ed. by Wolfgang J. Mommsen and Jürgen Osterhammel, 1988 erityisesti Osa II 'Max Weber's Relation to the Theologians and Historians' s:t 191-284 ja siitä erityisesti W. R. Wardin artikkeli 'Max Weber and the Lutherans' s:t 203-215. Weber kirjoitti myös itse artikkeleita Martin Rade'n toimittamaan 'Die Christliche Welt' -lehteen ja kongressin julkilausumiin 'Mitteilungen des Evangelisch-sozialen Congress'. Weberin henkilökohtainen kiinnostus ESC:n toimintaa kohtaan oli hänen serkkunsa Otto Baumgartenin ansiota, joka toimi kappalaisena Berliinissä 1888 alkaen. Baumgarten toimitti julkaisua 'Evangelisch-soziale Zeitfragen', joka sisälsi pamfletteja ESC:n toiminnan hengessä. Weberin omista kirjoituksista sanottuun julkaisuun ei ole dokumentoitua näyttöä, mutta hänen tiedetään osallistuneen julkaisujen toimittamiseen yhdessä Baumgartenin kanssa.

tulee vain taata mahdollisuudet niissä itsessään piilevän hyvän ja hyviin päämääriin suuntautuvien ominaisuuksien toteuttamiseen. Katolinen näkemys jättää yksilöille mahdollisimman suuren autonomian suhteessa valtiovaltaan ja siten korostaa voimakkaasti yksilöllisyyden merkitystä.

## 6 MORAALITALOUDELLINEN NÄKÖKULMA ARVOJEN FUNKTIOON YHTEISKUNNASSA

### 6.1 Moraalitalousajattelu poliittis-taloudellisen tutkimusperinteen uudistajana

#### 6.1.1 *Taloudellinen toimintafunktio osana yhteiskunnan integratiivista kokonaisuutta*

Kuten edellisissä luvuissa on tullut esiin, moraaliset arvostukset ja normatiiviset katsomustavat vaihtelevat eri yhteiskunnissa sen mukaan, miten kunkin yhteiskunnan sosio-kulttuuriset elementit ovat kehittyneet. Nämä arvostukset ovat muokkautuneet niiden erilaisten teleologisten päämäärien mukaan, joita kohti eri instituutiot ja organisaatiot sekä sosiaalinen kontrolli on suunnattu. Luvussa neljä (4) näitä kysymyksiä on tarkasteltu rakenne-funktionalistista yhteiskuntateoriaa edustavassa viitekehyksessä ja luvussa viisi (5) weberiläisittäin tulkitussa sosio-kulttuurisessa kontekstissa erityisesti historiaorientoitunutta selittämistapaa soveltaen. Kun tämä tarkastelu rajoitetaan koskemaan erityisesti yhtä yhteiskunnan ulkoisista tehtäväalueista huolehtivaa toimintafunktiota eli taloudellista, *substantivistinen tarkastelutapa* tarjoaa välineet analysoida talouden vuorovaikutussuhteita muun sosiaalisen ja yhteiskunnallisen todellisuuden kanssa nämä molemmat lähtökohdat huomioiden. Substantivistista selittämistapaa soveltaen taloudellista toimintaa on mahdollista tarkastella ensinnäkin osana yhteiskunnan kokonaistoimintaa ja sen vuorovaikutussuhteita muiden rakenteellisten tasojen ja alajärjestelmien kanssa, toisin sanoen *rakenne-funktionaalissa* viitekehyksessä. Toiseksi substantivistinen tarkastelutapa tekee mahdolliseksi taloudellisen toimintafunktion havainnoimisen sellaisesta sosio-kulttuurisesta perspektiivistä, joka on *historiallisen eriytymiskehityksen* leimaama. Historiallinen näkökulma merkitsee taloudellisen toiminnan hahmottamista kulttuuristen variaatioiden ja erilaisten yhteisöllisten kehitysvaiheiden aspektista käsin, mikä näkökulma mahdollistaa myös moraalisesti ja eettisesti perusteltujen yhteiskuntafilosofisten päämääränasettelujen huomioimisen talouden toimintaan vaikuttavina tekijöinä.<sup>362</sup>

---

<sup>362</sup> Sayer 2008, 178–183; Sayer 1992, 232–258; Stinchcombe 1983, 250-2. Sen 2010, 75-86: Kappaleessa 'Institutions as Foundations' s:t 82-86 Sen viittaa David Gauthierin kirjaan 'The Market: Freedom from Morality' ja katsoo itsekkin, että instituutioilla ei yhteiskunnassa voi ol-

Substantivistinen taloudellisen toiminnan selittämismalli perustuu näkemykseen yksilön ja yhteisön välisistä vuorovaikutteisista suhteista, toisin sanoen sanottujen *dimensioiden sisäkkäisyydestä* toisiinsa nähden. Sanotun ajatustavan mukaan yksilö ei ole vain formaalisen talouskäsitteen mukaisesti omien tyydytystensä maksimoimiseen pyrkivä ulkopuolinen toimija, vaan elimellisesti yhteisön *sosio-kulttuurisen rakenteen* sisään kytkeytyvä toimija. Sosiaalinen todellisuus rakentuu ja kehittyy *kulttuuristen komponenttien* kautta, ja koostuu erilaisista elementeistä ja aspekteista, jotka ovat jatkuvassa vuorovaikutteisessa suhteessa paitsi toistensa kanssa, myös suhteessa yksilöön. Yhteisöissä vallitsevat *monentasoiset vuorovaikutussuhteet* eri alajärjestelmien ja toimintafunktioiden välillä muodostavat myös substantiaalisen taloudellisen toiminnan määrittelyn fokuksen: miten luonnonvarojen ja muiden resurssien käyttö, tekniikan soveltaminen ja hyödykkeiden tuotanto toisaalta, sekä yhteisöissä vallitseva *aatemaailma ja sosiaaliset suhteet* toisaalta, vaikuttavat toisiinsa ja saavat aikaan toivotun aineellisen lopputuloksen.<sup>363</sup>

*Substantiaalis-normatiivisesti* käsitettynä talous ei ole siten vain inhimillistä käyttäytymistä ilmaisevaa tavoiterationaalista toimintaa, vaan samanlaiseen *yhteisölliseen kokonaisprosessiin* kytkeytyvää toimintaa kuin politiikka, oikeusjärjestys, uskonto ja vastaavat kulttuuriset kokonaisjärjestelyt. Tästä näkökulmasta taloudellista toimintaa on mahdollista tarkastella osana yhteiskunnan kokonaisprosessia sekä sen vuorovaikutussuhteita muihin rakenteellisiin tasoihin ja alajärjestelmiin. Vanhastaan taloudellista toimintaa koskeva analysointi on tapahtunut sellaisten tieteellisten selittämismallien kontekstissa, jotka noudattavat lähinnä *matemaattisin ja teknis-rationaalisin* termein tuotettua argumentaatiologiikkaa. Positiivistisen tieteenihanteen mukaisia empiristisiä tutkimusmetodeja hyödyntäen on kuitenkin vaikeaa, ellei mahdotonta saada vastauksia kysymykseen, voivatko yksinomaan teknisesti tuotetut ja laillisesti koordinoitavat toimintanormit taata sisäisesti *koherentin* yhteiskunnallisen toimintaprosessin sekä turvata kehityksen jatkumisen myös tulevaisuuteen nähden *vakaana*. Näihin kysymyksiin on edellisissä luvuissa pyritty etsimään vastausta viitekehyksessä, joka edustaa rakennefunkti-

---

la niin riippumatonta ja 'fundamentaalista' asemaa, etteivät poliittiset päätöksentekijät voi niiden toimintaan puuttua millään tavoin, ainakaan moraalista näkökulmasta.

<sup>363</sup> William Boothin artikkeli ”Moraalitalouden ideasta” s:t 53–91, suom. Jarkko Nousiainen teoksessa: ’Moraalitalous’ 2004, toim. Ilkka Kauppinen. Booth osaltaan kritikoit moraalityönsä taloudellisen ajattelutavan kykyä toimia modernissa maailmassa, ainakaan kehittyneissä taloudellisissa järjestelmissä. Booth katsoo ajattelutavan soveltuvan paremmin ns. ’kiinnittyneiden taloudellisten järjestelmien’ kuin ’kiinnittymättömien’ kuvaamiseen. Booth katsoo, että modernissa yhteiskunnassa talous on ’kiinnittymätön’ eli se autonominen alue, jolla on omat lakinsa. ’Kiinnittymätön’ talous pyrkii laajenemaan ja on taipuvainen integroitumaan toimeentuloon liittyvien alueiden lisäksi koko yhteiskuntaan. Siihen liittyy myös ajatus markkinoiden ’kaikekattavuudesta’. Ks. myös Sen 1975, 15–16.

nalistista yhteiskuntateoriaa - ja tavalla, joka mahdollistaa myös ei-positivistista tieteenihannetta edustavien selittämismallien sekä arvofunktionaalisen argumentaation soveltamisen taloudellisen toiminnan tarkastelussa osana yhteiskunnallista kokonaisprosessia.<sup>364</sup>

Kun talouden toimintaa tarkastellaan *sosio-kulttuurisesta* näkökulmasta ja viitekehyksessä, joka edustaa *rakenne-funktionalistista* yhteiskuntateoriaa, tarjoavat Talcott Parsonsin rakennefunkcionalistinen, erityisesti normatiivista funktionalismia edustava ajattelu sekä Jürgen Habermasin kommunikatiivista toimintaa koskevat teoreettiset ajattelumallit arvokasta argumentaatioaineistoa. Erityisesti arvojen normatiivista funktiota institutionalisoitumisprosessissa sekä yhteiskunnallisissa vuorovaikutussuhteissa koskevat näkemykset, joita edellisissä luvuissa on analysoitu *yhteiskuntafilosofisesta* näkökulmasta, nousevat keskeisesti esiin myös *taloudellisen toiminnan moraalialue* koskevassa tarkastelussa. Parsons lisäksi myös Jürgen Habermasin ajattelussa korostuu *moraaliperusteisten normien* keskeinen funktio yhteisöllisessä ja sosiaalisessa toiminnassa sekä yhteiskuntien evolutiivisessa kehittämisessä. Habermasin yhteiskuntafilosofiassa ovat korostuneesti esillä erityisesti *normeihin* ja yhteisesti hyväksytyihin *arvoihin* perustuvan kommunikatiivisen toiminnan funktiot kolmesta eri näkökulmasta eli a) yhteisymmärrykseen tähtäävästä *funktionaalisesta* näkökulmasta, b) toiminnan *koordinaation* näkökulmasta ja c) *sosialisaation* näkökulmasta. Tämä ajattelutapa on leimannut jo useita heitä varhaisempia yhteiskuntateoreetikoita. Kahdessa edellisessä luvussa yhteiskuntakokonaisuutta, taloudellinen toimintafunktio mukaan lukien, on tarkasteltu erityisesti Max Weberin ja hänen aikalaistensa Ernst Troeltschin ja Emile Durkheimin sosio-kulttuurista ja rakenne-funktionalistista yhteiskuntanäkemyksestä edustavien ajattelutapojen kautta. Sanotun viitekehyksen sisällä talouden funktionaalista toimintaa on mahdollista analysoida erilaisten *kulttuuristen* ja *yhteisöllisten kehitysvaiheiden* aspektista käsin, toisin sanoen näkökulmasta, joka on *historiallisen eriytymiskehityksen* leimaama.<sup>365</sup>

Kuten luvussa neljä (4) on todettu, Parsons ajattelussa korostuu näkemys *arvojen* keskeisestä *funktioista* eri yhteiskunnallisten instituutioiden toimintaa ohjaavana *integratiivisena* elementtinä. Parsons oli aloittanut tieteellisen uransa *taloustieteilijänä*, ja käsitteli sosiologisissa tutkimuksissaan Weberin lisäksi myös muiden taloustieteilijöiden kuten Alfred Marshallin, Vilfredo Pareton ja Emile Durk-

---

<sup>364</sup> Alberto Martinelli & Neil J. Smelser: "Economic Sociology" s:t 1-49, artikkeli teoksessa: 'Economy and Society' 1990, ed. by Alberto Martinelli and Neil J. Smelser. Ks. erityisesti kappale 'Talcott Parsons and Neil Smelser' s:t 24-28.

<sup>365</sup> Ks. edellä kappaleet 4.3.2. ja 4.3.3. soveltuvin osin.



heimin yhteiskunnallis-taloudellista ajattelua. Näiden tutkimusten tuloksena Parsons päätyi kritikoimaan paitsi *utilitaristisia taloudellisen* toiminnan malleja, myös *idealistisia yhteiskuntateoreettisia* ajattelutapoja. *Utilitaristisen* taloudellisen ajattelun taustalla oli Parsonsin mielestä ennalta lukkoon lyöty, puhtaasti taloudellisen hyödyn saavuttamiseen tähtäävä malli, joka ei ottanut huomioon min-käänlaista *normatiivista ulottuvuutta* yhteisölliseen toimintaan vaikuttavana tekijänä. Talouden toimintaan osallistuvien motiivina olivat utilitaristisen ajattelutan mukaan ainoastaan joko omien yksilöllisten halujen toteuttaminen ja tyytyväisyyden saavuttaminen tai sitten laajemmin yhteisöllisiin teknis-rationaalsiin päämääriin pyrkiminen. Puhtaasti *idealistiset* yhteiskunnalliset toimintateoriat olivat puolestaan korostaneet yksinomaan inhimillisen ja sosiaalisen toiminnan *normatiivista* puolta. Näillä idealisteilla Parsons tarkoitti lähinnä saksalaisia teoreetikoita, sellaisia kuin esimerkiksi Immanuel Kant ja Friedrich Hegel.<sup>366</sup>

Kun taloudellisen toimintafunktion asemaa ja merkitystä yhteiskunnan yhtenä *rakenteellisena tasona* sekä sen *vuorovaikutussuhteita* yhteiskunnan muihin rakennetasoihin ja alajärjestelmiin tarkastellaan sosio-historiallisesta näkökulmasta, tutkimukselliseen keskiöön nousee kysymys, millainen *painoarvo* taloudella eli yhdellä yhteiskunnan ulkoisista tehtävääalueista huolehtivalla instituutioilla on yhteiskunnallisessa kokonaisprosessissa verrattuna yhteiskunnan muihin rakennetasoihin ja alajärjestelmiin. Tässä tutkimuksessa tutkimuksellinen focus kohdistuu yhteiskunnan *sisäisistä tehtävistä* huolehtiviin rakennetasoihin, ja niiden sisällä erityisesti arvoperusteisiin ja normatiivisia tehtävääalueita hoitaviin instituutioihin. Werner Sombart on kuvannut ”*historialliseksi sosiaaliteoriaksi*” nimitetyssä teoreettisessa ajattelumallissaan yhteiskunnallista modernisoitumiskehitystä ja sen sisällä tapahtunutta institutionalisoitumisprosessia kriittisestä näkökulmasta, ja katsonut sen johtaneen erityisesti *taloudellisen* toimintasektorin *ylikorostumiseen* muiden rakennetasojen kustannuksella. Yhteiskunnallisen kokonaistoiminnan tasolla kehitys on merkinnyt *rationalisoitumisprosessin* ulottumista paitsi *taloudellisen* toimintafunktion sisäiseen struktuuriin, myös *kaikille muillekin* elämän alueille. Keinojen täsmällinen sovittaminen päämääriin on Sombartin mukaan alkanut *kyllästä* koko sosio-kulttuurista kenttää ja johtanut ajan myötä ihmisten, esineiden ja tapahtumien *arvioimiseen yksipuolisesti* vain *hyödyn* kannalta.<sup>367</sup>

<sup>366</sup> Ks. edellä luku 4 ja siitä erityisesti kappale 4.1.3. 'Parsonsin normatiivinen funktionalismi'.

<sup>367</sup> Wells 1970, 43–95 kappale 2. 'Economic Institutions'. Ks. erityisesti luku III s:t 54–62, jossa Wells jakaa taloudelliset instituutiot eri luokkiin sen mukaan, a) millainen kansantuote ja tekninen kehitystaso niillä on ja b) missä määrin sosiaalinen järjestelmä on vuorovaikutteisessa suhteessa yhteiskunnan taloudelliseen toimintaan. Ko. kappaleessa Wells määrittelee tällaisen teollistuneen yhteiskunnan kahdeksalla erilaisella kriteerillä. Sombartia koskien ks. Töttö 1991, 85–96 'historiallisesta sosiaaliteorian' käsitteestä. Siinä yhteydessä Töttö viittaa Webe-

Sombartin katsomuksen mukaan modernisoitumiskehitys on johtanut arvofunktionaaliseen näkökulmasta arvioiden yhä enenevään *aineellisiin arvoihin* perustuvan kulttuurin *painoarvon lisääntymiseen* inhimillisiä arvoja korostavan *sosio-kulttuurin kustannuksella*. Samaa näkemystä on edustanut suomalainen tieteenfilosofi Georg Henrik von Wright, jonka mukaan yhteisöllisessä toiminnassa ”*ulkoisten determinanttien*” painoarvo on sekularisoitumiskehityksen myötä ylikorostunut ”*sisäisten determinanttien*” kustannuksella, kuten aiemmin luvussa kaksi (2) on tullut esiin. Von Wrightin näkemyksen mukaan käyttäytymisen institutionalisoituminen palvelee aina jotain tarkoitusta, yhteiskunnallista funktiota tai henkilökohtaista hyvää. Mikäli yksilön käyttäytyminen ei ole vain 'normatiivisen paineen' aikaansaamaa, vaan seurausta yksinkertaisesti '*säännön hyväksymisestä*', voidaan sääntöjen katsoa tulleen yhteiskunnan jäsenten 'sisäistämiksi'. Näin ollen yksilön käyttäytymisellä on aina jokin *yhteiskunnallinen funktio*, joten von Wright näkee erityisesti *moraaliin perustuvien sääntöjen omaksumisella* yksilöllisellä tasolla olevan välttämättömiä seurauksia aina myös *yhteisöllisellä tasolla*. Tällaisia toimintakäytäntöjä ovat valtion lakien, moraalisääntöjen, tapanormien, hyvien tapojen tai vaikka perinteiden sisältämien sääntöjen sisäistäminen toimintaa ohjauviksi periaatteiksi.<sup>368</sup> *Käyttäytymisen institutionalisoituminen* ei olekaan siten puhtaasti seurausta ulkoisten determinanttien vaikutuksesta eli "normatiivisesta paineesta", vaan pikemminkin seurausta "*säännön hyväksymisestä*" eli *sääntöjärjestelmän sisäistämisestä*. Von Wrightin katsomuksen mukaan mitä pakottavampana yhteiskunnan sääntöjärjestelmä ja normatiivinen paine koetaan, sitä vähemmän 'vapaita' yksilöt subjektiivisessa mielessä ovat päättämään asioistaan.<sup>369</sup>

Tämä näkemys *arvoihin* perustuvien normatiivisten sääntöjen *keskeisestä funktiosta* yksilöllistä ja yhteisöllistä toimintaa ohjaavina elementteinä vastaa olennaisilta osiltaan sitä, mitä Parsons on *normatiivista funktionalismia* edustavassa teoriassaan esittänyt. Parsons toteaa erityisesti uskontoon perustuvilla arvoilla, joista hän käyttää nimitystä "*ultimate ends*", olevan myös modernissa yhteiskunnassa tärkeän moraaliperusteita ylläpitävän sosiaalisen funktion. Parsonsin katsomuksen

---

rin 'ideaalityypin' käsitteeseen. Se tarkoittaa, että käsitteenmuodostus ei kulttuuritieteissä ole enempää deduktiivista kuin induktiivistakaan, vaan etenee ideaalityyppisten konstruktioiden kautta. Sombartiin viitaten Töttö toteaa, että saksalaisessa taloustieteessä tapahtui paradigman vaihdos Weberin ja hänen ajatuksensa omaksuneiden yhteiskuntatieteilijöiden myötävaikutuksella: historiallisesta taloustieteestä syntyi historiallinen sosiologia, jonka edustajiin myös Sombart lukeutuu.

<sup>368</sup> von Wright 1985, 55-57; von Wright 1998, 373-380, kappale 'Humanismin rappio'.

<sup>369</sup> von Wright 1994, 46-49, 65-69, 89-90; von Wright 1998, 373-380; von Wright 1985, 49-77; von Wright 1983 "Is and Ought - Man, Law and Modern Forms of Life" s:t 263-283. World Congress on Philosophy of Law and Social Philosophy, held on August 14-20.1983 in Helsinki. Ed. by Bulygin Eugenio et. al. Ks. kappale 2.3.3. soveltuvien osin.

mukaan kaikki yhteiskuntakokonaisuuteen sisältyvät eri rakenteelliset tasot ja toimintafunktiot ovat *vuorovaikutteisessa* suhteessa toisiinsa nähden. Jotta yhteiskuntakokonaisuus voisi toimia joustavasti ja sen toimintamuodot säilyä myös tulevaisuudessa, tulee yhteiskunnallisten toimintafunktioiden sekä niiden toimintaa ohjaavien lainalaisuuksien päästä *vuorovaikuttamaan* toistensa kanssa vapaasti ja siten taata *tasapainoinen* ja *koherentti* yhteiskunnallinen toimintaprosessi – sekä mahdollistaa yhteiskuntien säilyminen ja niiden toiminnan jatkuminen myös *tulevaisuudessa*.<sup>370</sup>

Parsons on verrannut sosiaalista toimintaa inhimilliseen ja kulttuuriseen toimintaan ja katsonut, että sosiaalisten järjestelmien tehokas toiminta edellyttää jopa samanlaisia välttämättömiä rakenteita ja toimintamekanismeja kuin orgaanisetkin järjestelmät. Parsonsin keskeisin ansio modernina yhteiskunnallisena ajattelijana ja sosiologina on hänen havaintonsa siitä, että kaikessa inhimillisessä ja sosiaalisessa toiminnassa vaikuttavat aina sekä *normatiiviset* että *faktuaaliset* tekijät *yhdessä*. Kuten aiemmin on tullut esiin, yhteiskunnassa vallitseva sosiaalinen järjestys edellyttää, että sekä normatiivisia että faktuaalisia rakenteita edustavien tasojen välinen *integraatio* ja keskinäinen *vuorovaikutus* toimii joustavasti. Tämä koskee myös *taloudellisen toimintafunktion* suhdetta sen kanssa vuorovaikutteisessa suhteessa oleviin *arvoperusteisiin* ja *normatiivisiin* rakennetasoihin ja tehtävälueisiin. Taloudellisen toimintafunktion asema ja tehtävät osana yhteiskunnan integratiivista kokonaisuutta sekä sen rooli yhtenä keskeisenä ulkoisista tehtävälueista huolehtivana rakenteellisena tasona konkretisoituu Parsonsin AGIL-kenttää kuvaavassa rakennefunktionalistisessa mallissa, kuten luvussa neljä (4) on tuotu esiin. Parsonsin tarkastelun keskiössä ovat olleet paitsi a) *taloudellisen toiminnan* ja *moraalin* väliset suhteet myös b) *kulttuuristen* ja *inhimillisten arvojen funktiot* erityisesti *taloudellisessa* toiminnassa.<sup>371</sup>

Parsonsin normatiivinen ajattelutapa on yhdensuuntaista häntä myöhemmän yhteiskuntafilosofin ja sosiologin, Jürgen Habermasin kanssa. Parsons jaottelee Habermasin tavoin yhteiskunnalliseen ja sosiaaliseen kehitykseen vaikuttavat elementit toisaalta *tiedollisiin* ja *faktuaalisiin*, toisaalta *inhimillisiin* ja *moraalisiin* elementteihin. Tämä jaottelu pätee kaikkiin yhteiskunnallista toimintaa ylläpitä-

---

<sup>370</sup> Parsons & Smelser 1964, 13–19, 53–70 yhteiskunnan nelikenttää koskevien kuvausten osalta mm. taulukko n:o 3 s:lla 53 'The Differentiated Subsystems of Society'. Ks. myös jakso 'The Boundaries between the Sub-systems of Society' s:t 51-70. Parsons 1979, 36-45, 51-58; Parsons 1960, 170-7; Parsons 1964, 239-248. Ks. myös Morse 1961, 113-120 ja Heiskala 1994, 98-99. Vrt. Mills 1982, 46-51.

<sup>371</sup> Parsons 1979, 18; Parsons 1966a, 19-33; Parsons 1960, 56-58. Ks. myös Devereux 1961, 51-52 ja Morse 1961, 101-4.

viin järjestelmiin, niin sosiaalisiin, kulttuurisiin kuin poliittis-taloudellisiin. Habermas painottaa funktionalistisessa systeemit teoriassa, että teleologiset ja strategiset yhteiskunnallisen toiminnan teoriat ovat yleisimmin utilitaristisia eikä niistä siten voi johtaa sosiaalisen järjestyksen käsitettä. Habermas katsookin Weberin ja Parsonsin ajatteluun yhtyen, että tällainen ”välineellinen järjestys” ei ole *vakaa* perustuessaan vain toistensa kanssa *kilpaileville* intresseille. Yhteiskunnalliset teoriat tarvitsevat välttämättä *normatiivisen järjestyksen* käsitteistöä. Habermasin ajattelussa korostuu *moraalitajunnan rooli* taloudellisessa toiminnassa, ajattelutapa vastaa käsitystä ns. *universaalipragmatiikasta* teoreettisena ajattelumallina.<sup>372</sup>

Taloudellisen toiminnan perimmäistä tarkoitusta analysoitaessa on jo vanhastaan, niin yhteiskuntafilosofisessa ja -teoreettisessa kuin taloudellisen toiminnan historiaa koskevissa ajattelumalleissa pyritty ottamaan huomioon puhtaasti voitontavoitteluun tähtäviä, utilitaristisia arvopäämääriä laajemmat, kaikkien ihmisten *yhteistä hyvää* palvelevat *arvopäämäärät*. Tästä näkökulmasta tapahtuva päämäärien asettelu merkitsee modernin yhteiskunnan tasolla taloudellisen toiminnan tarkastelemista sellaisessa kontekstissa, jossa *luovutaan* näkemyksestä, että nykyaikainen yhteiskunnallinen toimintaprosessi on välttämättömässä *alistussuhteessa markkinavoimille*. Brittiläinen poliittisen taloustieteen professori *Andrew Sayer* katsookin perinteisen liberalistisen ja kommunitaristisen ajattelutavan olevan *liian kapea-alainen* kuvaamaan nykytodellisuutta eli ainoastaan puhtaasti empiristisin menetelmin. Sosiaalisia organisaatioita pidetään, myös yksittäisten inhimillisten toimijoiden kyseessä ollen, vain omaa *yksityistä etuaan* ajavien ja omaisuuttaan puolustavien yksilöiden muodostamana ryhmänä. Liberalistinen, positivistista tieteenihannetta noudattava teorianmuodostus on Sayerin mielestä sen vuoksi *kapea-alainen* ja ohut - siinä kiinnitetään *liiksi huomiota markkinoiden toimivuuteen*. Poliittista filosofiaa ja poliittista talousajattelua koskevan teorianmuodostuksen tulisi Sayerin mielestä ottaa paljon enemmän *oppia* puhtaista *sosiologista* tutkimusta edustavista *tieteenaloista*.<sup>373</sup>

<sup>372</sup> Parsons 1966a, 19–21, 25–33; Parsons 1960, 56–58; Parsons 1979, 101–112 sekä vielä Heiskala 1994, 94–95 Parsonsiin liittyen. Habermas 1987, 113–126. Ks. Habermasiin liittyen myös Tuori 1990, 79 ja Tuori 1988a, 93–104.

<sup>373</sup> Sayer 2008, 172–189. Vrt. Stinchcombe 1983, 250–2.

<sup>373</sup> Alberto Martinelli & Neil. J. Smelser: “Economic Sociology” s:t 1–49, artikkeli teoksessa: ‘Economy and Society’ 1990, ed. by Alberto Martinelli and Neil J. Smelser. Ks. erityisesti kappale ‘The Impact of Economic Processes on the Larger Society’ s:t 45–46. Kirjoittajat kiinnittävät huomiota nykyisessä kansainvälistyneessä maailmassa vallitsevaan taloudelliseen epätasa-arvoon, eritoten kehitysmaissa, joiden poliittiset, taloudelliset, sosiaaliset ja kulttuuriset olosuhteet poikkeavat ratkaisevasti entisistä ‘emämaista’. Näihin ongelmiin on tarjolla toisaalta ‘marxilainen’ ja toisaalta ‘weberiläinen’ ratkaisuvaihtoehto, jotka molemmat puhuvat luokista ‘economic classes’ - edellinen luokkaristiriidoista eri toimijoiden välillä, jälkimmäi-

Yhteiskunnallista toimintaa taloudellisen toimintafunktion näkökulmasta tarkastellessaan Alan Wells on ehdottanut erääksi yhteiskunnallisen toiminnan mittayksiköksi Durkheimilta peräisin olevaa käsitettä '*social differentiation*', joka tarkoittaa kahdella tasolla vaikuttavien tekijöiden eli toisaalta '*degree of political integration*' ja toisaalta '*degree of social stratification*' mittaamista. Wells on jakanut *taloudelliset instituutiot* eri luokkiin sen mukaan, a) millainen kansantuote ja tekninen kehitystaso yhteiskunnalla on ja b) missä määrin *sosiaalinen järjestelmä* on vuorovaikutteisessa suhteessa yhteiskunnan *taloudelliseen toimintaan*. Vaikka Weberin tarkoittamien läntisten teollistuneiden ja 'kapitalististen' yhteiskuntien ('*industrial society*') monimutkaisista ja toistensa kanssa funktionaalisissa suhteissa olevista rakenteista johtuen mittaaminen on vaikeaa, sellainen on Wellsin mukaan kuitenkin *tärkeää* eri toimintafunktioiden *keskinäisen tasapainon* ja sitä kautta *yhteiskunnallisen kokonaistoiminnan* näkökulmasta.<sup>374</sup>

Taloustieteen tulevan kehityksen suuntaviivoja 2000-luvun näkökulmasta tarkasteltaessa tulisi amerikkalaisen taloustieteen professori John Quigginin mielestä keskittyä kolmeen perusnäkemukseen: eli a) pyrkiä enemmän 'realismiin kuin teoreettiseen tarkkuuteen'; b) pyrkiä enemmän 'oikeudenmukaisuuteen kuin tehokkuuteen' sekä c) pyrkiä enemmän 'nöyryyteen kuin ylimielisyyteen'. Quigginin mukaan kolmen viime vuosikymmenen aikana noudatetut markkinaliberaalisen talouspolitiikan keskeiset teesit, toisin sanoen *taloudellisen tehokkuuden* vaatimus sekä *rahoitusmarkkinoiden ylivertaisuutta* korostava ajattelutapa, eivät ole olleet omiaan edistämään enempää taloudellista suorituskykyä kuin yhteiskunnallista kokonaisuonnellisuuttakaan. Quigginin mielestä *taloustieteilijöiden* tulisikin pyrkiä, erityisesti viime vuosikymmenien maailmanlaajuisten talouskriisien opettamana, antamaan "taloustieteen ammattikunnalle mahdollisuuden haudata lopullisesti kriisiin johtaneet zombi-ideat ja kääntää suunta kohti realistisempaa, nöyrympää ja ennen kaikkea yhteiskunnan kannalta hyödyllisempää talousajattelua".<sup>375</sup>

---

nen erilaisista 'auktoriteettiin' ja 'kutsumukseen' perustuvista sosiaalisten luokkien välisistä eroista.

<sup>374</sup> Wells 1970, 43-95 kappale 2. 'Economic Institutions'. Töttö 1991, 96-104: Töttö viittaa Sombartin näkemysiin luonnontieteiden ja henkítieteiden tuottaman tiedon eroista: luonnontieteet ja niiden metodit tuottavat 'ulkoista' tietoa ilmiöiden 'järjestyksestä' - mikä henkítieteiden metodilla saatuun tietoon nähden on vain 'osittaitietoa'. Ymmärtävä metodi sen sijaan vain voi tuottaa 'olemustietoa', joka on 'sisäistä' ja siten tiedon subjektin ja sen objektin identtisyysperustuvaa 'varmaa tietoa'. Sombart kannattaa näin hyvin irrationaalista, intuitiiviseen eläyty-miseen perustuvaa henkítieteellistä metodologiaa.

<sup>375</sup> Quiggin John "Zombitalous", suom. Hannu Laurila & työryhmä, 2014, s:t 305-7.

6.1.2 *Moraalitaloudellinen tutkimusote*

Sellainen ajattelutapa, jossa taloudellista toimintaa tarkastellaan *normatiivisen talousteorian* näkökulmasta, ja jonka keskiössä ovat *moraalisesti ja eettisesti* perustellut yhteiskuntafilosofiset päämääränasettelut, on saanut ilmaisunsa viime aikoina erityisesti *moraalitaloutta* edustavissa keskusteluteemoissa. Moraalitaloudellinen ajattelutapa merkitsee taloudellisen toimintafunktion aseman ja tehtävien hahmottamista *yhteiskunnan kokonaistoiminnan* näkökulmasta: ensimmäiseksi se merkitsee a) kriittistä asennetta edellä mainitun, ensisijaisesti taloudelliseen voitontavoitteluun perustuvan uusliberalistisen markkinatalousajattelun suhteen; toiseksi b) ekologisen näkökulman painottamista maapalloistuvassa maailmantaloudessa; sekä kolmanneksi c) talousteoreettisen ajattelun suuntaamista niihin haasteisiin, joita globalisaatiokehitys on nostanut esiin. Modernissa maailmassa on ollut vaikeaa luoda kilpailevia taloudellisia malleja uusliberalistiselle markkinataloudelliselle ajattelulle. Samoin kuin hyvinvoinnin taloustiedettä edustava teorianmuodostus, myös moraalitaloudellista ajattelutapaa edustavat näkemykset ovat saaneet toistaiseksi jalansijaa lähinnä vain maissa, joista puuttuvat sekä markkinat ja sitä edustavat markkinataloudelliset järjestelmät että vapaa kilpailu. Näiden maiden yhteiskunnallinen kokonaisprosessi on sen verran jäsentymätön, että niiden toimintaprosessit eivät ole yhtä selkeästi eriytyneet omiksi rakenteellisiksi tasoikseen ja toimintafunktioikseen kuin moderneissa länsimaisissa yhteiskunnissa.<sup>376</sup>

Moraalitaloudellisen ajattelun lähtökohta on analysoida taloudellista toimintaa kontekstissa, jossa korostuvat a) paitsi moraalisesti ja eettisesti perustellut käsitteelliset argumentit, myös b) hahmottaa sen funktionaalista toimintaa kontekstissa, jossa korostuvat sosiaalista ja yhteiskunnallista vastuuta edustavat arvopäämäärät. Punaisena lankana tässä moraalitaloudellista ajattelua edustavassa argumentoinnissa on näkemys, että 1) modernin markkinataloudellisen toimintaprosessin rinnalla, sen ohjaajana ja säätelijänä tarvitaan välttämättä yhteiskunnan infrastruktuuria ja lainsäädäntöä sekä 2) näkemys, jossa korostuu taloudellisen toimintafunktion rooli ja tehtävät sosiaalisen vastuun näkökulmasta. Harvardin yliopiston poliittisen taloustieteen professori William James Booth toteaa, että moraalitalouden edustajat kehottavat politiikan tutkijoita ja filosofiä 'sijoittamaan talouden inhimillisten hyveiden laajempaan kosmokseen, näkemään sen

---

<sup>376</sup> William James Boothin artikkeli "Moraalitalouden ideasta" s:t 53–92 teoksessa 'Moraalitalous', 2004, toimittanut Ilkka Kauppinen. Artikkelinsa lopussa myös Booth päättyy lopulta pitämään keskustelua moraalitalousajattelua edustavien tahojen kanssa hyödyllisenä. Ks. mt. Sayerin artikkeli "Moraalitalous ja poliittinen talous" s:t 23–52, ja siitä erityisesti kappale 'Moraalitalous ja poliittinen talous historiassa' mt. s:t 31–41.

ympäröivän yhteiskunnan normien läpikäymänä ja siten katsomaan sitä totutusta poikkeavalla tavalla'.<sup>377</sup>

Kuten tässä tutkimuksessa useasta eri näkökulmasta on tullut osoitetuksi, normatiivisesti perusteltuihin *arvoihin ja moraalisiin arviointikriteereihin* perustuva oikeuttaminen ei voi olla vain tapaan tai yleisesti käytössä olevaan, tai edes vain rationaalisesti perusteltuun totenapitämiseen perustuvaa, vaan sillä tulee olla niitä *vahvempi, syvempi ja ylihistoriallisempi* oikeuttamisperustelu. Sayer edustaa Karl Popperin tavoin ns. *tieteellistä realismia*, jonka mukaan tieteen tekemisessä, oli kyse sitten poliittisesta, taloudellisesta tai kulttuurisesta tutkimuksesta, tulee soveltaa sillä tavalla kriittisiä metodeja, että niiden avulla on mahdollista saada *todellisuudesta* mahdollisimman monipuolinen ja *totuudenmukainen kuva*. Sayer katsoo, että jos *arvoille* - mukaan luettuna oikeudelliset, eettiset ja ylipäättään käsitteeseen 'hyvä' liittyvät entiteetit - annetaan vain subjektiivinen, ei -rationaalinen ja emootioihin liittyvä merkityssisältö, silloin menetetään se *kriittinen argumentaatio*, joka juuri niiden avulla olisi mahdollista käyttää hyödyksi. Klassisen taloustieteellisen tutkimuksen keskiössä oli selvittää, millainen *rationaalinen järjestys* tulisi vallita, jotta taloudelliset toimintafunktiot kykenisivät tuottamaan mahdollisimman suuren *utiliteetin* suhteessa niihin uhrattuihin kustannuksiin. *Varhaisemmassa historiassa* tämä näkökulma oli kuitenkin taka-alalla ja utiliteettia mittaava kriteeristö sisälsi rationaalisesti perusteltuja arviointikriteerejä *syvälyllemppää ja ylihistoriallisesti* perusteltua *moraalista argumentaatiota*.<sup>378</sup>

<sup>377</sup> Sen 1997, 1-24. Teoksessaan "On Economic Inequality" (1973) Sen kuvaa 1. kappaleessa 'Welfare Economics, Utilitarianism, and Equity' taloudellista epätasa-arvoa ja perustelua epäoikeudenmukaiselle hyvinvoinnin jakaantumiselle historiaan nojaten. Tasa-arvoisen ja oikeudenmukaisen elämän edellytykset ovat historian kuluessa muuttuneet ratkaisevasti, samalla kun sosiaalinen eriytymiskehitys ja suvaitsemattomuus on lisääntynyt. Ks. William Boothin artikkeli "Moraalitalouden ideasta" s:t 53-91, suom. Jarkko Nousiainen teoksessa: 'Moraalitalous' 2004, toim. Ilkka Kauppinen. Booth osaltaan kritikoii moraalitaloudellisen ajattelutavan kykyä toimia modernissa maailmassa, ainakaan kehittyneissä taloudellisissa järjestelmissä. Booth tarkoittaa markkinataloutta edeltävää aikakautta, jolloin ihmisen ja luonnon vaihtosuhte oli 'upotettu' sosiaaliin suhteisiin. Historiallisesti ihmisten elinehtojen ja toimeentulon turvaaminen oli vuorovaikutussuhteissa ei-taloudellisiin instituutioihin tai integroitui niiden kautta (sukulaisuus, uskonto, politiikka). Ks. myös Sen 1995, osa I 'Ekonomiskt beteende och moraliska känslor' s:t 25-56. Sayer 1992, 118-124 avoimista ja suljetuista systeemeistä sekä empiirisistä säännönmukaisuuksista sosiaalitieteellisessä tutkimuksessa. Sen 2010 erityisesti Part One. 'The Demands of Justice' ja siitä kappale 6. 'Closed and Open Impartiality' s:t 124-152.

<sup>378</sup> Sayer 2008 ks. erityisesti kappale 8. 'Ethics Unbound For a Normative Turn in Social Theory' s:t 172-188. Wells 1970, 288-291. Raz 1994, 37-43: luvussa 2. 'Rights and Individual Well-being' Raz tarkastelee oikeuksia yhteisöjen, korporaatioiden ja yksilöiden näkökulmasta - ja rinnastaa ne pitkälti toisiinsa. Yhteistä jokaiselle ryhmälle on a) kiinnostus toisista (the interest of others) ja b) yhteisestä hyvästä (the common good). Ks. vielä Sen 2002, 59-70. Sen tarkastelee taloustieteellisiä näkemyksiä ja moraalifilosofiaa hyvinvoinnin taloustieteen näkökulmasta.

Skotlantilaiset valistusajattelijat kuten *Adam Smith* (1723–1790) ja *David Hume* (1711–1776) edustivat selkeimmin tätä näkökulmaa myös taloudellisen toiminnan *oikeuttamisperusteita* analysoidessaan. Kun taloudellista toimintafunktiota tarkastellaan *historiallisesta* perspektiivistä, se merkitsee taloudellisten järjestelmien, toimintakäytäntöjen sekä toiminnan funktionaalisten päämäärien ja motivaatioperustan havainnoimista kontekstissa, jonka keskiössä on *inhimillinen elämä* ja *yksilöiden henkilökohtainen hyvä*.<sup>379</sup> Tähänastisessa tutkimusperinteessä *arvot* ja *moraaliin* perustuvat *arvoväittämät* on nähty lähinnä sellaisina *subjektivistisina*, ei-relevantteina määreinä, joilla ei ole katsottu olevan juurikaan painoarvoa taloudellista toimintaa analysoitaessa. Uusklassinen taloustiede on tulkinnut moraalista arvoväittämistä koskevan keskustelun lähinnä *yksilökeskeistä* ja *subjektivistista* todellisuutta koskevaksi alueeksi, jolla ei ole ollut riittävää *yleispätevyyttä* käsiteltäessä yhteiskunnallis-taloudellisia kysymyksiä. Sayer toteaa kuitenkin, että *moraalisia arvoja ei* nykytietämyksen mukaan voi pitää vain sellaisia yksilöllisiä preferenssejä koskevinä entiteetteinä, joilla ei ole mitään julkisia heijastusvaikutuksia. Sayerin mielestä niillä on pikemminkin hyvin *keskeinen rooli* arvioitaessa *yhteisöllisen toiminnan* oikeutuksia ja velvoituksia. *Moraaliset arvot* koskevat ennen kaikkea sellaisia seikkoja kuin miten yksilöt *kohtelevat kanssaihmissiään* ja *muuta yhteiskunnan jäseniä* – tässä mielessä moraaliset arvot eivät ole ainoastaan palautettavissa yksilöllisiin preferensseihin kuten uusklassisen taloustieteen piiris-

---

<sup>379</sup> Hume 1969 (1740) "A Treatise of Human Nature", edited by Ernst C. Mossner. Ks. erityisesti kappale III (Sect III) otsikolla 'of the rules, which determine property' s:t 553-565. Teos 'A Treatise of Human Nature' on Humen pääteos, joka jakaantuu kolmeen osaan käsitellen a) ymmärrystä, b) intohimoja ja c) moraalialia. Saksalaiset filosofit Kantista Hegeliin olivat Humen kanssa samoilla linjoilla siitä, ettei puhdas empirismi riitä yksinään tieteen tekemisen pohjaksi. Ks. myös Russel, 1996, 210-229: Humen ajattelussa olivat keskeisiä sellaiset käsitteet kuin 'impressiot' ja 'ideat', joilla hän tarkoitti muistiin ja myös mielikuvitukseen liittyviä määreitä. Hume myös erotti 'substanssin' käsitteen psykologisista käsitteistä. Tämä tarkoittaa Russelin tulkitsemana, että 'havaitsemattomien olioiden tai tapahtumien ideat voidaan aina määritellä havaittujen olioiden tai tapahtumien termein, ja siitä syystä voimme aina lausua mitä tiedämme empiirisesti.' Ks. myös Hume 2006, 15-26, essee otsikolla 'Oma elämäni', jossa Hume käy läpi elämäkertansa. Adam Smith lukeutui David Humen ystäviin, sillä v. 1752 Hume oli ottanut Smithin kirjalliseksi neuvonantajakseen ja jopa asui tämän kotona usein toistuneilla Edinburghin matkoillaan. Uskonnollisesti miehet olivat sallivia toistensa näkemyksille - Hume oli skeptikko, Smith puolestaan vakaumuksellinen teisti. Poliittisesti puolestaan Hume lukeutui vanhoilliseen tory-puolueeseen, Smith liberaaleihin. Smith toimi tullitarkastajana Skotlannin Edinburghissa v:sta 1778 aina elämänsä 12,5 viimeistä vuotta. Hume 1990, ks. Martin Bell'in "Introduction" teokseen s:t 1-29 Humen elämäkertaan liittyen. Ks. myös Hume 2006, ja siitä essee otsikolla 'Eräs idea täydellisestä valtiosta' s:t 179-199. Hume torjuu sekä Platonin ihannevaltio-idean että Thomas Moren Utopia-valtion - omana esikuvanaan pitää lähinnä Oliver Cromwellin *Oceaniaa*.



sä on ajateltu, vaan niillä on paljon sitä laajempi, *julkiseen ja yhteiskunnalliseen* elämään liittyvä konteksti.<sup>380</sup>

Sayerin mukaan *moraalitaloudellinen tutkimusote* merkitsee yksilöiden ja instituutioiden keskinäisten *'vastuiden ja oikeuksien'* huomioimista taloustieteellisessä teorianmuodostuksessa. Metodisesti se merkitsee sellaisten käsitteiden soveltamista kuten *'normit ja näkemykset'* - mutta Sayerin mukaan niiden ei tule rajoittua vain oikeudenmukaisuutta, tasa-arvoa ja vastaavia entiteettejä koskevien kysymysten käsittelemiseen. Nimenomaan "normit ja näkemykset" liittyvät käsityksiin "hyvästä" esimerkiksi *taloudellisen toiminnan päämäärien* näkökulmasta. Sayerin mukaan moraalitaloudellisessa tutkimuksessa on *normatiivisella tasolla* kysymys siitä, miten taloudellisten järjestelmien toiminta sekä erilaiset *taloudelliset käytännöt* ja *motivaatioperustelut* vaikuttavat *yksittäisten ihmisten* elämään. Tarkastelutapa edellyttää *kriittistä* asennetta ja se voi kohdistua vaikkapa toimijoiden *motiiveihin* sekä tapaan, jolla taloudelliset *olosuhteet* ovat niihin vaikuttaneet. Kritiikkiä voidaan kohdistaa myös niihin taloudellisiin *prosesseihin ja mekanismeihin*, joiden seurauksena tietynlaiset taloudelliset olosuhteet ovat muovautuneet. Normatiivinen moraalitaloudellisen tutkimustavan piirissä voivat nousta esille myös sellaisia aiheita koskevat kysymykset kuin vaikkapa toivottaville *muutoksille esteenä* olevat mekanismit sekä niiden poistaminen. Siinä yhteydessä juuri *taloudellisten rakenteiden* tarkastelu ja *normatiivisten teemojen* nostaminen esille on mahdollista. Ylipäätään Sayerin mielestä on välttämätöntä pyrkiä arvioimaan taloudellisen toiminnan yhteensopivuutta *yksittäisten ihmisten* elämään liittyvien tekijöiden kanssa.<sup>381</sup>

*Normatiivisen* moraalitaloudellisen tutkimustavan soveltaminen mahdollistaa yhteiskuntakokonaisuuden sekä sen sisällä vallitsevien vuorovaikutussuhteiden

<sup>380</sup> Sayer 2008, ks. erityisesti kappale 8. 'Ethics Unbound For a Normative Turn in Social Theory' s:t 172-188. Sayer 1992, 12-45 tiedon, toiminnan ja kommunikatiivisen vuorovaikutuksen merkityksestä todellisuuden ymmärtämisessä. Siinä yhteydessä Sayer puhuu paitsi kielestä ja sen avulla ilmaistuista merkityksistä, myös subjekti-objekti paralleelista. Elämistodellisuus koostuu Sayerin mukaan sekä materiaalsen maailman perusvälttämättömyyksistä ('basic material needs in order to survive') että tietynlaisesta elämän mielekkyydestä, tarkoituksesta ('construction of meanings'). Tieteen tasolla eräänlainen 'ymmärtävä' asenne on sen vuoksi välttämätöntä, josta Sayer toteaa: "Intersubjectivity is therefore an essential category for understanding not only how scientists and others gain knowledge of the social world (the epistemological relation) but also how societies themselves cohere and function" s. 33.

<sup>381</sup> Sayer 2008, 178-183 kappale 'Ethics and Implicit Social Geographics' Sayer toteaa, että Aristoteleelta ja Adam Smithiltä peräisin olevien moraalisten näkökulmien on tärkeää olla esillä myös modernissa taloudellisessa päätöksenteossa - tietyt traditionaaliset eettiset sekä oikeudenmukaisuutta edustavat periaatteet ovat välttämättömiä ottaa huomioon, vaikka kulttuuriset olosuhteet vaihtelevatkin maasta toiseen. Andrew Sayerin artikkeli "Moraalitalous ja poliittinen talous" s:t 23-52, teoksessa 'Moraalitalous' 2004, toimittanut Ilkka Kauppinen.

tarkastelemisen ja analysoimisen *rakenteellisesta* ja *funktionaalisesta* näkökulmasta. Moraalitaloudellinen tutkimusote luo edellytykset myös tarkastella yhteiskuntien kehittymiseen vaikuttaneita *evoluutiivisia ja historiallisia* mekanismeja sekä *kulttuurisidonnaisia ja moraalisia* arvostelmia omaavia vuorovaikutussuhteita tähän saakka totuttua moniulotteisemmalla tavalla. Tutkimuksellisenä lähtökohtana ei siten enää ole taloudellisia toimintoja ja poliittis-hallinnollisia kytkeviä koskevien vuorovaikutussuhteiden näkeminen toisiinsa kiinteästi kytkeytyvinä vakioina, vaan toisiinsa nähden *vuorovaikutteisessa* suhteessa olevina *funktioina*, joihin vaikuttavat myös monet *muut lainalaisuudet ja sosio-kulttuuriset* tekijät. Alan Wells katsoo erityisesti uskonnollisella arvopostulaatilla olevan tärkeä funktio myös taloudellisen toiminnan moraalialueita arvioitaessa. Teoksessaan "*Social Institutions*" Wells käsittelee niin poliittisia, taloudellisia, oikeudellisia ja uskonnollisia kuin taiteeseen ja ihmistenvälisiin suhteisiin liittyviä (avioliitto, ystävyys) instituutioita. *Uskonnon funktioista* kaikkien näiden instituutioiden taustalla vaikuttavana tekijänä Wells toteaa s:lla 265-6:

"Wherever religion is a living belief, it permeates all other fields of social relations. It does so for a variety of reasons. In the first place, a religious belief held in common provides any social group with a focal point, with a feeling of social solidarity. In the second, a religion is often a symbol of the values and the unity of the group. In the third place, religion provides a moral and a cosmological meaning and warrant of action."<sup>382</sup>

Kun talouden toimintaa tarkastellaan rakenne-funktionaalissa viitekehyksessä ja erityisesti sellaisessa sosiokulttuurisessa kontekstissa, joka on normatiivisten arvostusten leimaama, *tutkimusote* ei voi olla pelkästään positivistisen tieteenihanteen mukainen. Myöskään *argumentaatioaineistoa* ei ole mahdollista hakea yksinään taloustieteellisen teorianmuodostuksen tutkimustuloksista, vaan taloustie-

---

<sup>382</sup> Wells 1970. Ks. luku 7. 'Religion's:t 244-285. Michio Morishiman artikkeli "Cultural and Institutional Contexts of the Economy" s:t 51-79 teoksessa 'Economy and Society. Overviews in economic sociology', ed. by Alberto Martinelli and Neil J. Smelser, 1990. Morishima viittaa Max Weberin ajatteluun, samoin kuin Durkheimiin, joiden käsitteistössä juuri uskonnollisella ulottuvuudella oli keskeinen rooli myös taloudellisen toiminnan taustalla. Morishima käsittelee Weberin ajattelua laajemminkin ideologiselta, uskonnolliselta ja eettiseltä kannalta. Weberin ajattelusta Morishima käyttää nimeä 'social ethology' ja viittaa kolmeen Weberin pääteoksista, joista juuri 'Protestanttista etiikkaa' pitää tämän merkittävimpänä työnä. Ks. erityisesti s 75-76, jossa Morishima toteaa taloudellisten lainalaisuuksien ja erilaisten 'ideaalityyppien' (Weberin ilmaus) olevan löydettävissä loogisia päättelymetodeita hyödyntäen - usein matemaattisia - ilman, että paljoakaan kiinnitetään huomiota historiallisiin tai vastaaviin tekijöihin. Talouden alalla tällaisella rakenteella olisi käyttöä, toisin sanoen metodilla, jossa yhdistyisivät sekä sosiologinen päättely että talouden lainalaisuuksia koskevat päättelylogiikat. Ks. myös mt. Alberto Martinellin ja Neil J. Smelserin artikkeli "Economic Sociology: Historical Threads and Analytic Issues" s:t 1-49.

teellinen tutkimus tulee *pelastaa* intialaisen Nobel-palkitun taloustieteilijä Amartya Senin ilmaisuja käyttäen hänen ”*insinööritraditioksi*” kutsumaltaan tutkimusotteelta. Paitsi Senin, myös Sayerin näkemyksen mukaan sellainen tutkimusote merkitsee tarkastelutapaa, jossa taloudellisen toiminnan analysointi ulotetaan perinteisestä, utilitaristiseen tutkimusperinteeseen nojaavasta ja siten kapeasta tutkimusotteesta kohti laajempaa, *eettisiä ja normatiivis-moraalisia* argumentteja soveltavaa *tutkimusotetta*. Sen tähdentää *etiikan metodologista hyödyntämistä* myös taloustieteellisessä tutkimuksessa. Eettisen tutkimuksen metodiset menettelmät, looginen analysointi ja keskinäisten riippuvuussuhteiden huomiointi ovat tekijöitä, joiden kautta tulee voida lähestyä myös taloudellisia lainalaisuuksia.<sup>383</sup>

### 6.1.3 *Positiivis-analyttisistä tarkastelutavoista normatiivisiin arviointikriteereihin*

*Etiikan metodologista* argumentaatiota hyödyntävä tarkastelutapa mahdollistaa talouden toiminnan analysoimisen *yhteiskuntamoraalia* ja *normatiivista etiikkaa* edustavassa kontekstissa. Vaikka poliittis-hallinnollisesta näkökulmasta tapahtuvassa tarkastelussa pätevät samanlaiset normatiivista arviointia koskevat lainalaisuudet, voidaan *moraalitaloudellista* tutkimusotetta luonnehtia kuitenkin ennen kaikkea tarkastelutavaksi, jossa *kriittinen ja arvottava* näkökulma on korostuneesti esillä. Moraalitaloudellinen tarkastelutapa merkitsee tutkimusotetta, jossa soveltuvina metodeina toimivat a) positiiviset tai analyttiset tarkastelutavat tai b) normatiiviset arviointiperusteet.

A) *Positiiviset ja analyttiset tarkastelutavat* merkitsevät sellaista tutkimusotetta, joka pyrkii analysoimaan niitä poliittis-moraalisia normeja ja näkemyksiä, joilla laajassa mielessä on heijastusvaikutuksia taloudelliseen toimintaan.

B) Normatiiviset *arviointiperusteet* puolestaan merkitsevät taloudellisen toiminnan tarkastelua kontekstissa, jonka keskiössä on yksilöiden henkilökohtaiset elämäntapamallit sekä hyvinvoinnin määrittelyt niin yksilöllisellä kuin yhteisöllisellä

---

<sup>383</sup> Sen 2001, 119–126. Konsekventialismin mukaan tekojen hyväksyttävyyden riippuu niiden aiheuttamista seurauksista, mitä hän pitää liian yksioikoisena tapana arvioida tekoja ja niiden taustalla olevia motiiveja. Sen viittaa useissa yhteyksissä Aristoteleen käsitteeseen 'yhteinen hyvä', jolla on paljon käyttöä myös taloustieteellisessä tutkimuksessa. Sayer 1992, 153–175, kappaleessa 5. 'Some influential misadventures in the philosophy' Sayer käy läpi tieteellisen päättelyn, erityisesti syy- ja seuraussuhteisiin nojaavan päättelylogiikan rajoja. Sayer viittaa Popperiin (s:t 169-174), jonka mukaan tieteen tekeminen edellyttää induktiivista, ei deduktiivista päättelylogiikkaa; mieluummin teorioiden 'falsifiointia' kuin 'verifiointia'.

tasolla. Tässä arviointikriteeristöissä sellaiset käsitteet kuin *'hyvä elämä'* ja *'kaikkien yhteinen hyvä'* ovat keskeisesti relevantteja käsitteitä.<sup>384</sup>

Moraalitaloudellisen tutkimusotteen ja normatiivisten arviointikriteereiden soveltaminen tässä tutkimuksessa merkitsee päähuomion kohdistamista niihin normatiivisia moraaliteorioita edustaviin ajatussuuntiin, joissa lähinnä *velvollisuuseettinen argumentaatio* on etusijalla. Kuten luvussa kaksi (2) on tullut esiin, normatiivisen filosofisen etiikan pääteorioista a) velvollisuuseettisen argumentaation perusteella moraaliset arvot ja arvoväittämät on mahdollista määritellä tietyn teon tai siihen oikeuttavan säännön perusteella; b) seurauseettisen argumentaation perusteella teon moraalisen arvon tai teon seurausten perusteella; ja c) hyve-eettisen argumentaation perusteella on mahdollista keskittyä tarkastelemaan inhimillisessä käyttäytymisessä esiintyviä hyveitä ja yksilöllisiä ominaisuuksia mieluummin kuin itse tekoja. Näistä teorioista suhteessa taloudellisen toiminnan moraalisiin konkretisoituihin yhteiskuntaetiikan suuntaan lähinnä *seuraus- ja velvollisuuseettiset päälinjaukset*.<sup>385</sup>

*Eettistä argumentaatiota* soveltava moraalitaloudellinen tutkimusote tarkoittaa Senin mukaan ennen kaikkea tarkastelutapaa, jossa keskeisenä havainnoinnin kohteena on yksilöiden tarve *"voida hyvin"*. Sen katsoo tämän merkitsevän taloudellisten järjestelyjen arviointia siitä näkökulmasta, millainen vaikutus niillä on ihmisten *henkilökohtaisiin 'kykyihin'* käyttää ja saavuttaa erilaisia hyödykkeitä. Näillä *'kyvyillä'* Sen tarkoittaa sellaisia tekijöitä kuin yksilöiden terveys, ravitsemus, itsekunnioitus, kuuluminen sosiaaliseen yhteisöön ja niin edelleen. Tätä lähtökohtaa perustellessaan Sen viittaa useissa kirjoituksissaan *Aristoteleen* käsityksiin *'hyvästä elämästä'* ja *'kaikkien yhteisestä hyvästä'*. Sanotunlaisen tarkastelutavan hän katsoo olevan käyttökelpoinen myös taloustieteellisen tutkimuksen pii-

<sup>384</sup> Sen 2001, 119–124. Sen tarkastelee konsekventialistisen etiikan mahdollisuuksia taloustieteellisen tutkimuksen piirissä. Konsekventialismin mukaan tekojen hyväksyttävyyden riippuu niiden aiheuttamista seurauksista - Senin mielestä tämä on liian suoraviivainen arviointitapa, mikäli mitään muuta kuin seuraus ei oteta huomioon. Sen viittaa useissa yhteyksissä Aristoteleen käsitteeseen *'yhteinen hyvä'* tai *'ihmisen hyvä'*, jolla on käyttöä myös taloustieteellisessä tutkimuksessa. Raz 1994, 37–43 Luvussa 2. *'Rights and Individual Well-being'* Raz tarkastelee oikeuksia yhteisöjen, korporaatioiden ja yksilöiden näkökulmasta - ja rinnastaa ne pitkälti toisiinsa. Yhteistä jokaiselle ryhmälle on a) kiinnostus toisista (the interest of others) ja b) yhteisestä hyvästä (the common good).

<sup>385</sup> Sayer 2008, 178–183; Sen 2001, 115–126. Velvollisuuseettiä edustavista teorioista mainittakoon erilaiset oikeusetiikat, kantilainen velvollisuuseettiikka, sopimusetiikat sekä libertaristinen etiikka. Vrt. julkaisu *'Talous ja arvo'*, erityisesti osa I *"Mikä talous, mikä arvo"* s:t 14–92, jossa eri kirjoittajat tarkastelevat arvostuksia taloudelliseen toimintaan liittyen. Saatavissa: <http://docplayer.fi/4173445-Talous-ja-arvo-toim-teppo-eskelinen-ja-suvi-heikkila-sophi-taittoherkko-eskelinen-paperipainoksen-painopaikka-hansaprint-vantaa.html>.

rissä. Teoksessaan *'On Ethics and Economics'* (1987) Sen toteaa, että taloustieteen *etääntyminen etiikasta on köyhdyttänyt* nimenomaan *hyvinvoinnin taloustietettä*. Sen viittaa myös Adam Smithin moraalilähtöiseen taloustieteelliseen ajattelutapaan, jossa korostui *moraalisääntöjen* merkitys paitsi *taloudellisen toiminnan* piirissä myös niiden välineellinen rooli *yhteiskunnan kokonaisuonnellisuuden* näkökulmasta. Siitä huolimatta, että konsekventialistisen päättelyn hyödyntämiseen liittyy vakavia ongelmia, ainakin liian kapea-alaisesti tehtynä, Sen näkee *seuraus-eettisen arvioinnin* pitävän sisällään joitakin soveltamiskelpoisiakin käyttötapoja. *Yksilömoraalia* koskevan utilitarismin käsitteen osalta Sen siteeraa Smithin omia sanoja sanotun teoksen sivulla 137:

"Kun nämä yleiset moraaliset periaatteet on omaksuttu osaksi tapojamme, niistä on suurta apua pyrkiessämme välttämään itsekästä käytöstä harkitsemamme, millainen toiminta kussakin tilanteessa on sopivaa (Smith 1790, s. 160)<sup>386</sup>

Kuten aiemmin on todettu, Andrew Sayerin mukaan moraaliset arvot koskevat paitsi yksilöllisiä preferenssejä, mitä suurimmassa määrin myös *julkista toimintaa* ja *yksilöiden välisiä* oikeuksia ja oikeussuhteita. Toiminnan oikeutusten perusteena ei voida pitää vain konventionaalista vetoamista siihen, että 'näin on aina ennenkin tehty' tai 'näin yleensä tehdään', vaan toiminnan tulee perustua tällaista argumentointia vahvempaan ja syvällisempään perusteluun. *Arvot* eivät näin ollen voi olla mitään tavanomaiseen käytäntöön tai mielivaltaiseen totenapitämiseen perustuvia argumentteja, vaan niiden tulee omata niitä vahvempi *normatiivinen ja auktoritatiivinen voima*. Sayer tarkoittaa, etteivät sosiaalisessa todellisuudessa elävät olennot 'elä ainoastaan leivästä', mutta eivät myöskään kokonaan ideoiden ja symbolien maailmassa. Ihmiset ovat riippuvaisia kyllä tietyistä *materiaalisen maailman* perusvälttämättömyyksistä ('basic material needs in order to survive') - mutta sen lisäksi tietynlaisesta *elämän mielekkyydestä, tarkoituksesta* ('construction of meanings'). Tässä ajattelussaan Sayer on luettavissa samanlaista ns. tieteellistä realismia edustavan todellisuuskäsityksen puolustajiin kuin jo aiemmin kap-

---

<sup>386</sup> Sen 1987, teoksen *'On Ethics and Economics'* - suomennos 'Luentoja etiikasta ja taloustieteestä' 2001, suom. Juha Räikkä ja Hanna Meretoja, lainaus sivulla 137. Ks. myös teoksen *'On Ethics and Economics'* ruotsinkielinen käännös 'Etik och Ekonomi' 1995, översättning Margareta Eklöf ja siitä erityisesti luku II 'Ekonomiska bedömningar och moralfilosofi' s:t 57–90. Adam Smithiä koskevilta osin mm. s:t 45–51 kappale otsikolla 'Adam Smith och egenintresset'. Sen 1988, artikkelit 'The Standard of Living: Lecture I, Concepts and Critiques' s:t 1-20 sekä 'Lecture II: Lives and Capabilities' s:t 20-39 teoksessa: "Amartya Sen et. al.: The Standard of Living" ed. by Geoffrey Hawthorn 1988.

paleissa 2.1. ja 2.2. esiin tulleet Karl Popper ja hänen ajattelutapansa jakavat tieteenfilosofit.<sup>387</sup>

Wienin piirin edustaman *tieteellistä realismia* koskevan näkemyksen mukaan tieteellisten teorioiden tulee perustua *havaittuun*, koettuun todellisuuteen, mutta niiden tulee ulottua *myös ei-havaittavissa* oleviin todellisuuden osiin. Tieteellisten teorioiden totuusarvosta realismin mukainen käsitys on, että teoria ilmaisee aidosti todellisuuden luonteen, mutta se on *paljon enemmän* kuin pelkkä todellisuuden malli. Teoreettisesta todellisuudesta ei voi sen luonteesta johtuen rajata pois *subjektiivista ulottuvuutta*. Jokaisella teoriolla on rajallinen totuus- ja todellisuusarvo. Sayerin mielestä tästä näkökulmasta tarkasteltuna käsitteellä “ymmärtäminen” (*verstehen*) on keskeinen merkitys - paitsi tieteen tekemisessä, myös sosiaalisessa elämässä ylipäätään. Tieteessä tätä ymmärtävää asennetta kutsutaan hermeneutiikaksi (“*hermeneutics*”) - sosiaalista todellisuutta tutkivissa tieteissä tarvitaan Sayerin mielestä oikeastaan *kaksinkertaista* hermeneuttista otetta (*double hermeneutic*). Tämä pätee yhtä hyvin luonnontieteellisiin teorioihin ja lakeihin kuin inhimillistä todellisuutta tutkiviin humanistisiin ja yhteiskuntatieteellisiin teorioihin. Kuten Ilkka Niiniluoto on todennut, edellisiin sisältyy uusimman fysikaalisen tiedon valossa väistämätön epätarkkuusrelaatioiden ja todennäköisyyksien mukanaan tuoma *indeterminismin näkökulma* - jälkimmäisiin jo tutkittavan kohteen luonteesta johtuva *inhimillinen, subjektiivinen näkökulma*. Mitään tieteellistä teoriaa ei sellaisenaan tätä taustaa vasten voi pitää joko oikeana tai vääränä, vaan vain joko hyvänä tai huonona sen mukaan, kuinka hyvin se kykenee *selittämään* ja *ennustamaan* todellisuutta ja kuinka *totuudenkaltaisen* kuvan se kykenee maailmasta antamaan.<sup>388</sup>

Kuten edellisissä luvuissa on tullut esiin, *varhaisemmassa historiassa* inhimilliset yhteisöt ovat muodostaneet yhtenäisiä, tehtäväalueiltaan ja normatiivisilta säännöiltään homogeenisia kokonaisuuksia. Elämismaailmaan kuuluvat yksilölliset ja

<sup>387</sup> Sayer 2008, 157-8, 172-188. Popperin tieteellistä realismia koskevista näkemyksistä ks. edellä kappaleet 2.1. ja 2.2. Sayer 1992, 35-39: sosiaalista todellisuutta tai yksittäistä tilannetta on mahdollista 'lukea' joko hyvin tai huonosti, sillä sitä voi verrata kirjan lukemiseen. Sayer selventää s:lla 36: "In other words there is an interpenetration and engagement of the 'frames of meaning' of the reader and the text. We cannot approach the text with an empty mind in the hope of understanding it in an unmediated fashion, for our own frame of meaning is an indispensable tool or resource for understanding".

<sup>388</sup> Niiniluoto 1984, 36-37, 48-56, 103, 107-8; Niiniluoto 1983, 203, 222-6, 308-320; Taylor 1976, 216-233; Feyerabend 1976, 325-339; Sellars 1976, 68-76; Sayer 2008, 172-188; Sayer 1992, 35-39. Popper 1995 "Arvauksia ja kumoamisia", suomentanut Eero Eerola. Ks. erityisesti kappale 10. 'Totuus, rationaalisuus ja tieteellisen tiedon kasvu' s:t 215-248. Ks. myös Ilkka Niiniluodon alkujohdanto teokseen otsikolla: 'Arvauksia ja kumoamisia - Sir Karl Popper ja kriittinen rationalismi' s:t vii-xix.

yhteisölliset toiminnot, toimeentuloon, ongelmien ratkaisemiseen ja sosiaaliseen elämään liittyvät tehtävät tulivat hoidetuiksi *suppean lähiyhteisön*, joko perheen, suvun tai heimon piirissä. Työnjako ja päätöksenteko olivat eriytymättömiä ja muodostivat *yhteisöllisen kokonaisuuden*, josta ne vasta pitkän historiallisen kehityksen tuloksena ovat alkaneet irtaantua *omiksi toimintaloikoiksi*. Samalla tavalla kuin yhteisöllinen elämä sinänsä, myös sen toimintaa säätelevät *normit* ovat varhaisemmassa historiassa muodostaneet *homogeenisen* normikokonaisuuden ja vasta vähitellen eriytyneet itsenäisiksi *normatiivisten sääntöjen* ryhmiä. Tämä kehityssuunta on ulottanut vaikutuksensa myös *taloudellista* toimintaa ohjaaviin käytänteisiin ja toimintatapoihin.<sup>389</sup>

Sosiaalisen evoluution alkuvaiheissa normikokonaisuuden sekä siihen sisältyvien sanktioiden ja palkkioiden määrääjänä toimivat lähes yksinomaan normiauktoriteetit, jotka edustivat joko *yli-inhimillistä* tai *luonnon yläpuolella* olevaa ulottuvuutta. Vähitellen sosiaalisen, yhteiskunnallisen, oikeudellisen ja normatiivisen evoluutiokehityksen myötä tämä homogeeninen, kaikenkattava normiauktoriteetti on menettänyt valta-asemaansa ja joutunut luovuttamaan sitä monille *muille auktoriteeteille*. Pitkän historiallisen kehityksen tuloksena on päädytty modernia yhteiskuntaa edustavaan vaiheeseen, jossa valtaosa normeista asetetaan ja muutetaan *inhimillisten toimintaprosessien* kautta. Sayer viittaa Jürgen Habermasin ajatukseen siitä, että *kriittinen asenne* todellisuuteen mahdollistaa parempien elämäolosuhteiden luomisen, myös *talouden* näkökulmasta tarkasteltuna. Niin Sayerin kuin Habermasin mukaan käsitteellä '*arvot*' on tässä asenteessa *keskeinen rooli* eikä niitä pidä lukea 'negatiivisiin' käsitteisiin kuten aiemmin on tehty.<sup>390</sup>

*Taloudellisen* toiminnan näkökulmasta tämä ajattelutapa vastaa Weberin *kulttuuri-historiallista* lähestymistapaa yhteiskuntien rationaalistumiskehitykseen sekä *arvosfäärien irtautumiseen* yhtenäisestä sosio-kulttuurisesta perustasta. Samoin Habermasin sekä Parsonsin *normatiivista näkökulmaa* yhteiskunnalliseen kokonaistoimintaan, paitsi modernin yhteiskunnan tasolla, myös yhteiskuntien *evoluutiivisen ja historiallisen* kehittymisen näkökulmasta tarkasteltuna. On huomattava, että kukaan mainituista teoreetikoista *ei* pidä *arvoja*, myöskään *taloudellisen toimintasektorin* yhteydessä, vallitsevan yhteiskunnallisen vallankäytön, poliittis-

<sup>389</sup> Giddens 1984, 142-5; Tuori 1988b, 89–93 Habermasia koskien. Ks. myös Kangas 1987, 63-65; Ecklin 1971, 47-49; Wiberg 1988, 22-26; Klami 1980, 209-217. Ks. yhteisöjen piirissä tapahtuneesta historiallisesta erikoistumis- ja eriytymiskehityksestä edellä luvut 3 ja 4 soveltuvien osin.

<sup>390</sup> Sayer 2008, 157-8, 172–188. Giddens 1984, 142-5: Giddensin mukaan yhteiskunnallinen vuorovaikutus koostuu kahdesta normatiivisesta elementistä eli a) oikeuksien toteuttamisesta ja b) velvollisuuksien täyttämistä. Tämä perustuu ajatukseen, että yhteiskunnalliset vuorovaikutusprosessit ovat aina kaksisuuntaisia, normatiivisia vuorovaikutusprosesseja.

hallinnollisen tai taloudellisen toiminnan organisoitumisen funktioina. Mainittujen yhteiskunnallisten ajattelijoiden tapaan myös Sayer toteaa, että *moraaliset tavat* eivät ole vain yhteiskunnallisten olosuhteiden funktioita, vaan ne ovat ennen kaikkea *kulttuurisia ja ylihistoriallisia arvoja*, joilla on oma *funktionsa ja kehitystaustansa*. Sayerin mukaan erityisesti taloudellisen toiminnan näkökulmasta tarkasteltuna tällainen *moraalinen lähestymistapa* yhteiskunnan ja talouden toimintaan merkitsee pyrkimystä *irrottaa* taloudellinen tutkimus puhtaasta *poliittis-yhteiskunnallisesta tarkastelutavasta* kohti *inhimillisempää taloustiedettä* sekä tuoda se lähemmäksi muita sille läheisiä, lähinnä *humanistisia tieteenaloja*.<sup>391</sup>

Modernissa maailmassa sosiaaliset ja yhteiskunnalliset instituutiot koostuvat useista keskinäisessä riippuvuussuhteessa olevista *'normatiivisista säännöistä ja niiden ohjaamista komponenteista'*, kuten Parsons on asian ilmaissut.<sup>392</sup> Näissä instituutioissa toimintakäytännöt määräytyvät niiden sisäisten *normatiivisten sääntöjen* ja toimintaa ohjaavien *arvostelmien* perusteella, joita toimijat pitävät joko hyväksyttävänä tai paheksuttavana, joko toimintaa edistävinä tai sitä haittaavina. Eri toimintakäytäntöjä ohjaavat *normit* ovat pitkälti *riippumattomia* niistä taloudellista luonnetta omaavista *markkina-arvoista*, tai yksilöllisistä *hyötynäkökohdista*, joilla toiminnan utiliteettia yleisesti on totuttu arvioimaan. Siitäkin huolimatta, etteivät kaikki erilaiset toimintafunktiot edusta taloudellista sektoria, niiden toimintaa koskevia *arviointikriteerejä* on *tähän asti* pyritty asettamaan pitkälti ainoastaan *rationaalisin ja taloudellista hyötyä* ilmaisevin mittarein. Toisin sanoen puhtaasti taloudellisia toimintafunktioita koskeva *mittaamistapa on ulotettu* niin sosiaalisia, hallinnollisia, kulttuurisia, kasvatuksellisia, oikeudellisia ja jopa uskonnollisia toimintafunktioita edustavien instituutioiden toiminnan tuloksellisuuden arvioimiseen. Tästä näkökulmasta moraalitaloudellinen tutkimusote mahdollistaa aiempaa laaja-alaisemman, syvällisemmän ja ennen kaikkea *eettisesti perustellun kriteeristön* myös taloudellisen toiminnan hyväksyttävyyttä tai paheksuttavuutta koskevaan arviointiin.<sup>393</sup>

<sup>391</sup> Sayer 2008, 105–131; Parsons 1966a, 50–68; Durkheim 1990, 211–2, 239–240; Heiskala 1994, 89; Habermas 1987, 10–12, 26–31; Tuori 1988a, 71–78; Tuori 1988b, 89–94; Kangas 1987, 63–65. Ks. Parsonsiin ja Habermasiin liittyen erityisesti luku 4 soveltuvien osin.

<sup>392</sup> Parsons 1960, 250–2; Parsons 1964, 19–33; Mills 1982, 30–32.

<sup>393</sup> Sayer 2008, 81–105. Sayer ottaa esimerkiksi kirurgin, jonka toiminnassa hänen ammattiosaimisensa, tekninen kyvykkyytensä, rehellisyytensä ja ammatillinen nuhteettomuutensa ovat relevantteja argumentteja – eivät muunlaiset arvovaltaan, ansioihin tai ammatilliseen kilpailuasetelmaan liittyvät tekijät. Ks. myös Sayer 1992, 118–121; Parsons 1979, 20–23, 36–45; Parsons & Smelser 1964, 306–9; Parsons 1960, 273–9; Devereux 1961, 44–52; Heiskala 1994, 88–90.



## 6.2 Taloudellisen toiminnan ja moraalin väliset vuorovaikutussuhteet institutionalisoituneissa rakenteissa

### 6.2.1 *Talouden toiminta yhteiskuntafilosofisesta näkökulmasta tarkasteltuna*

Konsekventialistista etiikkaa noudattava *utilitaritinen* ajattelutapa on merkinnyt selkeästi *teleologisesti perusteltua* moraalifilosofista mallia, jossa teon sitovuus perustuu niihin seurauksiin, joko hyväksyttäviin tai paheksuttaviin, joita teolla tulee olemaan. Modernissa läntisessä maailmassa utilitaristista ajattelutapaa on pidetty erityisesti markkinatalouteen sisäänrakennettuna toimintamallina. Uusliberalistinen talousajattelu lähtee *utiliteetin* eli hyödyn käsitteestä, jonka mukaan teko ja toiminta on hyväksyttävä ja perusteltavissa silloin, kun se tuottaa toimijalleen *mahdollisimman suuren määrän* hyötyä eli utiliteettia *sijoitettuun panostukseen* nähden. Kuten aiemmin on todettu, tämä utiliteetin käsite on kuitenkin *varhaisemmassa* klassista utilitarismia edustavassa moraalifilosofiassa saanut *syvemmän ja moniulotteisemmin* perustellun käsitesisällön. Normatiivisia arviointikriteereitä soveltavasta näkökulmasta voikin todeta, että sellaisille moraalij- ja arvofunktionaalisille ajattelutavoille, jotka ovat olleet leimallisia varhaisinta klassista talusteoriaa ja yhteiskuntafilosofiaa edustaville teoreetikoille, tulisi olla enemmän käyttöä myös nykyisessä, moderniin liberalistiseen talousajatteluun sitoutuneessa yhteiskunnallisessa todellisuudessa.

Tästä näkökulmasta erityisesti *skotlantilaisten valistusfilosofien* kuten Adam Smithin, Jeremy Benthamin, David Humen ja John Stuart Mill'in näkemyksillä on *historiallista vaikuttavuutta* myös modernin yhteiskunnan näkökulmasta katsottuna. Kyseiset valistusajattelijat ovat antaneet *utiliteetin* käsitteelle inhimillistä ja subjektiivista todellisuutta kuvaavan *arvosisällön*. Erityisesti skotlantilaisen koulukunnan edustajat ovat liittäneet utiliteettia ilmaisevan käsitteen *inhimillisesti ja yhteisöllisesti* koettuun sekä *kaikkien yhteistä hyvää* edustavaan hyvinvoinnin käsitteistöön. Sanotunlaisen normatiiviseen ja moraaliseen argumentaatioon perustuvan asennoitumistavan valossa onkin todettava, että utiliteetin käsitteistö on perimmältään paljon enemmän *moraalinen ja eettisesti perusteltu* kuin miten se on klassisen markkinatalousajattelun piirissä yleensä käsitetty. Kuten jäljempänä tullaan osoittamaan, erityisesti klassista utilitarismia edustavien teoreetikkojen ansiota on, että moraalinen argumentaatio yhteiskunnallisen toiminnan taustalla ei ole määriteltävissä vain yksilöllisiin hyötynäkökohtiin perustuvana motivaatiotaustana, vaan ennen kaikkea koko *yhteisöllistä elämää* ylläpitävänä *sidosrakteena*. Nämä yhteiskuntafilosofit näkivät ihmisyksilön olevan, ei niinkään it-

sekkäästi vain omaa etuaan ajava, eräällä tavalla asosiaalinen toimija, vaan pikemminkin *sosiaalinen* ja kanssaihmiisiinsä nähden *vuorovaikutteisessa* suhteessa elävä toimija. Toimija, jolla on moraalisia tunteita lähimmäisiään kohtaan – ja jonka toiminnan *motivaatioperusta* lepää hyveisiin, myötätuntoon ja toiminnan asianmukaisuuteen rakentuvissa käsitteissä.

Kun talouden toimintaa tarkastellaan rakenne-funktionaalisessa viitekehityksessä on selvää, että *taloudellisen toimintafunktion* tulisi myös modernissa maailmassa *integroitua* tavalla, joka ottaa huomioon *yhteiskunnallisen elämänproessin* kokonaisuudessaan. Se tarkoittaa, että yhteiskunnan *koherentin* toiminnan ja tulevaisuuteen nähden *vakaan kehityksen* näkökulmasta myös yhteisöjen aineellisista toimintaedellytyksistä huolehtivien instituutioiden tulisi toimia yhteisön kokonaisuuden kannalta mahdollisimman rationaalisella tavalla. Toisin sanoen tavalla, jossa taloudellisen toimintafunktion *painoarvo* suhteessa yhteiskunnalliseen kokonaisuuteen ei ensiksikään pääsisi *ylikorostumaan* muiden rakenteellisten tasojen ja toimintafunktioiden kustannuksella. Toiseksi tavalla, joka merkitsisi sellaisen kehityssuunnan päättymistä, jossa modernisoitumis- ja rationalisointikehityksen mukanaan tuomat teknis-rationaaliset laskentamallit on ulotettu paitsi *taloudellisen* toimintafunktion sisäiseen struktuuriin, myös *kaikille muillekin* elämän alueille. Talouden asemaa ja tehtäviä modernin yhteiskunnan tasolla on sen vuoksi pyrittävä lähestymään, ei niinkään ”*liiketaloudellisesta*” kuin ”*kulttuurisesta*” näkökulmasta. Edellistä lähestymistapaa edustaa *formaalinen*, taloudellisen hyödyn maksimointia korostava talous- ja yhteiskuntakäsitys, ja jälkimmäistä *substantivistinen, sosio-kulttuurisen* kokonaistodellisuuden *ensisijaisuutta* korostava selitysmalli. Viimeksi mainittua lähestymistapaa edustavat sellaiset yhteiskunta- ja moraalifilosofiset selitysmallit, joiden sisältämä *eettinen argumentaatio* on heijastanut vaikutuksensa myös yhteiskuntien taloudelliseen toimintaan. Tästä näkökulmasta tärkeimmäksi nousevat ne seurauseettistä argumentaatiota painottavat normatiivisen filosofisen etiikan teoriat, jotka ammentavat sisältönsä *klassisen utilitarismin* perinnöstä.<sup>394</sup>

*Moraali- ja yhteiskuntafilosofisena* aatejärjestelmänä *utilitarismi* on perinteisesti jaettu kolmeen erilaiseen ilmenemismuotoon eli a) *klassiseen utilitarismiin*, jossa tekoja arvostellaan sen mukaan, kuinka paljon hyötyä ne lopulta tuottavat; b) *pre-*

---

<sup>394</sup> Sen 1995, osa I 'Ekonomiskt beteende och moraliska känslor' s:t 25-56. Ks. myös Raz 1994, 37-43. William Boothin artikkeli ”Moraalitalouden ideasta” s:t 53–92 teoksessa 'Moraalitalous', 2004, toimittanut Ilkka Kauppinen. Sayer 1992, 118–124 avoimista ja suljetuista systeemeistä sekä empiirisistä säännönmukaisuuksista sosiaalitieteellisessä tutkimuksessa. Ks. myös Sen 2010 erityisesti Part One. 'The Demands of Justice' ja siitä kappale 6. 'Closed and Open Impartiality' s:t 124–152.

*ferenssiutilitarismiin*, jonka mukaan tekoja tulee arvioida sen mukaan, kuinka paljon ne tyydyttävät yksilöllisiä preferenssejä ja c) *taloudelliseen utilitarismiin*, joka arvioi toimintaa siitä saatavan mahdollisimman suuren taloudellisen hyödyn näkökulmasta. *Käyttäytymisen ja tekojen* tasolla arvioituna utilitarismi on puolestaan jaettavissa kahteen normatiivista etiikkaa edustavaan pääluokkaan eli a) *sääntöutilitarismiin* ja b) *tilanneutilitarismiin*. Yhteistä näille ajattelutavoille on, että utilitaristisen näkemyksen mukaan teon tulisi tuottaa mahdollisimman suuri määrä onnellisuutta tai hyötyä eli yhdellä sanalla utiliteettia. *Sääntöutilitarismissa* perussääntönä on, että tulee käyttäytyä tavalla, josta seuraa maksimaalinen onnellisuus. Tästä syystä muun muassa rikollisten onnellisuutta on perusteltua loukata sillä perusteella, että pitkällä aikavälillä se lisää kaikkien muiden onnellisuutta. *Tilanneutilitaristisen* näkemyksen mukaan tekoja olisi arvioitava yksinomaan sen tilanteen ja niiden olosuhteiden perusteella, jotka tekohetkellä vallitsivat.<sup>395</sup>

Yleisen rationalisoitumis- ja sekularisoitumiskehityksen myötä *moraalisesti perusteltu* yhteiskuntafilosofinen ajattelu alkoi 1800-luvulle tultaessa vähitellen taantua ja varsinkin talouden alalla kehityssuunta merkitsi *klassista utilitarismia* edustavan talousajattelun heikkenemistä. Uudenlaisen *poliittis-rationaalisesti* perustellun ajattelutavan valtaannousun myötä on lähinnä taloudelliseen hyötyyn, työnjakoon ja kilpailukykyä mittaaviin kriteereihin perustuva *markkinataloudellinen* ajattelutapa merkinnyt yhä voimistuvampaa taloudellisen toiminnan mallia. Näin *kapea-alainen* mittaamistapa on merkinnyt taloudellisen toimintafunktion *etääntymistä* muista yhteiskunnan *rakenteellisista tasoista ja alajärjestelmistä* - samalla se on merkinnyt taloudellisen toiminnan *irrottautumista* entisistä *sosiaalisista ja yhteiskunnan kokonaisuonnellisuutta* mittaavista kiinnikkeistään. Yhteiskuntafilosofisesta näkökulmasta tarkastellen vielä Immanuel Kantin (1724-1804) edustama moraalifilosofinen ajattelutapa kiteytyi hänen *'kategoriseksi imperatiiviksi'* nimetyssä skeemassaan, jonka mukaan inhimillisen toiminnan motivaatioperustan tulee levätä sen arvioinnissa, millaiset toiminnan seuraukset ovat paitisi *yksilön omalta* näkökannalta, myös *yleisen hyväksyttävyyden* näkökulmasta. Läntisessä maailmassa sen jälkeen tapahtunut *modernisoitumis- ja rationalisointumiskehitys* on yleisellä tasolla merkinnyt kaiken kaikkiaan sanotunlaisesta ajattelutavasta *luopumista* ja samalla yhteiskunnallista toimintaa analysoivien ja kuvaavien *argumenttien etääntymistä* entisistä moraalifilosofisesti perustelluista

<sup>395</sup> Ks. moraaliteorioista edellä luvussa 2 esitetty, erityisesti kappaleet 2.2.2. 'Moraaliset arvostukset ja arvoväittämät' sekä 2.2.3. 'Arvot ja moraaliset arvoväittämät institutionalisoituneina määreinä' sekä luku 3 ja siitä erityisesti kappale 3.1. 'Yhteiskunta normatiivis-oikeudellisena järjestelmänä'. Russel, 1996, 351–362. Ks. myös Mikko Salmelan & Timo Airaksisen artikkeli "Moraalifilosofian historia" teoksessa 'Etiikka & Talous' 2003, s:t 35–55, utilitarismista s. 53.

kriteereistään. Taloudelliseen toimintaan liittyen kehityksen voi katsoa merkinneen uudenlaista *utilitarismin käsitteistön tulkintaa* eli tapaa, jossa *moraalinen* ja kaikkien *yhteistä hyvää* edustava argumentaatio on vähitellen väistynyt *takalalle*.<sup>396</sup>

Kant esitti 'kategorista imperatiivia' koskevan päättelynsä 1786 julkaisemassaan pääteoksessa '*Grundlegung zur Metaphysic der Sitten*'. Teoksessaan Kant *irtisanoitui* kaikesta *utilitaristisesta ajattelutavasta*, samoin kaikista sellaisista teorioista, jotka määräävät moraalin tarkoituksen sen itsensä ulkopuolelle. Kaiken *moraalin alkuperä* on järjessä *a priori* ja moraalista arvoa on vain siellä, missä ihminen toimii *velvollisuudentunnosta*. Eettisyyden olemus on johdettava *lain käsitteestä*, mutta vain järjellisellä olennolla on kyky toimia *lain idean* eli 'tahdon' mukaisesti. Utilitarismi on luettavissa siinä mielessä *kollektiivisiin moraaliteorioihin*, että sen moraalikäsitteistön fokuksena on *kollektiivinen*, koko yhteisöä koskeva käyttäytyminen. Kantilainen *velvollisuuseettinen moraaliteoria*, samoin kuin monet luonnonoikeusteoriat edustavat lähinnä *individualistisia* moraaliteorioita, joissa tarkastelun keskiössä on yksilökeskeiset, individualistiset käyttäytymismekanismit.<sup>397</sup>

*Utilitaristinen ajattelutapa* eroaa *velvollisuusetiikkaa* edustavasta Kantin luomasta 'kategorisesta imperatiivista' nimenomaan siinä suhteessa, ettei utilitaristinen arviointikriteeristö pyri arvottamaan tekoja sen mukaan, millainen *velvoite* sen tekemisen taakse kätkeytyy. Utilitaristinen päättelylogiikka lepää ennen kaikkea sen arvioimisessa, millaisia *seurauksia* teolla on, lopputuloksen kannalta joko positiivisia tai negatiivisia. Klassista utilitarismia eli *hyötymoraalia* edustavan näkemyksen mukaan teon moraalinen hyväksyttävyyys määräytyy sen mukaan, kuinka suurta *onnellisuutta* eli siinä mielessä *hyötyä* teko aiheuttaa yksilölle itselleen tai häntä ympäröiville ihmisille. Skotlantilaista koulukuntaa edustaneen yhteiskuntafilosofi David Hume (1711–1776) eri aikoina kirjoittamissa ja vuosien 1741–1778 välillä julkaistuissa esseissä "*Essays, Political, Moral, and Literary*" hän toi esiin näkemyksiään tiedon sisällöstä sekä sattuman ja kausaalisyyden erottamisesta otsikolla: "*Taitojen ja tieteiden synnystä ja kehityksestä*". Hume lausuu:

'Sattuman ja syiden erottaminen täytyy kussakin tapauksessa riippua kunkin arvioijan kyvykkyydestä. Mutta mikäli minun pitäisi esittää jokin yleinen

<sup>396</sup> Niiniluoto 1983, 37–41, 119, 177–181; Niiniluoto 1984, 64–66: kantilaisen ajattelutavan mukaan on olemassa kahdenlaisia imperatiiveja eli *hypoteettinen*, joka sanoo: 'sinun on meneteltävä niin ja niin, jos tahdot saavuttaa sen ja sen' sekä *kategorinen*, joka sanoo: 'toimi vain sen maksiimin mukaisesti, jonka voit samalla tahtoa tulevan yleiseksi laiksi'.

<sup>397</sup> Russel, 1996, 263–284.

sääntö, joka auttaisi meitä soveltamaan tätä eroa, se kuuluisi seuraavasti: se mikä riippuu harvoista ihmisistä lienee suurelta osin tulosta sattumasta tai syistä, joita emme tunne. Se mikä taas johtuu suuresta joukosta, voidaan usein selittää selkeillä ja tunnetuilla syillä' (Suomeksi "Esseet" 2006, s. 59).<sup>398</sup>

Jo Hume osoitti, että kausaalisuhteet, sellaisina kuin ne inhimilliseen tietoisuuteen sisältyvät, ovat puhtaasti empiirisiä, aistikokemukseen perustuvia suhteita. Humen käsityksen mukaan kaikki tosiasioita koskeva tieto rajoittuu *koettua maailmaa* koskevaan kokemustietoon. Kant toi esiin inhimillisen tiedon rajoittuneisuuden, sillä hänen mukaansa kaikki tieto ei ole peräisin kokemuksesta, vaikka kokemuksesta riippumatonkin tieto noudattaa tiettyjä edellytyksiä. Kantin oppi *kokemustiedon rajoista* liittyy hänen käsitykseensä inhimillisen järjen rakenteesta. Järkeä inhimillisenä tietokykyinä sisältää kokemustiedon formaaliset edellytykset, mutta määrää samalla sen rajat. Oliot ja ilmiöt sinänsä, sellaisina kuin ne inhimillisestä järjestä ja tietokyvystä riippumatta ovat, jäävät *kokemustiedon tavoittamattomiin*.<sup>399</sup>

---

<sup>398</sup> Hume 1969: Humen pääteos 'A Treatise of Human Nature' julkaistiin vuosien 1739 ja 1740 välillä, tämän version toimittaneet ja selityksin varustaneet Ernest C. Mossner. Teoksen johdannon on laatinut Mossner s:t 7-28. Kirja jakaantuu kolmeen päälukuun, jotka ovat: Book I: Of the Understanding; Book II: Of the Passions; Book III: Of Morals. Hume 2006 (1778) teoksessaan "Essays", toim. Jani Hakkarainen, Juha Koivisto ja Lauri Mehtonen, essee otsikolla: "Taitojen ja tieteiden synnystä ja kehityksestä" s:t 59–86. Hume julkaisi esseekokoelmistaan kaikkiaan 16 eri laitosta vuosina 1741–1778. Hume kuoli 1776, joten osa niistä ilmestyi hänen kuolemansa jälkeen. Esseet käsittelivät moraalien ja politiikan kysymyksiä ja myös filosofiaa, kirjallisuutta, puhetaitoa sekä taitojen ja tieteiden syntyä ja kehitystä. Osa esseistä liittyi yhteiskunnallisiin kysymyksiin, kuten esseet 'Valtiovallan alkuperästä'; 'Kaupasta ja kanssakäymisestä'; 'Eräs idea täydellisestä valtiosta'. Humen kuoleman jälkeen ilmestyi hänen omaelämäkertansa 'My Own Life' 1777. Ks. myös mt. s:t 39–58, jossa Hume tuo esiin skeptisiä näkemyksiään osuudessa 'Akateemisesta eli skeptisestä filosofiasta', Osat 1 ja 2, s:t 39–58. Hume 1990 (1779): teoksen "Dialogues Concerning Natural Religion" edited with an Introduction and Notes by Martin Bell, johdannossa, s:t 1-31, Bell viittaa Humen pääteokseen "Treatise of Human Nature", joka ilmestyi v. 1739. Siinä Bell selittää myös Humen päättelymenetelmiä koskien empiiristä, koettavaa todellisuutta. Erityisesti "Treatise" -teoksen osuus, joka on otsikoitu 'Tiedosta ja todennäköisyydestä' pitää sisällään hänen ajattelunsa merkittävimmät havainnot. Humen käsityksen mukaan kausaalilait eivät ole analyttisiä, joten niiden totuusarvosta ei voi olla varmuutta. I kirjan 4. osassa. 1. lohossa Hume toteaa: ".kaikki syitä ja vaikutuksia koskevat päättelymme johtuvat yksinkertaisesti tavasta, että usko on oikeammin luontomme sensitiivisen kuin sen kognitiivisen osan akti.' Russel, 1996, 263–277 ja s:t 210–221 Humea koskien. Niiniluoto 1984, 23; Niiniluoto 1983, 33-37, 41-45.

<sup>399</sup> Russel, 1996, 263-284; Hume 1990 (1779): teoksen "Dialogues Concerning Natural Religion" edited with an Introduction and Notes by Martin Bell, johdannossa, s:t 1-31, Bell viittaa Humen pääteokseen "Treatise of Human Nature" (1739).

Niiniluoto 1983, 37–41, 119, 177–181; Niiniluoto 1984, 64–66.

Wilfrid Sellarsin artikkeli "Filosofia ja tieteellinen ihmiskuva" s:t 24-80 teoksessa "Yhteiskuntatieteiden filosofiset perusteet" 1976, toim. Raimo Tuomela & Ilkka Patoluoto.

Utilitaristisen ajattelutavan tunnetuin kehittäjä oli John Stuart Mill (1806-1873), jonka teosta ”*Onnellisuudesta*” voidaan pitää utilitaristista ajattelumallia edustavana perusteoksena. Vaikka Millin ajattelun lähtökohtana oli, että kullakin yksilöllä on tarve ajaa omaa etuaan ja pyrkiä mahdollisimman suureen *hedonistiseen hyötyyn*, hän torjui käsityksen yksilökeskeisestä onnentavoittelusta ja nautinnosta moraalien perimmäisenä tarkoituksena. Millin käsitteistössä utiliteetti sai yksilökeskeistä onnellisuutta *laajemman ja yleispätevämmän* perustelun. *Klassista utilitarismia* edustava ajattelu torjuu pitkälle tilanneutilitaristisen ajattelun ja painottaa *sääntöutilitaristista* lähestymistapaa. Klassiseen utilitarismiin liittyy vahvasti *universaalisuusperiaate*, samalla tavoin kuin kategoriseen imperatiiviinkin. Tietyt teot ovat moraalisesti kestäättömiä eli absoluuttisesti kiellettyjä *moraalisen universalismin* näkökulmasta. Uhrautuminen, silloin kun se ei edesauta kenenkään muun onnellisuutta, ei ole moraalisesti perusteltavissa oleva teko. Sitä vastoin esimerkiksi oman omaisuuden uhraaminen vaikkapa köyhien auttamiseksi on sinänsä utilitaristinen teko, ja se on hyvinkin perusteltua *moraalisen utilitarismin* näkökulmasta. *Perustelu* teolle vain poikkeaa muista moraaliteorioista, kuten kristillisestä moraalista tai antiikin luonnonoikeudellisista opeista.<sup>400</sup>

Näin ollen käsitys utilitarismista puhtaasti egoistista moraalikäsitystä edustavana ajattelutapana ei välttämättä *pidä paikkaansa*: klassinen utilitarismi on jo Millin esiintuomilta peruslähtökohdiltaan *kollektiivista* ja keskittyy paljon *laajempiin kuin yksilöllisiin* utiliteetin muutoksiin, joita teko aiheuttaa. Syytöksiin siitä, että sääntöutilitaristinen menettely olisi aivan liian teoreettista hyötylaskelmien tekemistä käytännön elämän tilanteissa Mill vastaan teoksessaan ”*Onnellisuudesta*”:

”Tämä on aivan sama kuin joku väittäisi, että kristinuskon on mahdotonta ohjata toimintaamme, koska meillä ei ole jokaisessa tilanteessa aikaa ennen toimintaan ryhtymistä lukea läpi Vanhaa ja Uutta testamenttia.”

Millin ajattelussa korostuu näin ollen kaksi perusteeseä yhteiskuntamoraalin näkökulmasta eli a) toisaalta hyötyprinsiipistä johdettava individualistinen ja egalitaristinen yhteiskuntanäkemyks, sekä toisaalta b) kaikkien ihmisten samanarvoisuuteen perustuva ja kaikkien yhteiseen hyvään tähtäävä yhteiskunnallisen kokonaisuiminnan malli.<sup>401</sup>

<sup>400</sup> John Stuart Mill "Essays on Economics and Society", Volume IV, Introduction by Lord Robbins, Textual Editor J.M. Robson, 1967a. Ks. esseiden toimittajan johdatus teokseen 'Introduction' s:t vii-xli. Halevy 1972, 282-5 John Stuart Mill'in elämästä, erityisesti isän James Millin vaikutuksesta hänen kasvatukseensa ja yhteiskunnallisten näkemystensä muotoutumiseen.

<sup>401</sup> John Stuart Mill "Essays on Economics and Society", Volume IV, Introduction by Lord Robbins, Textual Editor J.M. Robson, 1967a. Mill julkaisi sanotut esseet vuosien 1824–1845 vä-

6.2.2 *Klassista utilitarismia edustava talous- ja yhteiskuntaetiikka*

Edellä mainitut yhteiskuntafilosofit olivat omaksuneet taloustieteellisiin näkemyksiinsä niin individualismia korostavat painotuksensa kuin monet yhteiskunta- ja historianäkemyksensä *klassista utilitarismia* edustavilta teoreetikoilta. Kuten aiemmin on todettu, klassisen utilitarismin nimekkäin edustaja oli John Stuart Mill, mutta hänen takaansa löytyy varhaisempi nimi eli Jeremy Bentham (1748-1832), jota pidetään koko klassista utilitarismia edustavan ajattelumallin luoja. Bentham oli omaksunut talous- ja yhteiskuntafilosofiset ajatuksensa Adam Smithiltä, jonka moraalisen ja eettisen oppiteorian lähtökohtana pidetään tämän teosta ”*The Theory of Moral Sentiments*”.<sup>402</sup>

Jeremy Bentham syntyi aikana, jolloin Eurooppaa ravistelivat monet *sosiaaliset, poliittiset ja taloudelliset* muutokset: teollistumisen voimakas kehittyminen ja sitä seuranneet laajavaikuttiset taloudelliset ja sosiaaliset murrokset uuden keskiluokan syntymisen myötä. Sekä Ranskassa että Amerikan mantereella tapahtunut vallankumouksellinen liikehdintä heijastivat vaikutuksena uudenlaisen *poliittis-yhteiskunnallisen tietoisuuden* aukeamisena yhteiskuntafilosofiseen ajatteluun. Bentham omaksui omaan filosofiaansa vaikutteita paitsi Voltairelta, myös John Lockelta ja David Humelta. Mutta jotkut tutkijat katsovat benthamilaisten ajatusmallien, erityisesti yhteiskuntafilosofiaan liittyen, palautuvan vielä näitäkin varhaisemman teoreetikon eli Thomas Hobbesin (1588-1679) näkemyksiin. Hobbesia voidaanakin pitää eräänlaisena Benthamin oppi-isänä, kuten James E. Crimmin toteaa artikkelissaan ”*Bentham and Hobbes: An Issue of Influence*” s:lla 677: ”Bentham’s chief ideas and methods are to be found in Hobbes”. Bentham omaksui Hobbesilta muun muassa käsitteen ’*psykologinen determinismi*’, jota hän piti tärkeänä siitä näkökulmasta, että yhteiskunnan toimesta oli mahdollista laatia lakikokoelma, joka tekisi automaattisesti ihmiset hyveellisiksi. Toinen periaate määritteli hyveen: ”Hyvää on nautinto (oikeastaan mielihyvä) eli onnellisuus ja pahaa tuska. Kaikista mahdollisista tiloista on paras se, jossa on eniten nautintoa tuskaan verraten. Jotta yksilön tavoittelema hyvä ei olisi ristiriidassa yleisen edun

---

lillä. Ks. esseiden toimittajan johdatus teokseen 'Introduction' s:t vii-xli ja siitä erityisesti jakso VI. Otsikolla 'Property and its social control' s:t xxxi-xxxviii. Kappaleessa 'The Quarterly Review on Political Economy' s:t 25-43 Mill tarkastelee Adam Smithin utilitarismia sekä Thomas Malthusin talouspoliittisia ajatuksia. John Stuart Mill "Essays on Economics and Society" Volume V, 1850-1879, Introduction by Lord Robbins, Textual Editor J.M. Robson 1967b. Ks. myös Russel, 1996, 352-362.

<sup>402</sup> Jeremy Bentham "First Principles Preparatory to Constitutional Code" in 'Collected Works of Jeremy Bentham', 1989, ed. by Philip Schofield. Ks. toimittajan 'Editorial Introduction' teokseen s:t xv-xliii. Ja siitä erityisesti 'History of the Essays' s:t xv-xix. Ks. myös Halevy 1972, 251-263.

kanssa, tarvitaan tehokas rikoslaki. Siviililain tuli turvata neljä seikkaa: toimeentuloa, vaurautta, turvallisuutta ja tasa-arvoisuutta.” Ajattelutapa ei Crimmins’in mukaan jättänyt paljoakaan sijaa vapaudelle ja ihmisoikeusoppi nähtiin suorastaan halveksittavana. Uskominen perustui vain järjellisiin päätelmiin, mikä merkitsi uskonnollisten perusteluprinsiippien hylkäämistä.<sup>403</sup>

Hobbes oli filosofi, jonka metodisena esikuvana oli Galileo Galilein kehittelemän fysiikan malli ja järkipäätelmien sekä havainnon yhdistäminen. Ihmisten käyttäytymiseen ja yksilöpsykologiaan piti soveltaa fysiikasta tunnettuja käsitteitä, kuten veto- ja poistovoimaa. Hobbes oli sekä materialisti että *deterministi*, joista viimeksi mainitulle on ominaista *välttämättömyyden* korostaminen, jonka vastakohdana ei kuitenkaan ollut vapaus, vaan kontingenssi. Etiikassa Hobbes katsoi voitavansa johtaa *sivilisoituneen käyttäytymisen lait*, jotka hänen mukaansa ovat luonnonlakeja (Laws of Nature), kuten fysiikassa. Hobbes yritti myös konstruoida sellaista käsitystä *moraalin* olemuksesta, että ihmisen aktiot olivat keinoja saavuttaa päämääriä, joita karakterisoi mielihyvä (”actions as means to the end of the individual's happiness or pleasure”). Hobbesin mukaan egoismin suurimpana päämääränä ei ole suurin mahdollinen yksilöllinen mielihyvä, vaan *itsesäilyminen* (*Self Preservation*), mikä määrittää ensimmäistä rationaalisen egoismin resepteistä, joita hän kutsuu luonnonlaeiksi (*Laws of Nature*) eli periaatteiksi ”etsiä rauhaa ja säilyttää se”. Hobbesin järjestelmässä itesäilyminen ohittaa mielihyvän, tai kyseessä on niiden välinen kompromissi, sillä se päämäärä, jossa individuaalin voidaan otaksua kiistävän luonnon itsensä rajoittamattomat oikeudet, ei ole, Hobbesin sanoin: ”mitään muuta kuin ihmisen persoonan varmistusta tässä elämässä, sekä keinoja elämän ylläpitämisestä niin, ettei sitä kuluteta”.<sup>404</sup>

Moraalifilosofiassaan Bentham luonnosteli suuntaviivoja *lainsäädännöllisille* sekä *sosiaalisille* ja *moraalisille* uudistuksille, joiden kautta olisi saavutettavissa mahdollisimman suuri määrä yksilöllistä hyvää, mahdollisimman *suurelle määrälle ihmisiä*. Toiselta puolelta tähän liittyi tarve välttää mahdollisimman tehokkaasti kaikenlaisen pahan olemassaoloa. Näitä ajatuksiaan Bentham toi esille muun muassa teoksessaan *”First Principles Preparatory to Constitutional Code”*,

---

<sup>403</sup> Jeremy Bentham "First Principles Preparatory to Constitutional Code" in 'Collected Works of Jeremy Bentham', 1989, ed. by Philip Schofield. 1989. Ks. teoksen lopussa 'Index of Subjects' kohdasta 'Pleasure(s) and Pain(s)' määritelmiä ja tilanteita, joissa Bentham käyttää näitä käsitteitä. Kuten s:t 244-5 'positive felicity as pleasure, negative felicity as exemption from pain'. Ks. myös Crimmins, James E.: *Journal of the History of Ideas*. Vol. 63. No. 4, s:t 677-696, kappale "Hobbes and Bentham Compared" s:t 679-683. Hobbes on vaikuttanut suuresti uuden ajan yhteiskuntafilosofiaan. Varsinkin klassiset utilitaristit ja oikeuspositivistit pitivät Hobbesia edelläkävijänä.

<sup>404</sup> Crimmins, kappale "Hobbes and Bentham Compared" s:t 679-683.



joka sisältää esseitä ja kirjoituksia hänen pääteostaan *'The Constitutional Code'* ajatellen. Ensimmäinen osa näistä kirjoituksista julkaistiin vuonna 1830 teoksessa *'The Collected Works of Jeremy Bentham'*. Benthamin ajattelulle oli tärkeää yksilöllinen onnellisuus ja eräänlainen, juuri Hobbesilta periytyvä käsite *'psykologin determinismi'*. Niiden ajatusten pohjalta hän halusi laatia myös *lakikokoelman*, eräänlaisen yhteiskunnallisen järjestelmän, joka tekisi kaikki ihmiset automaattisesti hyveellisiksi. Kaikkea sellaista, mikä ei maksimoinut mahdollisimman suurta onnellisuutta, tuli Benthamin mielestä pitää moraalisesti tuomittavana:

”By the principle of utility is meant that principle which approves or disapproves of every action whatsoever, according to the tendency which it appears to have argument or diminish the happiness of the party whose interest is in question; or what is the same thing in other words, to promote or to oppose that happiness.”<sup>405</sup>

Näin Bentham, jonka ajatuksia Mill sittemmin jatkoi ja kehitteli, korosti *'hedonistiseksi kalkylyksi'* nimittämänsä mallin mukaisesti ihmisten pyrkivän kaikissa toimissaan edistämään paitsi *omaansa*, myös *toisten* onnellisuutta. Kun ihmiset luonnostaan ajattelevat enemmän omaa kuin toisten hyvää, heitä tulee *lakien, kasvatuksen ja yleisen mielipiteen* avulla kannustaa toimimaan myös kaikkien yhteiseksi hyväksi. Bentham väitti, että hyvää on yksilöllinen *'nautinto'* (*pleasure*) eli *'onnellisuus'* ja *'pahaa'* sitä vastoin tuska (*'pain'*). Tavoiteltavia ovat siten sellaiset asiointilat, jotka tuottavat mahdollisimman suuren määrän onnellisuutta, ja vastaavasti vähemmän tuskaa *'nautintoon'* verraten. Tätä periaatetta, jonka mukaan *'kaikista mahdollisista tiloista paras on se, jossa on eniten nautintoa tuskaan verrattuna'* alettiin nimittää *'utilitarismiksi'*. Bentham oli saanut lakitieteellisen

---

<sup>405</sup> Jeremy Bentham: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1907, osa II: 'Of Principles Adverse to that of Utility' ja siitä kappale X. 'Of Motives' ja siitä alakappale XXV. Käsitteen 'psykologinen determinismi' Bentham omaksui Thomas Hobbesilta (1588-1679), jota voidaan pitää eräänlaisena Benthamin 'oppi-isänä'. Juuri Hobbesin määritelmät olivat merkittäviä vapaan tahdon ongelmaan historiassa ja mahdollisesti ensimmäisinä selkeän psykologisen determinismin esityksinä. Kuten Crimmins toteaa: "Bentham was a careful student of Hobbes". Ks. James E. Crimmins: *Journal of the History of Ideas*. Vol. 63. No. 4, s:t 677-696. Saatavilla: <http://www.jstor.org/stable/3654166>.

Vrt. tätä käsitteeseen 'psykologinen hedonismi', jonka Stanford Encyclopedia of Philosophy: "*Hedonism*" määrittelee seuraavasti: "The word 'hedonism' comes from the ancient Greek for 'pleasure'. Psychological or motivational hedonism claims that only pleasure or pain motivates us. Ethical or evaluative hedonism claims that only pleasure has worth or value and only pain or displeasure has disvalue or the opposite of worth. Jeremy Bentham asserted both psychological and ethical hedonism with the first two sentences of his book *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*: "Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, *pain*, and *pleasure*. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do". Saatavissa: <http://plato.stanford.edu/entries/hedonism/>.

koulutuksen ja hän näki *moraalisilla* kysymyksillä olevan *lainsäädännön näkökulmasta* keskeisen merkityksen. Teoksessaan ”*Introduction to the Principles of Morals and Legislation*” (1780) Bentham piti inhimillisen käyttäytymisen perusmotiiveina - toisaalta pyrkimystä omaan hyvään ja - toisaalta kivun ja epämiellyttävien tunteiden välttämistä. Tämä näkökulma loi perustan *psykologisen hedonismin* käsitteistölle.<sup>406</sup>

Benthamin Smithiltä omaksuman yhteiskuntafilosofisen ajattelun lähtökohtana on näkemys *ihmisyksilöstä*, jolla on kyky asettua *lähimmäisen asemaan* ja tästä syystä myös *yhteiskunnallisen* toiminnan tasolla on oltava *luonnollisia moraalisääntöjä*, jotka estävät vahingollisen toiminnan kanssaihmiä kohtaan. Bentham määritteli näitä moraalisia periaatteita vuonna 1780 julkaisemassaan teoksessa '*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*' seuraavasti:

"To the pleasures of sympathy corresponds the motive which, in a neutral sense, is termed good-will. The word sympathy may also be used on this occasion: though the sense of it seems to be rather more extensive. In a good sense, it is styled benevolence: and in certain cases, philanthropy; and, in a figurative way, brotherly love; in others, humanity; in others, charity; in others, pity and compassion; in others, mercy; in others, gratitude; in others, tenderness; in others, patriotism; in others, public spirit. Love is also employed in this as in so many other senses. In a bad sense, it has no name applicable to it in all cases: in particular cases it is styled partiality."<sup>407</sup>

---

<sup>406</sup> Jeremy Bentham "First Principles Preparatory to Constitutional Code" in 'Collected Works of Jeremy Bentham', 1989, ed. by Philip Schofield. Ks. Benthamin näkemyksiä moraalista ja asianmukaisuuden periaatteista 'Part I. Securities for Moral Aptitude' s:t 13–25. Sanotussa osassa Bentham selvittää, mitä moraalisen soveltuvuuden ja asianmukaisuuden tulee pitää sisällään liittyen mm. yleiseen turvallisuuteen (§1), poliittiseen korrupioon (§2), sekä korrupioon erilaisiin ilmenemismuotoihin (§:t 5-9).

Käsitteen 'psykologinen hedonismi' määritelmästä Benthamiin liittyen ks. Stanford Encyclopedia of Philosophy: Kappaleessa 1. 'Psychological Hedonism' todetaan: "Bentham's claim that pain and pleasure determine what we do makes him a psychological hedonist, and more specifically a hedonist about the determination of action. This section focuses instead on the more modest claim that only pleasure or displeasure motivates us. This form of psychological hedonism helpfully allows that some hedonic motivations of ours fail to determine our action, and that some of our hedonically determined actions fail actually to get us pleasure. Vrt. käsitteeseen 'Ethical Hedonism' kappaleessa 2. Johtopäätöksenä todetaan, että "both psychological and ethical hedonism remain worthy of serious philosophical attention. Each also has broader philosophical significance, especially but not only in utilitarian and egoist traditions of ethical thought, and in empiricist and scientific naturalist philosophical traditions." Saatavissa: <http://plato.stanford.edu/entries/hedonism/>.

Ks. myös Halevy 1972, Chapter III 'Economic and Political Theories' - '1. Adam Smith and Bentham' s:t 89-118.

<sup>407</sup> Jeremy Bentham: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1907, osa II: 'Of Principles Adverse to that of Utility' ja siitä kappale X 'Of Motives' ja siitä alakappale XXV. Kappaleessa XIV Bentham toteaa: "The various systems that have been formed con-

Näihin samoihin *moraalisiin periaatteisiin* sekä *altruistiseen ajattelutapaan* vedoten myös Smith oli kehittänyt omia teorioitaan laajentaen niitä moraalij- ja yhteiskuntafilosofian suuntaan. Teoksessaan ”*The Wealth of Nations*” Smith yhdisti ensimmäisenä moraalifilosofiset opit käytännön talouselämään ja tuli luoneeksi perustan koko *klassiselle talousteorialle*.<sup>408</sup>

Kuten aiemmin John Stuart Millin yhteydessä on todettu, sekä Bentham että Mill korostivat utilitaarisessa ajattelussaan kahta perusteeseä eli toisaalta hyötyprinsippiä johdettavaa a) *individualistista ja egalitaristista yhteiskunnanäkemyksestä* sekä toisaalta kaikkien b) *ihmisten samanarvoisuuteen* perustuvaa ja kaikkien yhteiseen hyvään tähtävästä *yhteiskunnallisen kokonaistoiminnan* mallia. Nämä peruskäsitykset kaikkien ihmisten samanarvoisuuteen, sopimusvapauteen, omistusoikeuteen sekä markkinoiden vapaaseen toimintaan perustuvasta taloudellisesta ajattelusta ovat luoneet *historiallisen taustan* koko klassiselle talous- ja yhteiskuntateoreettiselle ajattelulle.<sup>409</sup>

*Modernin* yhteiskunnan tasolla tällä ajattelutavalla on useita kannattajia, erityisesti juuri *rakennefunktionalisista* yhteiskunnanäkemyksestä sekä *sosio-kulttuurista historianäkemyksestä* edustavien yhteiskunnallisten ajattelijoiden ja sosiologien piirissä. Kuten Habermas on sosiaalista evoluutiota koskevassa teoriassaan todennut, taloudelliset, poliittiset ja byrokraattiset järjestelmät ovat alkaneet etäännyttää toisistaan ja irtaantua elämismailmaa kuvaavasta kontekstistaan. *Taloudellisen toiminnan* piirissä teollisesti valmistetut tuotteet ja niiden jakelua koskevat *markkinat* ovat *alkaneet hallita* tuottajia ja kuluttajia - ihmisistä sekä yhteiskunnista on alkanut tulla *entistä riippuvaisempia* taloudellisten järjestelmien toiminnasta. Moderni taloudellinen toiminta on muodostunut entistä *omalakisemmaksi* ja perustuu yhä enemmän omiin loogis-rationaalsiin sääntöihinsä – sitä on enää *vaike-*

---

cerning the standard of right may all be reduced to the principle of sympathy and antipathy. One account may serve for all of them. They consist all of them in so many contrivances for avoiding the obligation of appealing to any external standard, and for prevailing upon the reader to accept of the author's sentiment or opinion as a reason for itself. The phrases different, but the principle the same.”

<sup>408</sup> Ks. jäljempänä kappaleessa 6.3. Adam Smithin yhteiskunnallista ajattelua ja moraaliperiaatteita koskien.

<sup>409</sup> John Stuart Mill "Essays on Economics and Society", Volume IV, Introduction by Lord Robbins, Textual Editor J.M. Robson, 1967a. Mill julkaisi sanotut esseet vuosien 1824-1845 välillä. Ks. esseiden toimittajan johdatus teokseen 'Introduction' s:t vii-xli ja siitä erityisesti jakso VI. Otsikolla 'Property and its social control' s:t xxxi-xxxviii. John Stuart Mill "Essays on Economics and Society" Volume V, 1850-1879, Introduction by Lord Robbins, Textual Editor J.M. Robson 1967b. Jeremy Bentham "First Principles Preparatory to Constitutional Code" in 'Collected Works of Jeremy Bentham', 1989, ed. by Philip Schofield. Ks. toimittajan 'Editorial Introduction' teokseen s:t xv-xliii. Ja siitä erityisesti 'History of the Essays' s:t xv-xix. Ks. myös Halevy 1972, 251-264, 455-478.

aa hallita ja määritellä aiemmin vallalla olevin ja yleispätevin kriteerein. Habermasin mukaan nämä prosessit pitävät sisällään kahteen suuntaan käyviä elementtejä eli 1) toisaalta *elämismaailman rakenteelliset komponentit*, sellaiset kuin kulttuuri, yhteiskunta ja yksilöiden toiminta, *irtaantuvat ja etääntyvät* toisistaan sekä 2) toisaalta yhteiskunnan *materiaalisesta* kehityksestä huolehtivat *taloudelliset* ja *hallinnolliset* osajärjestelmät *irtoavat elämismaailman* kontekstista. Tämä rationaalistumiskehitys merkitsee Habermasin mukaan objektiivisen, sosiaalisen ja subjektiivisen maailman vähittäistä *eriytymistä* toisistaan. Samalla *yhtenäiseen maailmankuvaan* sisältyvät *normatiivista oikeellisuutta ja totuutta* koskevat pätevyysvaatimukset eriytyvät toisistaan.<sup>410</sup>

Habermasin mukaan nämä prosessit pitävät sisällään kahteen suuntaan käyviä elementtejä eli 1) toisaalta *elämismaailman rakenteelliset komponentit*, sellaiset kuin kulttuuri, yhteiskunta ja yksilöiden toiminta, *irtaantuvat ja etääntyvät* toisistaan sekä 2) toisaalta yhteiskunnan *materiaalisesta* kehityksestä huolehtivat *taloudelliset* ja *hallinnolliset* osajärjestelmät *irtoavat elämismaailman* kontekstista. Tämä rationaalistumiskehitys merkitsee Habermasin mukaan objektiivisen, sosiaalisen ja subjektiivisen maailman vähittäistä *eriytymistä* toisistaan. Samalla *yhtenäiseen maailmankuvaan* sisältyvät *normatiivista oikeellisuutta ja totuutta* koskevat pätevyysvaatimukset eriytyvät toisistaan..<sup>411</sup>

Kuten aiemmin, erityisesti luvuissa neljä (4) ja viisi (5) on tullut esiin, nämä Habermasin käsitykset yhteiskunnallisesta modernisoitumis- ja rationaalistumiskehityksestä sekä sen heijastumisesta taloudelliseen toimintaan ovat jakaneet sekä Talcott Parsons että häntä aikaisemmat Max Weber, Emile Durkheim ja muut heidän ajattelutapansa omaksuneet yhteiskuntateoreetikot. He kaikki ovat tulkinneet yhteiskuntien *modernisoitumiskehityksen* prosessiksi, joka muodostuu yhteiskunnan eri rakenteellisten tasojen *erikoistumisesta* ja *institutionalisoinimisesta* omiksi toimintafunktioikseen sekä *integroitumisesta* yhteiskunnalliseen kokonaisprosessiin. Moderneina yhteiskuntateoreetikoina niin Parsonsin kuin Habermasinkin lähtökohtana on ollut yhteiskuntakokonaisuuden näkeminen *kolmitasoisena rakenteena*, joka koostuu persoonallisuus-, kulttuuri- ja yhteiskuntajärjestelmästä. Nämä kolme toimintajärjestelmää ovat historiallisen kehityksen ede-

<sup>410</sup> Habermas 1987, 86–87; Habermas 1984, 50–58; Tuori 1988a, 71–76; Tuori 1988b, 91–93; Kangas 1987, 63–65; Habermas 1989, 119–126. Ks. Habermasin ajattelusta edellä luvut 4 ja 5 soveltuvien osin, erityisesti luvusta 4 kappaleet 4.3.2. ja 4.3.3.

<sup>411</sup> Habermas 1989, 119–136 kappale 'The Concept of the Lifeworld and the Hermeneutic Idealism of Interpretive Sociology' sekä kappale 'The uncoupling of System and Lifeworld' s:t 153–172. S:lla 48–102 Habermas väittää, että sekularisointi- ja maallistumisprosessit hajoittavat legitimoidun vallan ja instituutioiden oikeutuksen.

tessä vähitellen eriytyneet, mutta ovat kuitenkin jatkuvassa *vuorovaikutussuhteessa* sekä yhteiskunnalliseen kokonaisprosessiin että toisiinsa.<sup>412</sup>

Weber, joka oli keskittynyt nimenomaan länsimaisen kulttuurin 'erityislaatuisen rationalismin' tutkimiseen, pyrki *identifioimaan ja selittämään* mahdollisimman kausaalisesti siihen liittyvät *historialliset ennakoedellytykset*. Weberin mukaan kaikissa kulttuuripiireissä, mutta erityisesti länsimaissa, rationaalistumiskehitys on nähtävissä evoluutioprosessina ja eri *elämänalueiden rationaalistumisena*. Tämä kehitys oli Weberin mukaan nähtävissä neljällä inhimillisen ja yhteisöllisen elämän tasolla eli: 1) *kulttuurin*, 2) *toiminnan*, 3) *yhteiskunnallisten elämänjärjestysten* ja objektivoitujen rakenteiden sekä 4) *persoonallisuuden* ja sitä koskevien elämäkäytäntöjen. Weberin yhteiskunnallista ajattelua tutkinut Bryan S. Turner onkin todennut, että sekä Weber että Parsons olivat molemmat sosiologian teoreetikkoja, joiden kummankin keskeisenä tutkimuskohteena oli "*oppia ymmärtämään modernisoitumiskehitystä ja sen moraalisia seurauksia*"<sup>413</sup>.

## 6.3 Moraalisesti tulkittu utilitarismi talousteoreettisessa kontekstissa

### 6.3.1 *Klassinen talousteoria ja sen antiikin ajattelusta ammentava moraalifilosofia*

Klassista talousteoriaa edustavat *skotlantilaisen koulukunnan* jäsenet ammensivat moraalifilosofisiin näkemyksiinsä aineksia *antiikin ajattelijoiden* yhteiskuntafilosofiasta, mutta myös modernia moraalitalousajattelua edustavilta talousteoreetikoilta on löydettävissä perusteluja, jotka palautuvat näihin antiikin ikivanhoihin ajatuksiin, kuten jäljempänä tullaan osoittamaan.

---

<sup>412</sup> Parsonsin osalta: Parsons 1979, 36–45, 51–58, 114–130, 136–150; Parsons 1960, 273–9; Parsons & Smelser 1964, 8–29. Ks. myös Devereux 1961, 51–52 ja Heiskala 1994, 94–95. Ks. luku 4 soveltuvien osin. Weberin osalta: Weber 1989, 26–32; teoksesta "Max Weber. From history to modernity", ed. Bryan S. Turner 1992, s:t 22–37 ks. erityisesti luku 'Max Weber's Historical Sociology: A Bibliographical Essay'.

<sup>413</sup> Turner 1992, 22–37, 233–241 sekä Parsonsiin että Weberiin liittyen. Tuori 1988b, 56–71, erityisesti s:t 57–66 kappale 1. 'Evoluutioteoreettinen Weberin tulkinta'. Ks. myös Tuori 1988a, 9–19 ja siitä kaavio s:lla 19 otsikolla 'Länsimainen rationaalisuus' - siitä ilmenee rationaalistumisen tasot ja muodot. Ks. luku 5 soveltuvien osin..

Skotlantilaista syntyperää olevan Adam Smithin (1723-1790) katsotaan yhdessä muutamien muiden skotlantilaista koulukuntaa edustavien ajattelijoiden kanssa luoneen *perustan* koko taloustieteelle. Smithiä, jonka on katsottu olleen enemmän *moraalifilosofi* kuin talousteoreetikko, pidetään varsinaisesti koko klassisen *talousajattelun luojana* ja suunnannäyttäjänä. Smith nojasi *yksilömoraalia* koskevissa ajatuksissaan niin Platonin, Aristoteleen kuin Zenonin määritelmiin hyveistä. *'Moraalituntujen teoria'* -teoksessaan Smith käsitteli erilaisia moraalifilosofian järjestelmiä, joiksi nimesi ensiksi a) *antiikin moraalifilosofiset* järjestelmät, joissa paheet ja hyveet on kuvattu yleisellä tasolla; b) toisen ryhmän muodostavat *kristillisen kirkon* keskiajan ja sitä myöhemmät *kasuistit*, jotka käsittelivät paljolti luonnonoikeuteen sisältyviä oikeudenmukaisuuteen ja ylipäätään oikeuteen liittyviä käsitteitä. Kasuistien tehtävänä oli pohtia, mitä *oikeudenmukaisuuden* sääntöjen tunnontarkka huomioiminen pitää sisällään: ne koskevat kolmea erilaista rikkomusta eli 1) oikeudenmukaisuuden sääntöjen rikkomukset; 2) siveyssääntöjen rikkomukset ja 3) totuudellisuuden sääntöjen rikkomukset. Kasuistien keskeisin tehtävä oli Smithin mukaan *oikeudenmukaisuuden* toteutumisesta huolehtiminen niin lähimmäisen hengen ja omaisuuden suhteen kuin siveellisyyden ja säädyllisyyden toteutumisenkin suhteen.<sup>414</sup>

*Antiikin moraalifilosofit* pyrkivät kuvaamaan sitä, mille tuntemukselle oikeudenmukaisuus, säädyllisyys ja totuudellisuus perustuvat ja millaiseen tavallisen toiminnan tapaan kukin noista hyveistä yleensä kehottaa. Aristoteleen mukaan *hyve* puolestaan on määriteltävissä *oikean harkinnan* aikaansaamaksi *keskiarvoksi* kahden vastakkaisen paheen tai ääripään välillä: hyve ei ole nähtävissä niinkään kohtuullisuutta ja oikeellisuutta edustavissa tunteissa kuin kyvyssä hillitä paheksuttavia tai moitittavia tunteita. Hyve on Aristoteleen mukaan määriteltävissä joko itse toimintaa tai yksilön luonnetta kuvaavin kriteerein: a) *toiminnaksi* kuvattuna hyve on sen toiminnan järkevää hillintää, josta toiminta johtuu; b) *luonteenominaisuudeksi* kuvattuna hyve on ennen kaikkea tottumusta hillitä käytöstään eli toiminnan hillintä on muodostunut totunnaiseksi mielenlaaduksi. Aristoteles määritteli siis hyveen pitkälti *käytännöllistä tottumusta* kuvaavin kriteerein – ja saanut irti Platonin tunteisiin ja järkeviin päättelyihin rakentuvista hyvemääritelmistä. Aristoteles katsoi, ettei mikään ymmärryksen ja tunteiden tasolla vaikuttava vakaumus tai päättely kyennyt saamaan aikaan riittävän hyveellistä käyttäytymistä – vaan korkeasti moraalinen ja hyveellinen käytös edellytti *toiminnan harjaantumista* oikeaksi tavaksi tai mielentilaksi.<sup>415</sup>

<sup>414</sup> Smith 2003, s:t 321–326.

<sup>415</sup> Smith 2003, VII osan IV luku s:t 315–329. Aristoteles "Nikomakhoksen etiikka" 1989, II kirja 2. luku: 'fronesis' ja 'orthos logos' eli hyvää elämää ja ainoaa oikeaa toimintatapaa koskevasta

Smithin oman näkemyksen mukaan *moraalifilosofian* kaksi hyödyllisintä osaa muodostuivat toisaalta *etiikasta* ja toisaalta *oikeusopista*, joten juuri *antiikin filosofia* tarjosi ajattoman käyttökelpoisia välineitä määrittellä yhteiskunnallista toimintaa myös Smithin oman aikakauden näkökulmasta. Moraalifilosofiansa Smith jakoi neljään osaan, joista I osa käsitteli *luonnollista uskontoa* ja II osa *siveysoppia*, jota koskevat päätelmänsä Smith julkaisi teoksessaan *'Moraalituntujen teoria'*. *Oikeustieteellisiä* kysymyksiä, lähinnä de Montesquieun ajattelun pohjalta, Smith käsitteli III osassa ja IV osa koostui *valtiotiedettä* ('politics') koskevista kysymyksistä. Sanottuun osioon sisältyvät ajatukset liittyivät läheisesti nykyistä taloustiedettä ('*economics*') sivuaviin kysymyksiin.<sup>416</sup>

Amartya Senin katsomuksen mukaan Smithin ajattelu oli peräisin erityisesti *stoa-laisesta* filosofiasta, jossa *'itsehillinnän'* käsitteellä oli keskeinen merkitys. Tämä ajatus peilautui *Platonin* käsityksiin ihmissielusta, jonka tämä rinnasti eräänlaiseen pienoিসvaltioon tai tasavaltaan, jossa vallitsi neljä perustavanlaatuista hyvettä eli a) arvostelukyky, b) tunteet ja halut c) oikeudenmukaisuus sekä d) järkevyyt. Kun nämä *kardinaalihyveet* ja kyvyt ovat keskenään sopusoinnussa, niistä muodostuu *toimintaa* ohjaava hyve – ja johtaa lopulta asianmukaiseen sekä lopputulokseltaan *oikeudenmukaiseen toimintaan*. Platonin mukaan toiminnan asianmukaisuus syntyy näiden kaikkien hyveiden saumattomasta yhteistoiminnasta – inhimillisen toiminnan motivaatioperusta lepää mielentilassa, jossa kukin näistä kyvyistä pysyttelee omalla alueellaan, sekoittumatta toiseen ja suorittamalla oman asianmukaisen tehtävänsä.<sup>417</sup>

---

käsitteestä. V kirjan 7. luvussa hyveiden objektiivisesta perustasta, joka on ihmisen luonnossa ja olemuksessa, samoin lait voivat perustua luontoon sikäli kuin ne edistävät hyvää elämää. Kenny 1978, 2-3 ja 161–189. Kenny näkee Aristoteleen "Eudemian Ethics" -teoksella paljon yhtäläisyyksiä Platonin "Valtio" ja "Lait" -teoksiin. Aristoteleen mielestä hyvä elämä oli olemukseen kuuluvien inhimillisten ominaisuuksien mahdollisimman täydellistä toteutumista, ja sen varaan oli myös yhteisöllinen elämä järjestettävä. Tämän yhteisöllisen ja valtiollisen elämän järjestämisessä Aristoteleen mielestä oli juuri lailla ja oikeudella keskeinen tehtävä. Aristoteles "Politiikka" teoksen, suom. A.M. Anttila 1991, III kirjan 10. - 16. luvut sekä VII ja VIII luvut.

<sup>416</sup> Smith 1933 "Kansojen varallisuus" -teoksen esipuheessa koskien Adam Smithin elämäkertaa Toivo T. Kaila tuo esiin Smithin alkaneen pitää Glasgown yliopistossa 1751 alkaen yhtäjaksoisesti paitsi taloustieteellisiä myös moraalifilosofisia ja logiikkaa käsitteleviä luentoja kaikkiaan 13 vuoden ajan.

<sup>417</sup> Platonin teos "Valtio", suom. Marja Ikonen-Kaila, 1981, II. Kirja 376c - IV kirja 427c sekä 427e-432e. Platon oli alkanut pohdiskella valtiomuodon etiikkaa ja lainsäädäntöä erityisesti sen jälkeen, kun Dionysos v. 367 eKr. alkoi suunnitella Syrakusaan laajoja uudistuksia ja niiden toteuttajaksi hän oli pyytänyt Platonia ja tämän ateenalaisia ystäviä. Tuon ajan Kreikasta puuttui vielä lakimieskoulutus sekä valtiollisia ja muita säädöksiä selittämään kykenevä laintulkitsijoiden luokka, joten lakien laatimistehtävä oli uskottu huomattaville "viisaille". Sokraateen kuoleman (399 eKr.) jälkeen Platon oli pettynyt kaikkiin valtiomuotoihin ja katsoi vain filosofien kykenevän toimimaan poliittisina johtajina. Platonin yritys luoda filosofien johtama

*Oikeudenmukaisuuden* määritelmiin Smith haki esikuvia Platonin *yhteiskunnallista ja valtiollista* toimintaa koskevista näkemyksistä: Platonilla ne rakentuivat pikemmin luonnollisen järjestyksen ja *luonnonoikeuteen sisältyvän rationaalisuuden* perustalle kuin normatiivisten ja oikeudellisten säännösten varaan. Teoksessaan "*Valtio*" Platon rinnasti inhimillisen ja valtiollisen elämän toisiinsa, jopa niin pitkälle, että ihmissielun kolmelle ominaisuudelle hän nimesi vastineet yhteiskuntaluokkien tasolla. Mikäli *valtio* oli perustettu oikein, siinä tuli vallita *neljä perushyvetä* eli viisaus, urhoollisuus, tervemielisyys ja oikeamielisyys. Platonin yhteiskuntafilosofinen ajattelu ja hänen käsityksensä *oikeuden normatiivisesta* sisällöstä ilmeni juuri näissä hänen valtiollista oikeudenmukaisuutta edustavissa pohdintoissaan. Siinä yksilöiden *henkilökohtainen onnellisuus* ja *oikeudenmukainen ihanneyhteiskunta* rinnastuivat toisiinsa. Platon katsoikin, että yhteiskunnallisen toiminnan tulee perustua sellaiseen *filosofiaan*, jossa poliittisten johtajienkin tulee omata tiettyjä inhimillisiä ja oikeudenmukaisia perushyveitä. Platon katsoi vain rohkeuteen, vaatimattomuuteen, tasa-arvoon ja filosofiseen ajatteluun kykenevien olevan kelvollisia vastuullisiin virkoihin - tässä suhteessa hän *polemisoi* Ateenan demokraattista hallintoa.<sup>418</sup>

Valtion oikeamielisyys toteutui ihannevaltiossa sen kaikkia jäseniä sitovan *luonnollisen lain* kautta, joten Platonin yhteiskuntafilosofinen ajattelu tähdensi *lakien tehtävää* yhteiskunnassa. Paitsi luonnollisen lain omaksumisen kautta, valtion oikeamielisyys toteutui myös siten, että kukin *yhteiskuntaluokka* suoritti sille ominaista ja parhaiten soveltuvaa tehtävää. Platonin vielä "*Valtio*" -teoksessa ilmenevät äärimmäisyydet henkisen ja koulutuksellisen sekä filosofisen tiedon omaavien yli-inhimillisestä vastuusta valtiollisessa ja yhteiskunnallisessa toiminnassa lievenivät ajan myötä. "*Lait*" -teoksen kirjoittamiseen mennessä Platon oli *korvannut* älymyöstä koostuneen *valtaeliitin realistisella* ja yksityiskohtiin paneutuvalla *lainsäännösten järjestelmällä*. Platonin kannattama valtiollisen järjestelmän ja oikeudellisen käsitteistön muoto oli "*Lait*" -teoksen aikoihin lähinnä sekatyyppiä ja osaksi jumalallisten lakien ohjaamaa. Platon päätyi pitämään *positiivista oikeutta välttämättömänä*,

---

ideaaliyhteiskunta ei kuitenkaan lopulta toteutunut, vaan hän joutui myöntämään positiivisen eli säädetyn oikeuden välttämättömäksi yhteiskunnan ja valtion toiminnalle. Sen 2001, 48–56. Thesleff 1989, 106–113 onnellisesta ja oikeudenmukaisesta ihanneyhteiskunnasta sekä muutoin Platonin valtioajatuksista s:t 381–402. Ks. vielä Klami 1980, 8–0; Strömholm 1989, 35–46.

<sup>418</sup> Platon "*Valtio*" 1981, ks. erityisesti II kirja, 376c - IV kirja 427c sekä VI kirja 502c. Ks. myös IV kirjan 427e–432e. Platon meni jopa niin pitkälle, että hän piti positiivisia lakeja tarpeettomina, sillä jokaisen ihmisyksilön tuli tiedostaa luonnollisen oikeuden sisältö; käytännössä siihen tosin kykenivät vain viisaat eli filosofit.



koska hallitsijat eli filosofit ja viisaat, eivät siveellisessä eivätkä älyllisessä suhteessa voineet kuitenkaan olla täydellisiä.<sup>419</sup>

'*Moraalituntujen teoria*' –teoksessaan Smith viittasi Platonin lisäksi myös Aristoteleen moraalifilosofiaan. Kyseisellä teoksella oli paljon yhteistä aikansa moraalifilosofien, kuten David Hume ja muiden skotlantilaista koulukuntaa edustaneiden ajattelijoiden kanssa. Smithin mielestä *moraalia* oli käsiteltävä *historiallisena tosiasiana* - osa moraaliin kuuluvista ilmiöistä oli yleismaailmallisia ja muuttumattomia, osa taas historiallisesti muuttuvia. Aristoteleen ajattelua noudattaen Smith katsoi *hyveen* ilmenevän yleisellä tasolla käyttäytymisen *asianmukaisuudessa* eli "toimintaa aikaansaavan tunteen soveliaisuudessa sen synnyttävään kohteeseen nähden". Keskeistä tässä näkemyksessä oli havainto, että hyveellinen käytös koitui paitsi *yksilön* itsensä *onneksi*, sillä oli positiivinen vaikutus samalla myös *ympäröivän yhteisön* ja koko *yhteiskunnan* kannalta. Tällä ajattelutavalla oli tärkeä rooli niiden suuntaviivojen luomisessa, joiden perusteella Smith määritteli paitsi oman aikansa yhteiskunnallisen, myös taloudellisen toiminnan moraalisia periaatteita, kuten jäljempänä tullaan osoittamaan.<sup>420</sup>

Aristoteleen mukaan sekä oikeudellisilla että valtiollisilla asioilla oli oma luonnollinen luokituksensa, joiden avulla oli mahdollista osoittaa kunkin normatiivisperusteisen asiaryhmän *keskinäinen systeemyhteys*. *Oikeuden ja valtion* tehtävä ei Aristoteleen mukaan ollut niinkään yhteiskunnan tekeminen paremmaksi, vaan pikemminkin *ihmisyksilön kasvattaminen moraalisesti paremmaksi*. Siihen tehtävään tarvittiin nimenomaan *valtiota* ja sen *lainsäädäntöä*. Praktisen järjensä avulla ja siten teleologisesti toimimalla ihmisyksilön oli mahdollista saavuttaa ja osaltaan ylläpitää "*eudaimoniaa*" eli yksilöllistä onnellisuuden tilaa sekä toimia myös yhteisöllisellä tasolla täydellisen hyvän aikaansaamiseksi.<sup>421</sup>

<sup>419</sup> Platon lähestyy "Lait" -teoksessaan, joka ilmestyi 350 jKr. tienoilla, valtion ominaisuuksia, yhteiskuntaa ja yksilöitä yhteisön jäsenenä, käytännönläheisemmästä näkökulmasta kuin "Valtio" -teoksessa. Platon käsittelee I kirjassa Spartan ja Kreikan lainsäädäntöä; IX kirjassa Platon esittää näkemyksiään rikoslaista ja lainsäädännön yleisistä periaatteista; XI kirjassa yksityisoikeudellisista säännöksistä; VI kirjassa valtion viranomaisista ja tehtävistä; sekä XII kirjassa yksilön velvollisuuksista valtiota kohtaan. "Lait" -teoksessa ovat kiinteiden lainsäädännösten järjestelmä korvannut filosofien valtaeliitin. Ks. Platon "Lait" 1986, osa IV, suom. Marja Itkonen-Kaila et.al. Thesleff 1989, 106–113 Platonin käsityksiä onnellisesta ja oikeudenmukaisesta ihanneyhteiskunnasta. Oikeuden käsite merkitsi Platonille ennen kaikkea luonnonoikeutta ja oikeusjärjestyksellä hän tarkoitti eräänlaista luonnollista järjestystä oikeussäännösten muodostaman yhteiskunnallisen säännösjärjestelmän sijasta.

<sup>420</sup> Sen 2001, 48–56 Adam Smithin käsityksiä 'omasta edusta'.

<sup>421</sup> Aristoteles "Nikomakhoksen etiikka" 1989, luonteen hyveistä II kirja 1. luku ja hyveen käsitteestä yleensä: II kirja 5. ja 6. luvut. Aristoteles "Politiikka" 1991, hyvän ihmisen ja hyvän kansalaisen käsitteistä. III kirjan 4. luvussa Aristoteles pitää miehen hyveen keskeisenä elementtinä käytännöllistä järkeä (fronesis), joka on myös hallitsijalta vaadittu keskeinen ominai-

Aristoteles oli "*Nikomakhoksen etiikka*" -teoksessaan määritellyt tarkemmin tätä 'hyveen' käsitettä ja katsonut erityisesti *lakien tehtävänä* olevan *kaikkien yhteisen hyvän* edistämisen. Aristoteleen katsomuksen mukaan lait voivat perustua objektiivisesti luontoon sikäli kuin niiden tarkoitus on edistää *hyvää elämää*. Tämä johtuu siitä, että hyveiden objektiivinen perusta on *ihmisen luonnossa ja olemuksessa*, joten myös 'Luontoon' perustuvat lait toimivat pohjimmaltaan sekä valtion että siinä asuvien ihmisten yhteiseksi hyväksi. Vaikka lait voivatkin saada olosuhteista riippuen eri yhteisöissä erilaisen sisällön, niin sekä valtioiden että yksilöiden *päämäärä* on pohjimmiltaan kaikkialla *muuttumattomasti sama*.<sup>422</sup>

'*Politiikka*' -teoksessaan Aristoteles toi esiin näkemyksensä yhteiskunnan toiminnasta niin oikeudellisena kuin valtiollisena järjestyksenäkin ja siitä näkökulmasta hänen *normatiivisia vuorovaikutussuhteita* koskevia ajatuksiaan on pidettävä ajattomina. Kuten aiemmin luvussa kaksi (2) on tullut esiin, Aristoteleen ajattelun perusteet *eivät hajoita* maailmaa, vaan *kokoavat sitä yhteen*. Aristoteleen ajattelua analysoinut Yrjö Uurtamo on todennut, että Aristoteleen ajattelusta ei ole löydettävissä sellaista hajanaisuutta, joka on leimallista nykyaikaiselle tieteelliselle ajattelulle ja filosofisille pohdinnoille. Toisin sanoen eri tieteenalojen ja teoreettisten ajattelumallien kirjoa sekä eettisten, empiiristen ja metodologisten selittämismallien hajanaisuutta. Uurtamon mukaan "Aristoteleen käytännön filosofiassa on kyse todellisuussuhteen löytämisestä, joka on kiinni oman olemistavan perusteissa. Tämän löytyminen aukaisee tien *kokonaisuuden käsittämiseen*. Se on myös filosofian päämäärä eli sen ymmärtäminen, miten kaikkeus ja luonto toimii, ja sen näkeminen, miten itse on osa tätä kaikkeutta. Viisaalle eli täysin hyveelliselle ihmiselle maailma on kokonainen."<sup>423</sup>

Kyseisen kaltainen, tavallaan '*holistinen selittämismalli*', jollainen on leimallista Aristoteleen ajattelulle, onkin käyttökelpoinen metodinen lähtökohta myös modernia yhteiskunnallista todellisuutta analysoitaessa. Tästä näkökulmasta on ymmärrettävää, että juuri *funktionalistista yhteiskuntanäkemystä* edustavat teoreeti-

suus. Tämä käytännöllisen järjen hyve toteutui sitten kaupunkivaltioiden sosiaalisessa elämässä. Tolonen 1984, 39-40 'fronesis' ja 'orthos logos' -käsitteistä. Ks. Aristoteleen oikeus- ja valtiokäsityksistä McCoubrey 1987, 23-31; Weinreb 1987, 30-35; Strömholm 1989, 43-47.

<sup>422</sup> Aristoteles "*Nikomakhoksen etiikka*" -teos 1989 V kirja 7. luku sekä "*Selitykset*" s:lla 237. Aristoteleen teos "*Politiikka*" 1991 kirjat VII ja VIII ihannevaltion tunnusmerkeistä sekä "*Selitykset*" toim. Juha Sihvola. Kenny 1978, 161-189; Düring 1966, 96, 478-505; Tolonen 1984, 39-55; Aristoteles VII "*Nikomakhoksen etiikka*" 1989, suom. ja sel. Simo Knuutila: I kirja 7-26.

<sup>423</sup> Aristoteles "*Politiikka*" 1991, suom. A.M. Anttila, sel. Juha Sihvola '*Selitykset*' ss. 221-230. Ks. tältä osin myös Uurtimon artikkeli "*Käytännön elämä ja kaikkeus Aristoteleella*", *Filosofinen aikakauslehti* 2/97.

kot, samoin kuin yhteiskunnallista ja taloudellista toimintaa moraalisesta näkökulmasta analysoineet ajattelijat ovat *kautta historian* hakeneet esikuvia antiikin yhteiskunta- ja moraalifilosofiasta. Näin on ollut asianlaita paitsi yhteiskunnallisella tasolla *valistusfilosofien* suhteen, myös *klassista talousteoriaa* eli skotlantilaisen koulukunnan moraalisesti tulkittua utilitarismia edustaneiden teoreetikkojen suhteen. Myös *modernia moraalitalousajattelua* edustavat taloustieteilijät, erityisesti *ns. itävaltalaiseen koulukuntaan* lukeutuvat, ovat hakeneet omiin teoreettisiin ajattelumalleihinsa esikuvia antiikin ajattelijoiden näkemyksistä, kuten seuraavassa luvussa tullaan havaitsemaan.

Klassisen talousteorian valtakausi jatkui 1800-luvulla muun muassa David Ricardon (1772–1823) kehittäjänä. Ricardo jakoi Smithin yhteiskunta- ja valtiokäsityksen sekä sen edustaman yhteiskuntafilosofisen näkemyksen, että *valtion* tehtävänä on paitsi taata, myös lisätä yhteiskunnan *kokonaisuonnellisuutta*. Siitäkin huolimatta, että Ricardo Smithin tavoin lukeutui *vapaan kilpailun* kannattajiin, hänen mielestään *valtiolla* tuli kuitenkin olla oikeus ainakin jossain määrin *puutua* yksityisyritteliäisyyteen *kokonaisedun* nimissä. Kysymys oli vain siitä, miten se rahoitettiin. Ricardon näkemyksen mukaan valtion keräämät verovarot tuli suunnata pikemminkin kaikkien *yhteiseksi hyväksi* kuin hyödyttää yksityisen liiketoiminnan voitontavoittelua. Vaikka Ricardo piti vapaata kilpailua välttämättömänä markkinoiden joustavan toiminnan kannalta, myös sellaiset toimet kuin *vähäosaisista huolehtiminen* ja vastaavat *valtion kustannettavat tehtävät* koituivat pitkällä aikavälillä *koko yhteiskunnan hyväksi* edistämällä kaikkien kansalaisten hyvinvointia.<sup>424</sup>

Ricardon aikalainen Robert Thomas Malthus (1766-1834) lukeutui niin ikään *vapaan kilpailuyhteiskunnan* kannattajiin, mutta näki muun muassa viljakaupan

---

<sup>424</sup> Keynes 1951, 25–27 David Ricardoa koskien; Keynes toteaa Ricardon olleen kiinnostunut, ei kansantulon *suuruudesta*, vaan sen jakautumisesta. Keynes siteeraa Ricardon vuonna 1890 Thomas Malthusille kirjoittamaa kirjettä s:lla 26: "Teidän mielestänne kansantaloustiede on eräänlainen varallisuuden luonnetta ja syitä koskeva tiede - minun mielestäni taas kansantaloustieteeksi pitäisi kutsua tutkimusta niistä laeista, jotka määräävät tuotannon tuloksen ja sen valmistuksessa mukana olleiden tuotannontekijöiden kesken. Mitään lakia ei voida asettaa perustaksi kysymyksen ollessa kvantiteeteista, mutta sen sijaan suhteisiin nähden tämä voidaan riittävän korrektisti tehdä". Ks. myös s:t 225-7, 418–427. Halevy 1972, 318–342, teoksen III osassa 'Part III. - Philosophic Radicalism' sen I luvussa 'Chapter I. - The Natural Laws of Economic Society' s:lla 318-341 Halevy analysoi ja tarkastelee David Ricardon ajattelua sekä Ricardon taloustieteellisiä näkemyksiä, hänen 'arvoteoriaansa', työllisyyttä, hinta- ja palkkapolitiikkaa, *laissez faire*- ajattelua, verotusta jne. Ks. Keynes 1951, 417–419 Thomas Malthusia koskien; Keynes viittaa myös Ricardon ja John Stuart Mill'iin *ns. palkkarahastoteorian* osalta: Mill oli todennut, että 'hyödykkeiden kysyntä ei ole työvoiman kysyntää'. Keynes pitää juuri Malthusin ansiona käsitystä tehokkaan kysynnän riittämättömyydestä yhtenä tärkeimpänä työttömyyttä selittävänä tekijänä.

rajoittamista koskevien *lakien* ja *tullien* edesauttavan pitkällä aikavälillä *tuottavuutta* ja valtiollista *vakautta*. Ricardosta poiketen Malthus vastusti kuitenkin erityisen köyhäinlainsäädännön tarpeellisuutta, sillä hän katsoi sellaisen estävän työväestön vapaata liikkuvuutta. ”*Poor Laws*” -järjestelmä kääntyisi pitkällä aikavälillä köyhiä itseään vastaan, laskisi palkkoja ja heikentäisi yleistä hyvinvointia. Sitä vastoin tulisi huolehtia viljelymenetelmien ja maan tuottavuuden parantamisesta, helpottaa työväestön liikkuvuutta sekä kaikkia niitä tekijöitä, joiden avulla *tuottavuutta* oli mahdollista *parantaa*. Nämä toimenpiteet hyödyttäisivät ennen pitkää myös *kollektiivista hyvää*. Malthus kritikoi myös Adam Smithin käsityksiä säästäväisyyden hyvistä kansantaloudellisista vaikutuksista todeten:

"Adam Smith on lausunut, että säästäväisyys lisää pääomaa, että jokainen vähään tyytyvä ihminen on yhteiskunnan hyväntekijä ja että varallisuuden lisääntyminen riippuu siitä, missä määrin tuotanto ylittää kulutuksen. On täysin käsittämätöntä, että nämä väitteet pitävät suuressa määrin paikkansa..mutta on aivan selvää, etteivät ne pidä paikkaansa rajattomasti."<sup>425</sup>

McGuire katsoo Smithin lukeutuvan klassisen talousteorian edustajiin ja toteaa '*smithiläiseksi kapitalismiksi*' nimittämänsä ajattelutavan muodostaneen teollista vallankumousta heijastelevan filosofian, jota vieläkin laajalti noudatetaan läntisessä maailmassa. Kyseinen talousajattelu, jota sekä Bentham että Ricardo kehittivät ja muotoilivat uudelleen, piti McGuiren mukaan sisällään näkemyksen "ihanasta maailmasta", jossa vallitsi kaikkalainen taloudellinen tasapaino ja yhteiskunnallinen tyytyväisyys. Toisin sanoen täystyöllisyys, mahdollisimman alhaiset hinnat ja kustannukset, sekä maksimaalinen tehokkuus ja vapauden jatkuva edistyminen. McGuiren mielestä tätä ihannekuvaava ovat helineet erityisesti useat amerikkalaiset talousjohtajat, joilta kuitenkin hänen mukaansa on jäänyt huo-

---

<sup>425</sup> Keynes 1951, 417-9: Malthusin osalta Keynes viittaa tämän kirjeeseen Ricardolle (16. heinäkuuta 1821), jossa Malthus kritisoi alentuneen kysynnän vaikutuksia työllisyyteen mm. seuraavasti: "Kysymys on siitä, kuinka tämä pääomanmuodostuksen pysähtyminen ja sitä seuraava työvoiman kysynnän lakkaaminen, mikä ilmenee silloin, kun tuotanto kasvaa ilman että tuottamaton kulutus muodostuu maan- ja pääomanomistajien taholla riittävän suureksi, voisi tapahtua maata vahingoittamatta sekä siten, että onnen ja rikkauden aste ei muodostuisi pienemmäksi..". Vrt. Hayek 1988, 120-4 Malthusin ajatuksista modernista näkökulmasta. Ks. myös Douglas C. North and Roger Leroy Miller "The Economics of Public Issues" 1971, s:t 109-113 kappale otsikolla 'The Economics of Thomas Malthus and his present-day followers'. Tekijät käsittelevät erityisesti Malthusin ns. populaatioteoriaa, jonka mukaan elintarviketuotanto voi kasvaa vain aritmeettisesti ja väestö eksponentiaalisesti. Malthusin ajattelusta vielä Malthus, Thomas: Principles of political economy: variorum edition. Vol. 2 / T. R, edited by John Pullen 1989. Ks. Halevy 1972, Part II. - The Evolution of the Utilitarian Doctrine from 1789 to 1815. Thomas Robert Malthusin väestön kasvuun liittyviä näkemyksiä kappaleessa 'II. -The Principle of Population - Robert Malthus'. S:t 225-247

maamatta, ettei moderni maailma ja siinä vallitsevat taloudelliset lainalaisuudet enää toimi samalla tavoin kuin Adam Smithin aikoina.<sup>426</sup>

Amartya Sen puolestaan on kiinnittänyt huomiota John Rawls'in näkemyksiin, joiden mukaan niin Adam Smith kuin David Humekin on listattu 'klassista utilitarismia' edustaviksi talousteoreetikoiksi. Sen katsoo tämän olevan kuitenkin suuri virhepäätelmä, sillä Senin mielestä Smith on itse *kiistänyt* voimakkaasti utilitarismiin liittyvät keskeiset ideat. Sen katsoo Rawls'in tulkintojen Smithin 'puolueettoman tarkkailijan' ('impartial spectator') käsitteestä olevan väärinymmärrystä. Sen ei rinnasta Smithiä myöskään Jeremy Benthamiin, jonka katsoo olleen selkeästi 'klassista utilitarismia' edustava ajattelija.<sup>427</sup>

### 6.3.2 Adam Smithin moraalifilosofinen yhteiskunta- ja talousetiikka

Tämän tutkimuksen näkökulmasta erityisesti Smithin käsitykset *historian kulusta* sekä siinä *tapahtuvista muutoksista* niin suhteessa yhteiskuntaan kuin siinä eläviin ihmisiinkin ovat lähemmän tarkastelun arvoisia. Historiateoriassa, joka tulee esille 1776 julkaistussa pääteoksessa ”*The Wealth of Nations*”, Smith havainnollisti omaa *historia- ja yhteiskuntanäkemystään*. Smithin maailmankuva rakentui newtonilaisen fysiikan luomalle perustalle, jonka mukaan maailmassa vallitseva järjestys perustui muuttumattomiin ja ikuisiin lakeihin. Yhteisöllisellä tasolla tämä merkitsi historianäkemystä, jonka mukaan yhteiskunnallinen kehitys on käynyt läpi erilaisia *historiallisia kehitysvaiheita* alkaen aina metsästys- paimentolaisvaiheista ja päättyen maatalous- ja kaupankäyntivaiheisiin. Kunkin historiavaiheen kehittämisessä *taloudellisella toimeliaisuudella* on ollut keskeinen rooli. Smithin näkemys perustui vahvaan käsitykseen *yksityisomistuksesta* ja sen mukaan kunkin yksilön tuli pitää huoli omasta toimeentulostaan ja hyvinvoinnistaan. Tämän yksilöllisen hyvinvoinnin takaamiseksi yhteiskunnallisella tasolla oli tarpeen tehdä muutoksia niin *lakeihin, institutionaalsiin toimintakäytäntöihin* kuin *hallitsemismekanismeihinkin*.<sup>428</sup>

<sup>426</sup> McGuire 1963, ja siitä kappale 'business philosophy' s:t 53–72 ja erityisesti jakso 'adam smith' s:t 56–69.

<sup>427</sup> Sen 2010, 130–138.

<sup>428</sup> Smith "The Wealth of Nations". Books I - III, 1776, Edited and with an introduction and notes by Andrew Skinner 1999. Ks. teoksen toimittajan Skinnerin johdanto 'Introduction by Andrew Skinner' s:t 11–83. Teoksen suomenkielisen laitoksen "Kansojen varallisuus. Tutkimus sen olemuksesta ja tekijöistä" ensimmäisen niteen on suomentanut sekä Adam Smithin elämänkerralla ynnä E. Cannanin mukaan selityksillä varustanut Toivo T. Kaila vuonna 1933. Ks. myös Kailan kirjoittama 'Adam Smithin elämä' s:t XIII-L.

Teoksessaan ”*Theory of Moral Sentiments*”, jonka julkaisi vuonna 1759, Smith toi esiin käsityksensä *inhimillisen toiminnan*, vaikkakin itsekkäästä, samalla myös *muut huomioon ottavasta* luonteesta. Siitä huolimatta, että ihmisyksilö on itsekäs ja pyrkii omaan hyötyynsä, hän samalla toimii *muiden hyödyksi* ja on kiinnostunut toisten hyvästä. Smith, jota pidetään klassisen utilitarismin yhtenä merkittävimpänä edustajana, pyrki mitä selkeimmin *torjumaan* näkemyksen, että moraalista toimintaa ohjaa pelkästään itsekkäät, yksilön omaa etua tavoittelevat motiivit.<sup>429</sup>

Pääteokseksi katsottavassa ”*The Wealth of Nations*”, jonka julkaisi vuonna 1776, Smith halusi painottaa, että paitsi kaikessa sosiaalisessa, myös *taloudellisessa* toiminnassa *ihmiset tekevät moraalisia tekoja* silloinkin, kun niistä ei ole odotettavissa henkilökohtaista hyötyä tai yksilön omaksi eduksi koituvaa palkkiota. Teoksen suomenkielisen laitoksen ”*Kansojen varallisuus. Tutkimus sen olemuksesta ja tekijöistä*” ensimmäisen niteen alussa sen suomentaja Toivo T. Kaila toteaa, että ’Kansojen varallisuus’ on ”luultavasti tärkein kirja, mitä milloinkaan on kirjoitettu” ja että se on ”tehnyt enemmän ihmiskunnan onneksi kuin yhteensä kaikki valtiomiehet ja lainsäätäjät, joiden toiminnasta historia on säilyttänyt luotettavan selonteon”(s. XIII).<sup>430</sup>

Paitsi Smith myös David Hume ja muut aiemmin mainitut *skotlantilaista* koulukuntaa edustavat valistusajattelijat katsoivat, että *moraalisesti perustellut* argumentit ohjaavat kaikkea inhimillistä ja yhteisöllistä toimintaa - jopa *paljon enemmän* kuin heidän on klassista utilitarismia edustavina ajattelijoina yleisesti nähty katsoneen. Hume näkemystä vaikkapa yksilöllisestä toiminnasta ei voi pitää sillä tavoin asosiaalista ja itsekästä motivaatiota ilmaisevana kuin mitä uusliberalistinen utiliteettia koskeva käsitteistö antaa ymmärtää. Hume näki yksilön pikeminkin läpikotaisin sosiaalisena, kansatovereihinsa nähden *vastuullisena* ja monitahoisessa *vuorovaikutussuhteessa* olevana toimijana eli sellaisena, jolla on ennen kaikkea *moraalisia tunteita* kanssaihmissiään kohtaan. Samaa ajattelutapaa edusti vähintään yhtä painokkaasti myös Smith, joka teoksessaan ”*The Theory of Moral Sentiments*” pyrki erittäin yksityiskohtaisesti ja laajasti kuvailemaan ja

(lähinnä John Rae'n teoksen *Life of Adam Smith 1985* mukaan).

<sup>430</sup> Smith 'Kansojen varallisuus' 1933 (1776). Ks. Toivo T. Kailan johdatus Adam Smithin elämään s:t XIII-L. Smith oli syntynyt Skotlannin Kirkcaldyssä 1723 ja siirtyi Glasgow'n collegesta 17-vuotiaana stipendiaattina Oxfordin yliopistoon, jossa Smith hylkäsi matemaattiset opinnot ja keskittyi omin päin lukemaan latinalaisia ja kreikkalaisia klassikoita. Oxfordissa Smith viipyi v:een 1746 saakka ja palasi sitten Skotlantiin, josta käsin kävi luennoimassa Edinburghissa englantilaisesta kirjallisuudesta, mutta valmisteli niiden ohella myös taloustieteellisiä luentoja. Samoihin aikoihin hän tutustui myös David Humeen ja tämän ajatuksiin. Smith 2003, 'Moraalitulojen teoria'. Teoksen 'The Theory of Moral Sentiments' 1759 kääntänyt ja johdannon laatinut Matti Norri. Teoksen alussa s:t 11–13 'Adam Smithin elämä' sekä s:t 13–27 'Adam Smithin moraaliteoria'.

analysoimaan sitä yksilöllistä toimintaa ohjaavaa *motivaatiotaustaa*, jolla on mitä suurimmassa määrin *moraalinen perusta*.<sup>431</sup>

Smithille *moraalifilosofian* tehtävänä oli antaa selityspenusteita niistä inhimillistä toimintaa ohjaavista käytännöistä, joiden perusta on moraalinen. Hume tavoin Smith näki moraalifilosofian keskeisimmäksi ihmisluontoa koskevaksi tieteenalaksi – Smith itse pitikin teostaan ”*The Theory of Moral Sentiments*” pääteokse-  
naan, ei niinkään teostaan ”*The Wealth of Nations*”. 'Moraalituntojen teoria' – teoksessaan Smith analysoi niitä ihmismielen piirteitä ja inhimillistä käyttäytymistä koskevia vuorovaikutussuhteita, joiden piirissä *moraaliset elämäkäytännöt* syntyvät. Smith pyrki hahmottelemaan ja määrittelemään malleja, joiden avulla nämä käytännöt olisi kuvattavissa niin sosiaalisissa, taloudellisissa kuin yhteiskunnallisissakin konteksteissa. Smith pyrki myös kuvaamaan niitä *moraalisia argumentteja*, joiden hän katsoi olevan *yleismaailmallisesti yleispäteviä* ja niitä, mitkä olivat puolestaan *historiallisesti muuttuvia*. Smith katsoi, että moraalialia tuli tarkastella historiallisena tosiasiana, ja tässä suhteessa hän edusti samaa ajattelutapaa kuin Max Weber ja hänen näkemyksensä jakaneet yhteiskuntafilosofit ja -teoreetikot hänen jälkeensä.<sup>432</sup>

---

<sup>431</sup> David Hume "A Treatise of Human Nature" (1739-1740), edited by Ernst C. Mossner 1969. Mossner kuvaa johdantopuheessaan 'Introduction' s:lla 7-29 Hume elämäkertaa sekä teoksen 'Treatise' taustoja ja sisältöä. Mossner pitää Humea yhtenä suurimmista brittiläisistä filosofiista. Hume syntyi Skotlannissa, Edinburgissa 1711. Hume 2006 (1778) teoksessaan "Essays", toim. Jani Hakkarainen, Juha Koivisto ja Lauri Mehtonen, ks. essee otsikolla: "Taitojen ja tieteiden synnystä ja kehityksestä" s:t 59–86. Ks. myös mt. s:t 39–58, jossa Hume tuo esiin skeptisiä näkemyksiään osuudessa 'Akateemisesta eli skeptisestä filosofiasta', Osat 1 ja 2, s:t 39–58. Hume 1990 (1779): teoksen "Dialogues concerning Natural Religion" edited with an Introduction and Notes by Martin Bell, johdannossa, s:t 1-31, Bell viittaa Humeen pääteokseen "Treatise of Human Nature", joka ilmestyi v. 1739. Siinä Bell selittää myös Humeen päättelymenetelmiä koskien empiiristä, koettavaa todellisuutta. Erityisesti 'Treatise' -teoksen osuus, joka on otsikoitu 'Tiedosta ja todennäköisyydestä' pitää sisällään hänen ajattelunsa merkittävimmät havainnot. Russel, 1996, 210–221 ja 263–277 Humea koskien. Ks. vielä Niiniluoto 1984, 23; Niiniluoto 1983, 33–37, 41–45. Smith 2003, 'Moraalituntojen teoria' ks. VII osa. 'Moraalifilosofian järjestelmistä' s:t 259–335. Osa jakaantuu kaikkiaan IV lukuun, jotka kukin puolestaan alakappaleisiin. Ks. jäljempänä.

<sup>432</sup> Hume 1969 (1740) "A Treatise of Human Nature" -teoksessaan, sen III kirjassa, Hume käsittelee moraalisia kysymyksiä laaja-alaisesti. Ks. Book III: Of Morals, joka on jaettu kolmeen osaan: Part I: Of Virtue and vice in general (507-522) - Part II: Of Justice and injustice (529-620) - Part III: Of the other virtues and vices (625-667). Näistä jokainen osa jakaantuu alajaksoihin. Smith 1933 "Kansojen varallisuus" -teoksen esipuheessa koskien Adam Smithin elämäkertaa Toivo T. Kaila tuo esiin Smithin alkaneen pitää Glasgow'n yliopistossa 1751 alkaen yhtäjaksoisesti paitsi taloustieteellisiä myös moraalifilosofisia luentoja, 1752 lähtien hänet nimitettiin moraalifilosofian vakinaiseksi professoriksi, jona aikana Smith työsti teostaan 'Theory of Moral Sentiments', jota piti itse tärkeimpänä teoksenaan. Moraalifilosofiansa Smith jakoi neljään osaan, ks. edellä s. 259.

Smith analysoi yksilöiden taipumuksia *noudattaa sääntöjä* sekä antaa merkityksiä toiminnan vaikutuksille – hänen analyysinsä koskivat ensi sijassa niitä *moraalisia toimintakäytäntöjä*, jotka ovat kaikelle inhimilliselle toiminnalle luonteenomaisia. Smithin moraaliteoreettisen ajattelumallin keskiössä olivat sellaiset käsitteet kuin a) positiiviset hyveet, b) negatiiviset hyveet, c) oikeudenmukaisuus, d) luonnolliset ja keinotekoiset moraaliset hyveet, e) teoreettinen mielikuviutus, joka ilmenee taiteissa ja tieteissä, f) sympatian ja keskinäisessä vuorovaikutussuhteessa toimimisen mieltäminen sekä g) puolueettoman tarkkailijan moraaliteoreettinen näkökulma. Hyveiden osalta Smith pyrki laatimaan mahdollisimman *syvällisesti perustellun analyysin* erilaisten *hyveiden luonteesta*: kardinaalihyveiksi Smith nimesi järkevyyden, hyväntekeväisyyden, oikeudenmukaisuuden ja itsehallinnan.<sup>433</sup>

*Moraalituntojen teoria* –teoksen VI osassa Smith käsitteli laajasti näitä hyveitä otsikolla ”Hyveen luonteesta”:

I luvussa Smith analysoi niitä yksilöllisiä luonteenomaisuuksia, joilla on vaikutuksia ihmisen *omaan menestykseen* eli järkevyyteen ja II luvussa puolestaan niitä yksilön luonteeseen sisältyviä ominaisuuksia, joilla voi olla vaikutusta *muiden ihmisten menestykseen*. Tässä II luvussa Smith keskittyi käsittelemään erityisesti hyväntekeväisyyteen liittyviä tekijöitä siitä näkökulmasta, miten erilaiset yhteisöt soveltuvat luontaisesti hyväntekeväisyyden kohteiksi. Samassa yhteydessä Smith pyrki määrittelemään yleisellä tasolla hyvänsuopeutta koskevaa käsitteistöä. Juuri *hyväntekeväisyyttä* Smith piti hyveistä kaikkein arvokkaimpana. Teoksessaan Smith toteaa hyvänsuopuuden ja omasta edusta luopumisen hyvettä analysoidessaan tähän tapaan:

”Viisas ja kunnollinen suostuu uhraamaan yksityiset etunsa yhteisönsä tai yhteiskuntansa julkisen edun edelle. Hän hyväksyy myös aina, että hänen yhteisönsä tai yhdyskuntansa edut uhrataan sen valtion tai kansakunnan etujen hyväksi, jonka osa se on, ja hänen tulisi siksi olla suostuvainen uhraamaan valtionsa edut koko maailman suurempien etujen vuoksi, kaikkien

---

<sup>433</sup> Smith 2002: "The Theory of Moral Sentiments" -teoksen toimittaja Knud Haakonssenin mukaan viime vuosisadan moraalifilosofiassa pyrittiin löytämään yleinen normatiivinen oppi eli hyvän ja oikean teoria, jota oli mahdollista noudattaa sellaisenaan. Ks. Haakonssenin esipuhe sanottuun teokseen. Vrt. Smith 2003, suomenkielinen teos "Moraalituntojen teoria" suomentanut Matti Norri s:t 11–26. Smith 1933 "Kansojen varallisuus", suomentanut Toivo T. Kaila. Ko. teoksessa Smith tutki "niitä valtiollisia ilmiöitä, jotka eivät perustu oikeuden, vaan tarkoituksenmukaisuuden periaatteeseen, ja joiden tarkoituksena on lisätä valtakunnan rikkautta, valtaa ja hyvinvointia". Näitä hän käsitteli teoksen IV osassa, eli valtio- ja taloustieteen piiriin kuuluvia kysymyksiä. Sanotussa osassa Smith tarkasteli kaupan, finanssi- ja kirkollisen elämän sekä sotalaitoksen alalla esiintyviä valtiollisia ilmiöitä. Ks. tältä osin Smith 1933 IV kirja s:t 517–589. Kirja jakautuu kolmeen lukuun.



tuntevien ja ajattelevien olentojen etujen vuoksi, jonka välitön hallitsija ja johtaja on Jumala itse.”<sup>434</sup>

Smith argumentoi *hyveen käsitettä* sekä oman edun tavoittelua sijoittaen ne laajempaan moraaliseen käsitteistöön, jonka perimmäisenä auktoriteettina on *ylinhiimillinen, moraalinen toimija eli Jumala*. Moraalituntojen teoria- teoksessaan Smith toteaa, että

”tämä suurenmoinen alistuminen maailmankaikkeuden suuren Ohjaajan tahtoon ei näytä olevan inhiimillisen luonnon ulottumattomissa.. Inhiimillisen harkinnan kohteista ylevin on varmasti ajatus jumalallisesta Olennosta, jonka laupeus ja viisaus on iankaikkisesti suunnitellut ja ohjannut maailmankaikkeuden valtavan koneiston aina tuottamaan enimmän mahdollisen määrän onnea. Jokainen muu ajatus näyttää väistämättä vähäiseltä siihen verrattuna.”<sup>435</sup>

Ajatus Jumalasta koko maailmankaikkeutta ohjaavana ylimpänä auktoriteettina sekä kaiken moraalisen toiminnan *perimmäisenä vaikuttavana syynä* on keskeistä Smithin moraalifilosofiselle argumentaatiolle. Tältä osin Smith katsoo, että *inhiimillinen moraalinen toiminta* tapahtuu hänen omassa elinpiirissään – sen kohteena ovat huolenpito hänen omasta ja perheensä hyvinvoinnista, oman maansa ja omien ystäviensä hyvinvoinnista. Tämä huolenpito ja hyvänsuopuus tapahtuu kuitenkin paljon vaatimattomammalla ja yksinkertaisemmalla tasolla kuin mitä maailmankaikkeuden Luojan ja Ohjaajan huolenpito koko ihmiskunnasta: ihmisyyden kyky on rajoittunut ja hänen ymmärryksensä heikko suhteessa ylevää harkintaa edellyttäviin toimintamalleihin. Vain, kuten Smith toteaa, jumalallinen toimija omaa riittävän vahvan ja syvällisen moraalisen auktoriteetin, joka voi taata yleisen hyvinvoinnin ja hyveisiin perustuvan toiminnan koko yhteiskunnassa:

”Tämä yleinen hyvänsuopuus, miten jalo ja ylevä se onkaan, ei voi olla kenenkään sellaisen ihmisen vakaan onnen lähde, joka ei ole täysin vakuuttunut, että maailmankaikkeuden kaikki asukkaat, vähin yhtä hyvin kuin suurin, ovat sen suuren, laupiaan ja kaikkietävän Olennon välittömän huolenpidon ja suojeluksen kohteena, joka ohjaa luonnon kaikkia liikkeitä ja joka muuttumattoman täydellisyytensä ohjaamana pitää yllä suurinta mahdollista onnellisuuden määrää.”<sup>436</sup>

<sup>434</sup> Smith 2003 ‘Moraalituntojen teoria’ ks. VII osa ‘Moraalifilosofian järjestelmistä’ s:t 259–335.

<sup>435</sup> Smith 2002 “The Theory of Moral Sentiments” - vrt. suomennettuna ‘Moraalituntojen teoria’ 2003 - ks. V kappale ‘Moraalin yleisten sääntöjen vaikutuksesta ja vaikutusvallasta sekä siitä, että on oikein pitää niitä Jumalan lakeina’ s:t 166–173.

<sup>436</sup> Smith 2002 “The Theory of Moral Sentiments” - vrt. suomennettuna ‘Moraalituntojen teoria’ 2003. Teoksen taustaan liittyen: Adam Smithin pitämiä luentoja löytyi vuonna 1876 nimellä ‘*Juris Prudence or Notes from the Lectures on Justice, Pollice, Revenue, and Arms delivered*

### 6.3.3 *Smithin 'moraalituntojen teoriasta' johdettu arvofunktionaalinen argumentaatio*

Smith rakentaa moraaliteoreettisen argumentaationsa *ns. puolueettoman tarkkailijan* roolin varaan: näin koostettu moraaliperustuu *inhimillisten tunteiden ja henkilökohtaisten tuntemusten* järjestelmään – siitä puolestaan koostuu *velvollisuudentunnon* ohjaama moraalinen järjestelmä. *Puolueeton tarkkailija* on henkilö, joka muodostaa moraaliset arviointinsa meidän käyttäytymisemme, tunteidemme ja motivaatioidemme perustalle – joko hyväksyy ne tai hylkää. Menettelymme on asianmukainen, oikeudenmukainen, hyväksyttävä tai paheksuttava, mikäli puolueeton tarkkailija sen sellaiseksi mieltää. Miten Smith tämän *ns. puolueettoman tarkkailijan* sitten *määrittelee*? Smith ei halua antaa puolueettomalle tarkkailijalle mitään yleispätevää määrittelysisältöä, vaan katsoo, että tarkkailija joudutaan määrittelemään *eri tilanteissa erilaisin kriteerein*:

a) *Taloudellisissa kysymyksissä* ja taloudellisen toiminnan tuottamaa hyödyllisyyttä arvioidessa *ns. puolueettoman tarkkailijan* määreitä voivat olla sellaiset attribuutit kuin ”kaikki ihmiset”, ”muut”, ”jokainen sivustakatsoja”, ”kuka tahansa kolmas henkilö”, ”jokainen sivustakatsojana toimiva puolueeton henkilö” tai muut vastaavat. Tällä terminologialla Smith tarkoittaa lähinnä kuvata jokaista sellaista henkilöä, jota hän pitää kyseisessä arviointitilanteessa *ns. kunnollisista ihmisistä* koostuvan enemmistön edustajana.

b) *Velvollisuutta* koskevia argumentteja analysoidessaan Smith kuvaa puolueetonta tarkkailijaa ”sisäiseksi ihmiseksi, pelottavaksi ja kunnioitetuksi tuomariksi, käyttäytymisen suureksi tuomariksi”. Näillä määreillä Smith tarkoittaa ennen kaikkea ihmistä, joka toimii *omatuntonsa ohjaamana*. Omantunnon sisältöön vaikuttavat kanssaihminen käsitykset toiminnan hyväksyttävyydestä tai paheksuttavuudesta. Eri kulttuuripiireissä tämä ”*conscientia*” –käsite mielletään omalla tavallaan ja siihen vaikuttavat kussakin ympäristössä vallitsevat *kulttuuriset, uskonnolliset ja sosiaaliset* tekijät. Hindun, muslimin ja kristityn omantunnon sisältö ja muoto poikkeavat toisistaan jossain määrin – myös kristinuskon sisällä katolisen, protestanttisen tai anglikaanin tarkkailijan omaatuntoa koskeva argumentaatio voi

---

*in the University of Glasgow* by Adam Smith, Professor of Moral Philosophy MDCCLXVI. Sanottu edinburghilaisen henkilön 1876 löytämä käsikirjoitus lienee jäljennös Smithin pitämistä luennoista v:lta 1763 ja sen julkaisi sitten vuonna 1896 Smithin tuotantoa tutkinut E. Cannan. Smith 2003, 'Moraalituntojen teoria', ks. V kappale 'Moraalin yleisten sääntöjen vaikutuksesta ja vaikutusvallasta sekä siitä, että on oikein pitää niitä Jumalan lakeina' s:t 166–173. Ks. myös mt. VI osa, kappale 'Hyveen luonteesta' s:t 211–256.

poiketa toisistaan. Näin ollen ns. puolueettomia tarkkailijoita voi olla useita myös omantunnon mukaista käyttäytymistä arvioitaessa.

Smith viittaa *hyveitä* käsitellessään antiikin kreikkalaisiin filosofiin *Platoniin, Aristoteleeseen ja Zenoniin* ja pyrkii palauttamaan mieliin, miten nämä olivat määritelleet hyveen käsitteen. Smith toteaa joidenkin moraalifilosofien ajattelevan, että hyveen mukainen mielenlaatu ei ole mikään tunne, vaan kaikkien tunteiden asianmukainen hallinta ja suuntaaminen – tällöin hyveessä on kyse ennen kaikkea *asianmukaisuudesta*.<sup>437</sup>

Toisten ajattelijoiden mukaan *hyve* taas on omien yksityisten etujen ja menestymisen arviointia, eli kykyä hallita ja suunnata omaa *toimintaa* tätä päämäärää palveleviin *tavoitteisiin*. Jotkut puolestaan näkevät hyveet vain sellaisiksi tunteiksi, jotka pitävät toisten tunteita ja muiden menestystä tärkeimpinä moraalisen toiminnan arviointikriteereinä. Epäitsekkäs *hyvänsuopuus* ja yleinen *hyväntekemisen* periaate ovat niitä moraalisia argumentteja, joita on pidettävä *hyveellisen toiminnan* tärkeimpänä kriteerinä.<sup>438</sup>

Moraalisen elämän rakennetta analysoidessaan Smithin päähuomio kohdistuu ennen kaikkea käsitteeseen *asianmukaisuus*. Toiminnan hyväksyttävyyttä tai paheksuttavuutta arvioitaessa, oli kyse sitten omasta tai muiden toiminnasta, tulee huomio kohdistaa ensi sijassa siihen, kuinka asianmukaista *toiminta* tai sen *motiivi* kussakin tilanteessa on. Mikäli toiminnan motiivi on ansiokas ja siten asianmukainen, sitä on pidettävä kaikella tavalla sopivana suhteessa sen aiheuttamaan

---

<sup>437</sup> Smith 2003, VII osa 'Moraalifilosofian järjestelmästä'. Käsittää neljä lukua: II luvussa 'Hyveen luonteesta annetuista eri selityksistä' s:t 260–303 Smith käy läpi Platonin, Aristoteleen ja Zenonin ajattelua. Näiden mukaan "hyve on käytöksen asianmukaisuudessa eli toiminnan aikaansaavan tunteen soveliaisuudessa sen synnyttävään kohteeseen nähden". Sen 2010, 130–138. Sen analysoi Adam Smithin moraalijattelua suhteessa John Rawl'sin oikeudenmukaisuusteoriaan: Smithin käsite 'fair and impartial spectator' merkitsee Senin mielestä juuri näkökulmaa, jonka mukaan päätös toiminnan hyväksyttävyydestä annetaan jollekin ulkopuoliselle ja sellaiselle henkilölle, jolla ei ole henkilökohtaista kiinnostusta asiaan. Siis sellaiselle, kuten Sen toteaa: "But where the analogy does work is in making room to listen to voices not on grounds of their coming from the group of deciders, or even from intrested parties, but because of the importance of hearing the point of view of others, which may help us to achieve a fuller - and fairer - understanding" (s. 131). Kappaleessa 'On Rawl's interpretation of Smith' s:t 136-8 Sen toteaa Rawl'sin listaavan sekä Adam Smithin että David Hume'n 'klassista utilitarismia' edustaviksi, mutta katsoo tämän olevan virhepäätelmä.

<sup>438</sup> Smith 2003. 'Moraalituntujen teoria' -teos jakaantuu seitsemään osaan, joista I osa käsittelee toiminnan asianmukaisuutta; II osa ansiokkuuden ja moitittavuuden merkityssisältöä; III osa velvollisuudentuntoa sekä tuntemusten ja käyttäytymisen itsearviointia; IV osa hyödyllisyyden vaikutuksia hyväksymisen tuntemukseen; V osa tavan ja muodin vaikutuksia moraalisen hyväksymisen ja hylkäämisen tuntemuksiin; VI osa hyveen luonnetta; VII osa moraalifilosofian järjestelmiä.

tilanteeseen. Tässä arvioinnissa on otettava huomioon ne joko *hyvät tai pahat vaikutukset*, joita toiminnalla on suhteessa tavoiteltuun päämäärään. Mikäli jotakin käyttäytymistä pidetään joko ansiokkaana tai moitittavana, sitä ilmaistaan joko kiitoksen tai moitteen, palkkion tai rangaistuksen ansaitsevana menettelyinä.<sup>439</sup>

Toiminnan asianmukaisuutta arvioitaessa keskeisenä tulkintakriteerinä on pidettävä käyttäytymisen taustalla olevaa *motivaatioperustaa*: mikäli toiminnan motivaatio lepää *itsekkäällä*, vain omaan etuun tähtäävällä perustalla, toimintaa *ei voi pitää moraalisesti asianmukaisena* ja siten hyväksyttävänä. Inhimillisen toiminnan moraalisuutta arvioitaessa keskeistä on siis tarkastella toiminnan asianmukaisuutta *suhteessa siihen tilanteeseen*, jossa toimitaan. Etsittäessä ihanteellisesti puolueettoman tarkkailijan näkökulmaa suhteessa toiminnan asianmukaisuuteen, on vaarana ajautua yleistäviin ja luokitteleviin argumentteihin. Näkökulma pyrkii olemaan arvioidussa tilanteessa jonkin lajityypin mukaisesti määritelty – eräänlainen moraalisen kokemuksen ja moraalisen konsensuksen aikaansaama yhteenvedo. Tarkastelutapa johtaa *moraalisten sääntöjen* määrittelyyn käyttäytymisen asianmukaisuutta arvioitaessa. Tällöin joudutaan määrittelemään myös kysymys *moraalisten sääntöjen velvoittavuudesta* – velvollisuus käyttäytyä tavalla, jonka puolueeton tarkkailija voisi hyväksyä.<sup>440</sup>

---

<sup>439</sup> Smith 2003, osa III, jossa Smith käsittelee erilaisia moraalifilosofian järjestelmiä. VII osan IV luvussa s:t 315–329 Antiikin moraalifilosofit pyrkivät kuvaamaan sitä, mille tuntemukselle oikeudenmukaisuus, säädyllisyys ja totuudellisuus perustuvat ja millaiseen tavallisen toiminnan tapaan kukin noista hyveistä yleensä kehottaa. Ks. myös Smith 2003, s:t 321–326. Smith nimeää kasuistien tehtäväksi pohtia, mitä oikeudenmukaisuuden sääntöjen tunnontarkka huomiointi pitää sisällään. Kasuistien keskeisin tehtävä on oikeudenmukaisuuden toteutumisesta huolehtiminen, eli lähimmäisen hengen ja omaisuuden suhteen, siveellisyyden ja säädyllisyyden toteutumisen suhteen sekä sen määrittelyksi, mitkä teot ovat lihan himon syntejä, ja mitä sisältyy valan, lupauksien ja kaikenlaisten sopimusten velvoittavuuteen. Ks. edellä kappale 6.3.1. Sen 2010, 136–8: kappaleessa 'On Rawl's interpretation of Smith' Sen katsoo, että Rawl'sin tulkinnat Smithin 'puolueettoman tarkkailijan' (impartial spectator) käsitteestä ovat väärinymmärrystä. Sen ei rinnasta Smithiä Jeremy Benthamiin, joka oli selkeästi 'klassista utilitarismia' edustava ajattelija. Sen perustelee tätä seuraavasti: "This is a hugely incorrect diagnosis, since Smith had firmly rejected the utilitarian proposal of basing ideas of the good and the right on pleasure and pain, and had also spurned the view that the reasoning needed for complex moral judgements can be reduced simply to counting pleasure and pain, or, more generally, to reducing different relevant considerations into 'one species of property'" (s. 137).

<sup>440</sup> Smith 1933, 517–544. Teoksessaan "Kansojen varallisuus" IV kirjan johdannossa Smith määrittelee käsitteen 'kansantalous' ja samalla sen päämäärät: "Kansantalous (political economy), käsitettynä valtiomies- ja lainsäätäjätieteen (valtiotieteen) haarana, kohdistuu kahteen erilliseen päämäärään: ensinnäkin runsaan tulon eli elatuksen hankkimiseen kansalle, eli oikeammin sen tekemiseen kykeneväksi hankkimaan sellaista tuloa eli elatusta itsellensä; ja toiseksi yleisiin palveluksiin riittävien tulojen hankkimiseen valtiolle tai yhteiskunnalle. Se pyrkii rikastuttamaan sekä kansan että hallitsijan." (s. 217).

Modernin yhteiskunnan tasolla tämä Smithin näkökulma säännön seuraamisesta merkitsee arvokasta havaintoa sosiaalisen ja taloudellisen toiminnan asianmukaisuutta eli hyväksyttävyyttä tai paheksuttavuutta arvioitaessa. Säännön seuraaminen, joka puolestaan on seurausta moraalisten sääntöjen velvoittavuudesta, saa aikaan järjestyttä ja ennustettavuutta yhteisöllisen ja sosiaalisen toiminnan tasolla – ja helpottaa siten oikeudenmukaisuuden ja moraalisen asianmukaisuuden toteutumista ihmisyyhteisöissä. Adam Smithin edustama eettinen utilitarismi ammentaa siitä perusajatuksesta, että taloudellisen toiminnan ei tule olla vain yksilölliseen hyötyyn tähtäävää ja omaneduntavoittelun motivaatiosta lähtevää päämääräorientoitunutta toimintaa, vaan mitä suurimmassa määrin moraalista toimintaa, jonka tavoitteena on paitsi oma yksilöllinen hyvä, myös lähimmäisten ja koko yhteisön hyvä. Toisin kuin nykyisin suppeasti ja yksipuolisesti tulkittu utilitarismi, eettinen utilitarismi määrittelee hyödyn käsitteen tavalla, joka on puhtaasti taloudellisesti käsitettyä hyötyä laajempi. Adam Smith määritteli taloudellisesti orientoituneen hyödyllisyyden suhteessa paitsi ulkonaisiin asioihin ja tavoitteisiin, myös suhteessa toisiin ihmisiin ja ympäröivään yhteisöön.<sup>441</sup>

Tämän ajattelutavan ovat jakaneet modernia yhteiskunnallista todellisuutta analysoidessaan erityisesti Max Weber sekä hänen ajattelunsa edelleen kehittäneet Parsons ja Habermas. Erityisesti Parsonsiin liittyen tulkoon tässä yhteydessä todetuksi, että Parsonsin mielestä Weberin ja Durkheimin ajattelu poikkesi toisistaan liittyen funktionalistista yhteiskuntanäkemystä edustaviin ajattelutapoihin. Parsonsin mielestä Weber korosti ajattelussaan *'structural-functional'* eli tavallaan rakenne-funktionalistista ajattelutapaa, jonka mukaan modernissa yhteiskunnassa olisi mahdollista saavuttaa *'stability and order'* eli tasapainon ja järjestyksen tila. Durkheimin näkemys tällaisen *'static bias'* -tilan saavuttamisesta ei Parsonsin mukaan ole niinkään selvää, vaikka Durkheimia on yleisesti pidetty tavallaan Weberin ajatteluun nähden eräänlaisena henkisenä sukulaisena (*'intellectual ancestor'*). Yhtä mieltä molemmat teoreetikot ovat Parsonsin mielestä kuitenkin erityisesti uskonnollisten elementtien heijastusvaikutuksista yhteisöllisen ja taloudellisen toiminnan taustalla vaikuttavana motivaatioperustana. Parsons on käsitellyt aihepiiriä esipuheessaan Weberin 'Protestanttista etiikkaa' koskevaan teokseen otsikolla *"Religion and the Problem of Social Evolution"* (s:t xxvii-xxx) ja katsoo

---

<sup>441</sup> Ks. Habermasia, Parsonsia ja Weberiä koskevilta osin edellä kappale 6.2.3. ja siinä mainitut kirjallisuusviitteet. Smithiä koskien myös McGuire 1963, ja siitä kappale 'business philosophy' s:t 53–72 ja erityisesti jakso 'adam smith' s:t 56–69. McGuire toteaa smithiläisen kapitalismin, jossain määrin Benthamin ja Ricardon uudelleen-muotoilemana, muodostaneen teollista vallankumousta heijastelevan filosofian, jota vieläkin laajalti noudatetaan läntisessä maailmassa. McGuire kuitenkin huomauttaa, ettei moderni maailma ja siinä vallitsevat taloudelliset lainalaisuudet enää toimi samalla tavoin kuin Adam Smithin aikoina.

tässä suhteessa Weberin ja Durkheimin ajattelutapojen olevan rinnastettavissa, erityisesti mitä tulee *uskonnollisuuden* olemassaoloon kaikissa ihmisten muodostamissa yhteisöissä, kaikkina aikoina.<sup>442</sup>

Huomiotta ei voine jättää myöskään Smithin viittaamia ns. *kasuisteja* eli vanhan kirkon ja sen jälkeiseen *teologiaan perehtyneiden oppineiden* merkitystä yhteiskunnallisen ja taloudellisen toiminnan taustalla. Smithin toteamuksen mukaan kasuistit käsittelivät paljolti luonnonoikeuteen sisältyviä *oikeudenmukaisuuteen* ja ylipäätään *oikeuteen* liittyviä kysymyksiä. *Protestanttiseen etiikkaan* sisältyvät elämäkäytännöt ovatkin jo smithiläisittäin käsitettynä olleet maailmanhistoriallisesti vaikuttamassa niihin taloudellista toimintaa ohjaaviin *sosio-kulttuurisiin* mekanismeihin, jotka on nähtävissä myös kapitalistisen talousjärjestelmän taustalla. Vaikka kapitalistinen taloudellinen järjestelmä merkitsee laajasti ajatellen pääomien kasaamista puhtaasti voitontavoittelun näkökulmasta, Max Weber on nähnyt tällä voitontavoittelulla olevan kuitenkin myös *toisenlaisen lähtökohdan*. Sen sijaan, että pääomien kerääntyminen olisi seurausta taloudellisten toimijoiden päämäärärationaalisesta hyödyntavoittelusta, se on ennemminkin seurausta toiminnan *motivaatioperustasta* eli toimijoiden praktis-rationaalisesta, uskonnollisesti värityneestä mielenlaadusta.<sup>443</sup>

Tämä uskonnollinen mielenlaatu ja sen ulkonaisesti näkyvät heijastusvaikutukset eli askeettis-puritanistiset elämäkäytännöt, toisin sanoen kalvinistinen ammatiaskeesi, työmoraali ja ammattietiikka ovat niitä taustatekijöitä, jotka muodostavat kokonaan *toisella tasolla operoivan selitysmallin* taloudelliselle toimeliaisuu-delle. Weberin ja hänen ajattelutapansa omaksuneiden yhteiskuntateoreetikoiden mukaan kyse ei ole näin ollen vain puhtaasti toiminnan ulkoisista muodoista, vaan

---

<sup>442</sup> Weber 1966 (1922), Talcott Parsonsin esipuhe teokseen "The Sociology of Religion", alkuperäisteoksesta 'Religionssoziologie - from Wirtschaft und Gesellschaft', translated by Ephraim Fischhoff, introduction by Talcott Parsons. S:t xix-lxvii.

<sup>443</sup> 'From Max Weber: Essays in Sociology' ed. by H.H. Gerth and C. Wright Mills 1991. Johdannon III. Osassa 'Intellectual Orientations' alakappaleessa 5. 'Social Structures and Types of Capitalism', s:lla 65–69 kirjoittajat kuvaavat erilaisia kapitalismin lajeja Weberin määrittelemänä sekä tämän ajattelun suhdetta Hegelin ajatteluun. Weber torjuu kirjoittajien mukaan Hegelin käsitykset kansanhengestä ('national character' - 'folk spirit') ja pitää niiden sijasta tärkeänä kulttuurisiin tekijöihin liittyviä määrittelysisältöjä. Käslerin artikkeli "Max Weber" teoksessa 'Max Weber. An Introduction to His Life and Work.' Translated by Philippa Hurd 1988. Ks. s:t 95-117 Weberin kirjoituksista maailmanuskontojen talousetiikkaan liittyen otsikolla 'Die Wirtschaftsetik der Weltreligionen'. Tätä aihepiiriä Weber työstää vuosien 1911–1914 välillä. Sanderson 1990, kappale 1 "The Nature of Social Evolutionism" s:t 1-9. Albrow 1990 osa I. kappale 1.2. 'The Protestant Individual' s:t 17–22, jossa kuvataan Weberin käsityksiä protestanttisen uskon vaikutuksista yksilön elämäkäytäntöjen muokkaajana sekä kappale 1.4. 'The symmetry of science and religion' s:t 25–29, jossa käydään läpi eroja tieteil-lisen ja uskonnollisen ajattelutavan välillä.

ennen kaikkea sen *taustalla vaikuttavasta hengestä* ja psykologisesti määriteltävästä *motivaatioperustasta*, kuten edellä luvussa viisi (5) on tullut esiin. Smithin lisäksi myös Weberillä esiintyy rinnastuksia, jotka palautuvat *antiikin ajattelijoitten* yhteiskunta- ja moraalifilosofiaan. Weberin mielestä Platonin, Sokrateen ja Aristoteleen käsityksillä hyveistä on tärkeitä *yhteiskunnallisia ja sosiaalisia funktioita*. Sanotuilla entiteeteillä on weberiläisittäin tulkittuna käyttöä myös *modernissa yhteiskunnassa* ja niihin liittyviä käyttäytymis- ja ajattelutapoja soveltamalla olisi mahdollista löytää käsitys *oikeasta tavasta elää* paitsi *yksilönä*, laajemmin myös *yhteisön jäsenenä*.<sup>444</sup>

Juuri tätä viimeksi mainittua mallia edustaa Weberin käsitys niistä *uskonnollis-praktisista elämänkäytännöistä*, joilla on ollut keskeinen funktio taloudellisen toimeliaisuuden syntymiseen ja kehittymiseen kalvinistista uskonnollisuutta edustavissa länsimaissa. Smithiläinen *ettinen utilitarismi* ammentaa näistä samoista lähteistä eli siitä perusajatuksesta, että taloudellinen toiminta ei ole vain yksilölliseen hyötyyn tähtäävää ja omaneduntavoittelun motivaatiosta lähtevää päämäärä-orientoitunutta toimintaa, vaan mitä suurimmassa määrin *moraalista toimintaa*, jonka tavoitteena on paitsi oma yksilöllinen hyvä, myös *lähimmäisten ja koko yhteisön hyvä*.<sup>445</sup> Toisin kuin nykyisin suppeasti ja yksipuolisesti tulkittu utilitarismi, smithiläinen utilitarismi määrittelee hyödyn käsitteen tavalla, joka on puhtaasti *taloudellisesti käsitettyä hyötyä laajempi*. Smith määritteli taloudellisesti orientoituneen hyödyllisyyden suhteessa paitsi a) *ulkonaisiin asioihin ja tavoitteisiin*, myös suhteessa b) *toisiin ihmisiin ja ympäröivään yhteisöön*. Weberin ajatte-

<sup>444</sup> 'From Max Weber: Essays in Sociology' ed. by H.H. Gerth and C. Wright Mills 1991. Weberin ajattelun suhteesta Platonin, Sokrateen ja Aristoteleen filosofiaan mt. s:t 141-3, joista oli opittavissa käsitteiden kauneus, hyvyys, sielu, rohkeus yms. merkitys. Ja niiden kautta löytyvä käsitys oikeasta tavasta elää myös yhteisön jäsenenä. "And this, in turn, seemed to open the way for knowing and for teaching how to act rightly in life and, above all, how to act as a citizen of the state.." (s. 141) Weber 1966 (1922), ks. Talcott Parsonsin esipuhe teokseen "The Sociology of Religion", alkuperäisteoksesta 'Religionssoziologie - from Wirtschaft und Gesellschaft', translated by Ephraim Fischhoff, introduction by Talcott Parsons. S:t xix-lxvii. S:lla xxx-xxxi Parsons toteaa, Weberin ja Durkheimin ajattelun poikkeavan toisistaan 'structural-functional' -käsitteen suhteen. Weber ja Durkheim jakavat paitsi käsityksen uskonnollisuuden funktioista yhteiskunnallisen toiminnan taustalla, myös käsityksen yhteisöllisestä eriytymis-kehityksestä 'the process of differentiation'. Ks. myös Albrow 1990, 13–28.

<sup>445</sup> Weber 1980, 68–79. Tapani Hietaniemen mukaan talouden toiminnan ulkoisen muodon ja sisäisen hengen välillä voi weberiläisittäin tulkittuna vallita kolmenlaisia suhteita: a) muoto ja henki voivat olla toisiinsa nähden indifferenttejä, eli toisistaan riippumattomia; b) ne voivat olla myös antagonistisia eli toisiinsa nähden vastakkaisissa suhteissa. c) Kolmanneksi talouden toiminnan ulkonainen muoto ja sen sisäinen henki eli motivaatioperusta voivat olla toisiinsa nähden hedelmällisessä vuorovaikutussuhteessa eli ne voivat vahvistaa toisiaan. Ks. Tapani Hietaniemen artikkeli 'Max Weberin uskonnonsosiologisten kirjoitusten syntyhistoria' ja siitä erityisesti, mt. s:t 26–32 kappale 4. 'Weberin testamentti'. Ks. tästä lähemmin luku 5 soveltuvien osin.

lutapa vastaa tätä näkemystä, jonka mukaan ns. *asialliset* hyötysuhteet ja *inhimilliset* hyötysuhteet ovat paitsi toisiinsa liittyviä, myös toisistaan selkeästi erotettavia. Hyödykkeiden ja tarveaineiden niukkuus johtaa toisaalta asioiden tarkastelemiseen taloudellisesti mitattavissa olevan hyödyn näkökulmasta, mutta kun tarkastelu liitetään *sociologisiin ja institutionaalisiin* yhteyksiinsä, tarkastelussa korostuvat *inhimilliset ja yhteisölliset* tekijät.<sup>446</sup>

Andrew Sayerin mukaan myöskään modernissa yhteiskunnallis-taloudellisessa tilanteessa *moraalisia arvoja* ei tule pitää ainoastaan yksilöllisiä preferenssejä koskevinä entiteetteinä, vaan mitä suurimmassa määrin myös *julkista toimintaa* ja yksilöiden välisiä oikeuksia ja oikeussuhteita koskevinä. Vaikka moraalisten perustelujen monitulkintaisuuden vuoksi niiden soveltaminen ei ole suoraviivaista, tämä vaikeatulkintaisuus ei kuitenkaan saa Sayerin mielestä olla esteenä moraalisen argumentaation soveltamiselle niin *yhteiskunnallisessa* toiminnassa yleensä kuin *taloudellisessa* toiminnassa erityisesti. Sayer viittaa Jürgen Habermasin ajatukseen siitä, että kriittinen asenne todellisuuteen mahdollistaa parempien elämänolosuhteiden luomisen, myös talouden näkökulmasta tarkasteltuna. Niin Sayerin kuin Habermasin mukaan käsitteellä 'arvot' on tässä asenteessa kes-

---

<sup>446</sup> "Kansojen varallisuus" -teoksen (1933) suomentaja Toivo T. Kaila toteaa esipuheessaan 'Adam Smithin elämä' (s:t XIII-L) seuraavaa: "Oikein arvostellaksemme Smithin 'itsekkyyssoppia' on pidettävä mielessä, että hän vaati vapautta ja oikeuksia - lähimmäisilleen, ei itselleen. Tässä on suuri ero olemassa hänen ja monien nykyaikaisten maailmanparantajain välillä, jotka hekin saarnaavat ihmisoikeuksien ja vapauden puolesta - omaksi hyväkseen, ei vieraille ihmisille ja kansanluokille"(s. L). Ks. "Max Weber: The Sociology of Religion" 1966, translated by Ephraim Fischhoff, Introduction by Talcott Parsons, s:t 280-6, kronologia liitteessä II 'Appendix II. The Background and Fate of Weber's "Wirtschaft und Gesellschaft". Metodisesti Weberin pyrkimys oli luoda sosiologista tutkimusta systematisoiva metodi, jonka avulla voisi parhaalla mahdollisella tavalla kuvata yhteisössä tapahtuvia sosiaalisia ja historiallisia muutoksia. Parsons kuvaa näitä elementtejä: "It was produced in the spirit of emphasizing the functional importance of economic factors in social life, even though Weber has made his academic reputation by attacking Marxist determinism's economic reductionism and even though Weber throughout his life resisted any reification of the economic factor in social action and social change" (s. 282).

Sanottu lähestymistapa sisältyi myös Weberin toiseen pääteokseen "Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie", joka oikeastaan merkitsi Weberille itselleen vielä tärkeämpää aihepiiriä. Ks. tästä Tapani Hietaniemen artikkeli "Max Weberin uskonnonsosiologisten kirjoitusten syntyhistoria" teoksessa "Max Weber: Maailmanuskonnot ja moderni länsimainen rationaalisuus" 1989 (1920), s:t 9-39. Ks. myös Sen 2010, 124-6 Adam Smithin ajattelua koskevilta osin suhteessa oikeudenmukaisuuteen, jollaista John Rawls edustaa. Senin mielestä Smithin 'impartial spectator' ei ole sama käsite kuin 'justice of fairness'. Smithin 'Moraalituntujen teoria' -teoksessa esitetyllä moraalisuuden ajatuksella on taustanaan voimakas kantilaisuuden vaikutus. Sen näkee Kantin ja Smithin ajattelulla suurta yhtäläisyyttä - Kant tunsikin Smithin teoksen 'The Theory of Moral Sentiments' (1759) ja on ilmeistä, että Kant sai omaan ajatteluunsa vaikutteita Smithiltä.



keinen rooli eikä niitä pidä lukea 'negatiivisiin' käsitteisiin kuten aiemmin on tehty.<sup>447</sup>

---

<sup>447</sup> Sayer 2008, 172-188, ks. erityisesti kappale 8. 'Ethics Unbound For a Normative Turn in Social Theory'. Sayer edustaa Karl Popperin tavoin ns. tieteellistä realismia, oli kyse sitten poliittisesta, taloudellisesta tai kulttuurisesta tutkimuksesta. Sayer katsoo, että jos arvoille - mukaan luettuna oikeudelliset, eettiset ja ylipäättään käsitteeseen 'hyvä' liittyvät entiteetit - annetaan vain subjektiivinen, ei-rationaalinen ja emootioihin liittyvä merkityssisältö, silloin menetetään se kriittinen argumentaatio, joka juuri niiden avulla olisi mahdollista käyttää hyödyksi. Ks. Sayerin näkemyksistä edellä kappaleissa 6.1.1. ja 6.1.2. soveltuvien osien. Sayer 1992, 12-45 tiedon, toiminnan ja kommunikatiivisen vuorovaikutuksen merkityksestä todellisuuden ymmärtämisessä. Siinä yhteydessä Sayer puhuu paitsi kielestä ja sen avulla ilmaistuista merkityksistä, myös subjekti-objekti-paralleelista. Sillä Sayer tarkoittaa, etteivät sosiaalisessa todellisuudessa elävät olennot 'elä ainoastaan leivästä', mutta eivät myöskään kokonaan ideoiden ja symbolien maailmassa. Sayer 2008, 157-8, 172-188. Niin Sayerin kuin Habermasinkin mukaan käsitteellä 'arvot' on myös taloudellisten järjestelmien toiminnassa keskeinen rooli. Ks. myös Sayer 1992, 35-39. Tässä yhteydessä käsitteellä 'ymmärtäminen' (*verstehen*) on keskeinen merkitys, sillä mm. sosiaalista todellisuutta tutkivissa tieteissä tarvitaan kaksinkertaista hermeneuttista otetta.

## 7 MODERNI TALOUSAJATTELU JA SEN ARVO-FUNKTIONAALISET HAASTEET

### 7.1 Moderni talousajattelu utilitaristisen yhteiskuntamoraalin näkökulmasta

#### 7.1.1 *Moraalisesti perusteltu talousajattelu institutionalisoituneissa vuorovaikutussuhteissa*

Utilitarismin perintöön tukeutuvaa talousajattelua on perinteisesti leimannut näkemys yksilön riippumattomasta *vapaudesta* tehdä omaa elämäänsä koskevia päätöksiä, koskivat ne sitten henkilökohtaisia, sosiaalisia, oikeudellisia, taloudellisia tai mitä muita kysymyksiä tahansa. Tätä yksilönvapautta korostavaa näkemystä on perusteltu toisaalta a) *luonnonoikeudellisesti*, jolloin vapaudella on nähty olevan itseisarvoinen merkitys ja toisaalta b) *utilitaristisesti*, jolloin vapaudella nähdään olevan vain välinearvoinen merkitys. Jälkimmäinen eli utilitaristinen vapauskäsitteistö perustuu taustaoletukseen siitä, että lähtökohtaisesti yksilön tulisi ruumiineen, oikeuksineen ja päämäärineen toimia tavalla, jossa jokaisella on oikeus päättää omista asioistaan vapaasti niin kauan kuin muita ei vahingoiteta.

Kautta historian ovat erityisesti taloudellista liberalismia edustavat ajattelijat joutuneet kuitenkin *poikkeamaan* korostunutta yksilönvapautta edustavista säännöistä asioissa, joissa vapaan sopimisen on katsottu johtavan vakavaan ristiriitaan yleisen edun kanssa. Yksilön moraalis-eettistä vapautta korostavassa ajattelussa onkin välttämätöntä erottaa toisistaan erilaiset vapauden käsitteelliset tasot eli yksilön vapaus, yhteiskunnallisen tason vapaus sekä valtiollisen tason vapaus. A) *Yksilöiden* tasolla vapaus merkitsee vapautta arkielämän käytäntöön liittyvissä tilanteissa, joten vapaus on tällöin käsitteellisesti osa sosiaalista toimintaa. B) *Yhteiskunnallisen* tason vapaus ilmenee yhteiskunnan eri toimintasektoreiden välisissä vuorovaikutussuhteissa. Tällä tasolla vapauden määritelmään joudutaan sisällyttämään sellaisia käsitteitä kuin *yhteistoiminnan*, *sosio-kulttuurin* sekä *normatiivisten* ja *arvofunktionaalisten* rakennetasojen edustamat määreet. Yhteiskunnallisen tason vapaus merkitsee yksilön kannalta sitä, että yksilöntason vapauden puitteissa joudutaan ottamaan huomioon myös sellaiset *normit* ja *arvot*,

jotka sosiaalistavat yksilön vallitsevaan yhteiskuntaan ja sosiokulttuuriseen todellisuuteen.<sup>448</sup>

C) Yhteiskunnan virallisen eli *valtiollisen tason* vapaus merkitsee määritelmää, jossa yksilöntason vapaus määritellään yhteiskunnan virallisten toimintafunktioiden eli *instituutioiden* kontekstissa. Valtio yhteiskunnan virallisena toimijana läpäisee niin yksilölliset kuin yhteiskunnallisetkin rakennetasot. Tämä merkitsee yksilönvapauksien ja yhteiskunnallisen tason vapauksien näkökulmasta, että valtio lainsäädäntönsä sekä hallintokoneistonsa avulla tapahtuvan oikeudellisen sääntelyn kautta heijastaa vaikutuksensa kaikkiin näihin muihin vapauden tasoihin. Konkreettisimmillaan tämä valtion toiminta yhteiskunnallisten ja yksilöllisten elämäalueiden säätelijänä tapahtuu *oikeusjärjestelmän* kautta.<sup>449</sup>

*Talouden* toimintaan liittyen nämä erilaiset vapauskäsitteistön tasot ovat painottuneet historian eri vaiheissa sen mukaan, millaiset talousteoreettiset ajattelutavat ovat olleet vallitsevassa asemassa yhteiskunnassa. *Klassisen talousteorian* edustajat olivat keskittyneet tarkastelemaan taloutta yhteiskunnan kokonaistoiminnan

<sup>448</sup> Luthans & Hodgettes 1972, ks. kappale 1. 'A Historical Perspective' s:t 2-22. Boulding 1953, kappale 5. 'Ethics and the Theory of Organisation' s:t 66-86. Sosiaalisessa kentässä eettisillä käsitteillä kuten 'vapaus' (freedom) ja 'sosiaalinen oikeudenmukaisuus' (social justice) on enemmän tunne- kuin järkiperäinen sisältö. Institutionaalisissa rakenteissa näille termeille on mahdollista kuitenkin löytää myös järjellä vastaanotettavaa sisältöä. Boulding katsoo, että erityisesti käsite 'freedom' on tärkeä - varsinkin siitä näkökulmasta, kun sitä tarkastellaan Bouldingin sanoin: '*from what* the freedom is desired'. 'Thus freedom means "not having obstacles" to the exercise of power. The concept of power and its distribution is, therefore, much less likely to be confusing, and freedom, as we have seen, may most satisfactorily be defined as the wide distribution of power'. Myös sanalle 'oikeudenmukaisuus' (justice) tulisi löytää yhdenmukainen, älyllisesti ymmärrettävissä oleva merkityssisältö. Boulding toteaa: 'The study of justice, therefore, is the study of discontent, and especially of particular discontents. Discontents are "justified" if they can become part of total apparatus (organisation) for adjusting - that is - correcting - them' (s. 83). Ks. myös Sen 1997, 195-209; Sen 2010, 18-19, 299-309.

<sup>449</sup> Martinelli & Smelser 1990, 28-35, artikkeli "Economic sociology: Historical Threads and Analytic Issues" teoksessa 'Economy and Sociology', s:t 1-49. Ks. Halevy 1972, 508-514, klassista utilitarismia edustavan ajattelun merkityksestä myöhemmälle talousteoreettiselle keskustelulle; Halevy toteaa benthamilaiseen utilitarismiin perustuvan filosofian, johon sisältyi enemmän valtiollista ja hallinnollista ohjailua, muuttuneen sisällöltään 'smithiläiseksi' utilitarismiksi. Se puolestaan sisälsi enemmän taloudellisen toiminnan vapautta painottavia elementtejä. Halevyn sanoin: "Adam Smith, much more than Bentham, the Utilitarians did not now include in their doctrine the principle of the artificial identification of interests, that is, the governmental or administrative idea; the idea of free-trade and of the spontaneous identification of interests summed up the social conceptions of these new doctrinaires, who were hostile to any kind of regulation and law'.." Sen 2010, 366-371 ja Sen 2001, 99-119 vapauksista ja seurauksista. Senin näkemyksen mukaan oikeusperusteisen etiikan voitkokulku on johtanut oikeuksien tulkitsemiseen pelkästään deontologisin termein eli oikeuksia on pidetty lähinnä rajoitteina. Monimutkaisten riippuvuus- ja vuorovaikutussuhteiden tulkitsemiseen malli on liian yksioikoinen. Senin mielestä myös konsekventialistisen etiikan mukainen lähestymistapa olisi toivottavampi vaihtoehto, ainakin lisänä.

tasolla, jolloin talouden toiminnan nähtiin olevan monentasoisessa vuorovaikutussuhteessa ympäröivän yhteiskunnan kanssa. *Neo-klassisen* talousajattelun nousun myötä kiinnostus alkoi kuitenkin kohdistua lähinnä mikrotaloudellisiin kysymyksiin, jonka seurauksena etupäässä liiketaloudelliseen toimintaan liittyvät tuotannolliset ja taloudellista kasvua koskevat painotukset alkoivat olla etusijalla. Neo-klassinen talousajattelu piti sisällään voimakkaan yksilötason vapauskäsitteistön puolustamisen, kunnes 1930 -luvun laman vaikutuksia pohtinut John Maynard Keynes (1883-1946) toi esiin uuden näkökulman koskien *yksilönvapauksien ja yhteiskunnallisen* tason vapauksien välistä suhdetta. Keynesin mukaan valtion tuli *lainsäädäntönsä* sekä *hallintokoneistonsa* kautta pyrkiä säätelemään taloudellista päätöksentekoa tavalla, joka mahdollistaisi tarvittavat talouspoliittiset keinot sekä laman seurauksista selviämiseen että vastaavanlaisten kehityskulkujen ehkäisemiseen ennakolta. Keynesin näkemyksen mukaan poliittisella päätöksentekokoneistolla oli tärkeä rooli näiden tehtävien täyttämässä, toisin sanoen talouspolitiikan säätelijänä ja ohjailijana. Keynesin mukaan *valtion* tuli oikeudellisen sääntelyn kautta ulottaa vaikutuksensa kaikkiin eri vapauden tasoihin, jotta yhteiskunnallisella tasolla kehityssuunta voisi pysyä *vakaana* ja talouden toimintaedellytykset säilyä myös *tulevaisuuteen nähden* kestäväällä pohjalla. Talouspoliittisin keinoin tuli pyrkiä ohjailemaan kokonaiskysyntää tavalla, joka merkitsi *laissez-faire* -ajattelun hylkäämistä ja markkinatalouden epävakauden hallitsemista suhdannepoliittisin toimin. Verotuksella Keynes näki olevan tärkeän roolin kokonaiskysynnän ja kokonaisinvestointien tason pitämiseksi riittävän korkealla. Tavoitteena mahdollisimman korkea bruttoveroaste, jonka avulla julkiset investoinnit ja kulu- tus voidaan pitää riittävän stabiileina ja korkeina laskusuhdanteiden välttämiseksi.<sup>450</sup>

---

<sup>450</sup> David I. Meiselman artikkeli "Discussion" s:t 294-302 teoksessa 'Capitalism and Freedom. Proceedings of a Conference in honour of Milton Friedman', ed. by Richard T. Selden 1975. Kirjoittaja luotaa Friedmanin suhdetta Keynesin ajatteluun katsoen, että Friedman oli näkemysissään menestyksellisempi. *Laissez-faire* ajattelun mukaan markkinoiden aggregaattikäyttäytymiseen ei tarvitse puuttua julkisen vallan toimesta, koska vapaat markkinat pystyvät itseisarvoisesti varmistamaan parhaimman mahdollisen tuleman. Vrt. Hayek 1992, 105-106: Hayek käy läpi Carl Mengerin (1840-1921) näkemyksiä, jotka viittaavat Keynesin 'General Theory' -teoksen suuntaan: jo ennen Keynesiä oli yrityksiä siirtää huomiota mikrotalouden ongelmista makrotalouteen ja esiintyi myös yhä kasvavia vaateita taloudellisten prosessien valvontaan: "It was largely a growing demand for greater deliberate control of the economic process (which required more knowledge of the specific effects to be expected from particular measures) that led to the endeavour to use the obtainable statistical information as the foundation of such predictions". (s. 105) Ks. myös Alberto Martinelli & Neil J. Smelser, artikkeli teoksessa "Economy and Society" 1990, s:t 1-49. '*Laissez-faire*' ajattelusta tekijät toteavat: "*Laissez-faire*, it is now recognized, did not mean *no* government in a way that would guarantee freedom of choice of economic agents and would maximize the freedom of mobility of resources, especially labour". (s. 33) Wikström 1985, 10–11 verotuksen käytön rationalisoinnista: Keynes on liitettävissä Adam Smithistä lähtevään talousteorian traditioon, jossa ns. objek-

Keynesin oppi-isänä on yleisesti pidetty Alfred Marshallia (1842–1924), joka ensimmäisenä toi *makrotaloudellisen* eli yhteiskunnan kokonaistoimintaa karakterisoivan näkökulman taloustieteelliseen ajatteluun. Keynesiä puolestaan voidaan pitää *modernin taloustieteen* yhtenä tärkeimmistä edustajista, joka antoi nimensä kokonaiselle talusteoreettiselle suuntaukselle. Keynesin pääansio taloustieteen alalla oli nimenomaan hänen *kritiikkinsä* klassista, utilitarismin perintöön tukeutuvaa talusteoriaa kohtaan, joka heijasti vaikutuksensa koko yhteiskunnalliseen päätöksentekojärjestelmään. Pääteoksissaan ”*General Theory of Employment, Interest & Money*” (1936), ”*The end of laissez-faire*” (1926) ja ”*A Treatise of Money*” (1930) Keynes on esitellyt niitä teoreettisia mallejaan, joihin hänen ajattelunsa nojaa. Teoksensa ”*General Theory of Employment, Interest & Money*” (1936) esipuheessa, Chapter 1. The General Theory, s:lla 1 Keynes määrittelee itse teoriansa pääpiirteet:

”The object of such a title is to contrast the character of my arguments and conclusions with those of the classical theory of the subject, upon which I was brought up and which dominates the economic thought, both practical and theoretical, of the governing and academic classes of this generation, as it has for a hundred years past. I shall argue, that the postulates of the classical theory are applicable to a special case only and not to the general case, the situation which it assumes being a limiting point of the possible positions of equilibrium”<sup>451</sup>

---

tiivisellä arvo-opilla on keskeinen merkitys. Verotusta on mahdollista rationalisoida vain siinä määrin kuin kyse puhtaasti taloudellisten arvojen tuotannosta objektiivisen arvo-opin mieles-

<sup>451</sup> Richard T. Seldenin johdatus ”Introduction” s:t 1-20, teokseen ‘Capitalism and Freedom. Problems and Prospects. Proceedings of a conference in honor of Milton Friedman’ 1975. Kirjoittaja tarkastelee ns. Chicagon koulun ajattelua, jonka yhdeksi johtohahmoksi Milton Friedman on luettu. Selden nimeää Chicagon koulun perustajiksi Frank H. Knightin ja Henry C. Simmonsin, joiden oppilas Milton Friedman oli. Georg Stigler oli niin ikään näiden oppilas, joka jakoi Chicagon koulussa opitut asiat empiirisiin ja ei-empiirisiin opintoihin, muilla yhteisillä nimittäjillä koulun ajattelutapaa on vaikeaa määritellä. Selden kuitenkin nimeää Chicagon koulun ajattelulle olleen tunnusomaista yhden yhdistävän piirteen eli heidän luomansa ns. raha-teorian, ’*price theory*’ (i.e. neoclassical partial equilibrium analysis of households and firms). Chicagoans, of course, have no monopoly on the use of price theory, nor do they shun other types of theory”. Wikström 1994, 78–83 Keynesin näkemyksistä taloudellisen kasvun tukemista koskevista toimenpiteistä ja Keynesin kritiikistä klassista talusteoriaa kohtaan. Klassisen teorian kannattajat eivät olleet kiinnostuneita resurssien käytön vaihtelujen vaikutuksista eikä kansantulon kokonaisuudesta, ainoastaan sen jakamisesta. Keynesin oma kiinnostus kohdistui talouden ’dynamiikkaa’ koskeviin käsityksiin, vastakohtana ’staattisille’ käsityksille. Ks. Milton Friedmanin esipuhe teokseensa ”Price Theory” (1962) s:t ix-x otsikolla ’Preface to Price Theory: A Provisional Text’. Ks. myös ’Introduction’ s:t 1-11. Siinä Friedman kuvaa neljää taloudellisen toiminnan sektoria: 1) ’*household sector*’; 2) ’*government sector*’; 3) ’*nonprofit sector*’; 4) ’*market sector*’ - niistä ensimmäinen eli kotitaloussektori on tärkein aineellisten resurssien kuluttaja.

Keynesin näkemyksen mukaan puhtaasti *utilitaristiseen voitontavoitteluun* keskittyvä talous ja teollinen toiminta olivat *joustamattomia*, mikä tuli esiin katastrofisella tavalla juuri 1930-luvun lamavuosina. Monopoleihin ja oligopoleihin keskittynyt talousjärjestelmä ei kyennyt sopeutumaan tilanteeseen hinnanalennuksilla tai vastaavilla keinoilla peläten tuottavuuden ja voittojen menettämistä. Keynes katsoi tällaisessa tilanteessa välttämättömäksi puuttua tilanteeseen *yhteiskunnallisin* ja *valtion* toimenpitein: talouspoliittisin keinoin tuli määrätä palkkoja alennettaviksi sekä ohjailla investointeja sekä tavaroiden kysyntää. Keynes piti valtion tehokkaita toimenpiteitä stabiliteetin sekä pitkän aikavälin *talous- ja yhteiskuntakehityksen* näkökulmasta välttämättöminä, erityisesti verotusta, jonka avulla on mahdollista kohottaa julkisen sektorin kulutusta ja investointeja. Kokonaistulojen käyttöaste tuli pitää riittävän korkeana ja sillä tavoin turvata taloudellisen kasvun ja tuotannollisen toimeliaisuuden jatkuminen.<sup>452</sup>

Perinteisillä klassisen taloustieteen opeilla ei ole kyetty selittämään enempää maailmanlaajuiset mittasuhteet saanutta 1930-luvun lamakautta kuin nykyisiä matalasuhdanteitakaan. Vaikka keynesiläisyys perinteisessä mielessä on liitetty täystyöllisyyden edellytyksiä, kokonaiskysyntää sekä rahoitusmarkkinoiden va-

---

<sup>452</sup> Keynes "The General Theory of Employment Interest and Money" 1935, kappale 2 'The Postulates of the Classical Economics' s:t 4-22. Keynes käy läpi David Ricardon, John Stuart Millin ja Thomas Malthusin näkemyksiä, samoin Alfred Marshallin näkemyksiä. Ks. kahden viime mainitun osalta myös s:t 175–186. Interventionismi perustuu ajatukseen, että valtio voi puuttua markkinoiden toimintaan tarvittaessa. Werin 1982, 509-529. Ks. kappale 24. 'Makroproblem och den grundläggande keynesianska modellen' ja siitä erityisesti Keynesiä koskevilta osin kappale 24-4 'Den enkla keynesiska grundmodellen'. Keynes ajoi ensisijassa finanssi-poliittisia keinoja suhdannevaihteluiden tasaamiseksi, kun myöhemmät ekonomistit kannattivat korpoltiikan kautta tapahtuvaa sääntelyä. Niistä lähemmin kappaleissa 28 ja 29 (s:t 582–610) Ks. utilitarianismin kritiikistä myös Sen 1997, 15-18: Sen viittaa Benthamin ajatteluun, jonka ovat omaksuneet mm. Marshall ja Pigou - nämä ovat määritelleet utilitarismin tavalla, jossa Senin sanoin: "...in which the sum of the individual utilities is taken as the measure of social welfare, and alternative social states are ordered in terms of the value of the sum of individual utilities". Senin mukaan utilitaristinen ajattelutapa on hyvin kaukana tasa-arvoisesta lähestymistavasta. "It is, therefore, odd that virtually all attempts at measuring inequality from a welfare point of view, or exercises in deriving optimal distributional rules, have concentrated on the utilitarian approach". Ks. myös Streeck 1992, 210-211 ja Wikström 1985, 9-11. Ks. vielä Keynesin näkemyksistä 1944 luotuun Bretton Woods-järjestelmään (valuuttojen kiinteisiin vaihtokursseihin perustuva), jossa osallistujamaiden vaihtokurssin perustana oli dollari yhden prosentin vaihteluvälillä suuntaan tai toiseen. Keynes näki maailmankaupan epätasapainon voivan johtaa toisaalta suurten ylijäämien (kuten USA) ja toisaalta pahasti alijäämäisten kansantalouksien syntymiseen, jossa pienikin kriisi voisi levitä uudeksi kansainväliseksi katastrofiksi. Keynes ehdotti sen ehkäisemiseksi kansainvälisen rahaliiton (ICU) perustamista a) kaupan epäsuhtien poistamiseksi ja b) 1929 romahduksen estämiseksi. Ks. tästä luku 3 "Maailmantalouden tiekartta" s:t 74–106 teoksessa Yanis Varoufakis: 'Maailmantalouden Minotauros' 2014, suom. Hannu Laurila & työryhmä. Ks. vielä Laurila "Intertemporal neutrality of taxation with special reference to social security" s:t 2-4, 16-17. Tampere Economic Working Papers 4/1994.

kauttamista koskeviin kysymyksiin, on hänen ajattelumalleillaan alkanut olla *uudenlaista painoarvoa* myös nykyisessä maailmassa, jossa kaivataan innovatiivisempaa makrotaloudellista ajattelua yhteiskunnallisen ja taloudellisen vakauden aikaansaamiseksi. Keynesiläinen talousteoria on muokannut klassista taloustiedettä *yhteisöllisempään* suuntaan. Keynes itse katsoi klassisen talousteorian riittämättömäksi juuri suhdanteista ilmenevien nousu- ja laskuvaiheiden selittäjänä; muun muassa lamavaiheessa juuri työttömyys ja talouden epäjärjestys ovat suurimmillaan. Keynesin katsomuksen mukaan kapitalistinen järjestelmä ei voi toimia automaattisesti työllisyyden ja taloudellisen vakauden säilyttäjänä, vaan siihen tarvitaan myös *laillista ja poliittista* ohjausta. Keynesiläisen taloudellisen ajattelun keskiöön voi katsoa sisältyvän ajatuksen interventionistisesta yhteiskuntapolitiikasta, jossa yhteiskunnallisen tason vapauskäsitteistö on etusijalla ja, jonka mukaan hallituksen ja valtiovallan ylipäätään tulee kontrolloida taloudellisen toimintafunktion asemaa ja tehtäviä tavoitteiden saavuttamiseksi. Tämä valtiovalan puuttuminen markkinoiden toimintaan tapahtuu *tukien ja lainsäädännön* avulla, jolloin yhteiskunnan kokonaishyvintointi tulee mahdollisimman tehokkaasti huomioiduksi. Keynesin pääteosta ”*The General Theory of Employment, Interest and Money*” onkin verrattu taloustieteen historiassa merkitykseltään Adam Smithin teokseen ”*The Wealth of Nations*”. 2000-luvun näkökulmasta tarkasteltuna John Quiggin toteaa teoksessaan ”*Zombitalous*” s:lla 305, että ”tulevaisuuteen suuntautuvan talouspolitiikan tulee perustua yhdistelmään, jossa valtio yhtäläillä auttaa yksilöitä ja perheitä selviämään riskeistä ja toisaalta toteuttaa aktiivista finanssi- ja talouspolitiikkaa kokonaistalouden vakauttamiseksi. Näiden kahden politiikkalohkon pitää toimia käsi kädessä.”<sup>453</sup>

453 Keynes "The General Theory of Employment Interest and Money" 1935, kappale 2 "The Postulates of the Classical Economics" s:t. 175-186. Keynes käy läpi Thomas Malthusin näemyksiä, samoin Alfred Marshallin, lähinnä koskien näiden käsityksiä palkkapolitiikan merkityksestä sijoitus- ja säästötoimille. Keynes toteaa: "Unlike the neo-classical school, who believe that saving and investment can be actually unequal, the classical school proper has accepted the view that they are equal. Marshall, for example, surely believed that aggregate saving and aggregate investment are necessarily equal. But this is the point at which definite error creeps into the classical theory.." (s. 177-8) Keynes ilmaisee oman kantansa s:lla 183: "Saving and Investment are the determinates of the system, not the determinants". Werin 1982, ks. DEL VI. 'Konjunkturer, samhällsekonomska balans och stabiliseringspolitik' ja siitä erityisesti alakappale 24 'Makroproblem och den grundläggande keynesianska modellen' s:t 509-530. Sanotusta kappaleesta ks. erityisesti alajakso 24-5 otsikolla 'Stabiliseringspolitik på basis av den enkla keynesiska modellen' s:t 525-8. Keynesin pyrkimys oli harjoittaa politiikkaa, jonka avulla oli mahdollista hillitä 1930-luvulla syntyneen laman seurauksena räjähdyksmäisesti kasvanutta työttömyyttä. Keynesin keino siihen oli Werinin mukaan yksinkertainen: "När arbetslösheten vid konjunkturedgång ökar, skall åtgärder vidtas som ökar totalefterfrågan (dvs. förskjutet efterfrågekurvor utåt). Man talar om expansiv eller stimulerande politik, vilken kan bestå antingen av finanspolitik eller kreditpolitik. Expansiv finanspolitik innebär att staten tillfälligt ökar de offentliga utgifterna (för transfereringar eller offentlig verksamhet), eller tillfälligt sänker skatterna, vilket leder till större disponibla inkomster för hushållen

Kritiikki klassista talousteoriaa kohtaan on perustunut paljolti siihen, että talouden toimintaa on pidetty *liian omalakisena* eikä ole kyetty näkemään sen olevan välttämättömässä *vuorovaikutussuhteessa* yhteiskunnan muiden osa-alueiden ja instituutioiden kanssa. Neo-klassisen talousajattelun nousun myötä tällaiset näkökohdat ovat saaneet yhä enemmän sijaa ja on alettu tutkia, millaisia *seurausvaikutuksia* puhtaasti taloudellisilla toimintakäytännöillä on *yhteiskuntien kokonaistoiminnan* ja *hyvinvoinnin* kannalta. *Keynesiläisillä* ajattelumalleilla on ollut *uudenlaista kysyntää* modernissa läntisessä maailmassa, joka on läpikäynyt pitkään jatkuneita ja usein toistuneita taloudellisia matalasuhdanteita. On katsottu, että makrotaloustieteessä olisi jo aika siirtyä eteenpäin ja nostaa joitakin Keynesin esilläpitämiä näkemyksiä uudelleen valokeilaan. Näkemyksen esittäjien mukaan uuskeynesiläiset teoreettiset ajattelumallit tarjoavat aiempaa edistyneemmän ja realistisemmän kehikon arvioida suhdannevaihteluiden keskeisiä kysymyksiä. Jo perinteiseen keynesiläiseen talousajatteluun oli sisältynyt elementtejä, joita voidaan pitää yhteiskunta- ja talousetiikan kannalta merkittävinä. Keynesin talousajattelussa korostuu kolme tämänsuuntaista elementtiä: 1) näkemys taloudellisen toiminnan ja hyve-etiikan välisestä vuorovaikutteisesta suhteesta, 2) oikeudellisen säätelyn välttämättömyydestä taloudellisen toiminnan säätelijänä sekä 3) liiketaloudelliseen toimintaan sisältyvät velvoitteet ja vaatimukset yhteiskunnallisen kokonaistoiminnan ja kaikkien yhteisen hyvän näkökulmasta.<sup>454</sup>

---

och därmed större privat efterfrågan." Ks. myös alakappale 24-4 s:t 517-524 'Den enkla keynesianska grundmodellen', josta ilmenee, että Keynes ajoi ensisijassa finanssipoliittisia keinoja suhdannevaihteluiden tasaamiseksi, kun häntä myöhemmät ekonomistit kannattivat korpolaatiikan kautta tapahtuvaa sääntelyä. Niistä lähemmin kappaleissa 28 ja 29 s:lla 582-610.

Ks. John Quiggin: *Zombitalous* 2014, suom. Hannu Laurila et. al. luku 6. 'Elvyttävä budjettikuri' ja siitä erityisesti kappaleet '1930-luvun lama' sekä 'Keynesiläisyyden kukoistus' s:t 274-9. S:lla 305 Quiggin toteaa, että "yhteiskunnallisen riskienhallinnan on toimittava keynesiläisen automaattisen vakauttajan tapaan, ja finanssipoliitiikan on toimittava niiden ehdoilla, joita lama kaikkein karvaimmin kohtelee."

<sup>454</sup> Keynes 1935, 52-65, 175-185, kritiikkiä klassista talousteoriaa kohtaan. Quiggin 2014 luku 3 'Dynaamis-stokastisen yleisen tasapainon' malli s:t 108-113. DSGE-mallien pyrkimyksenä esittää kattava kuva taloudesta kokonaisuutena; perustuvat talousteorian käyttäytymismalleihin, kaikki talouden sektorit (kotitaloudet, yritykset, julkinen) mukaan lukien. Malleihin luodaan stokastisia shokkeja talouden suhdannevaihteluiden kuvaamiseksi. Viimeaikaisiin malleihin liitetty kuva rahoitusmarkkinoiden epätäydellisyyksistä, ja kuvattu mm. korkojen aikarakenteen käyttäytymistä talouden rakenteissa. Ks. myös Laurila, Hannu 'Neo-Keynesian Macroeconomics of Inter-national Factor Allocation', Tampere Economic Working Papers Net Series: 69/2008 s:t 1 ja 15-16. Neo-keynesiläisen ajattelutavan mukaan globaalin talouden tasolla vapaan muuttoliikkeen vallitessa markkinamekanismi tukee vakaata kehitystä ja alueellista tasapainoa, sillä markkinat pyrkivät tasaamaan valtioiden välisiä eroja markkinaolosuhteissa. Laurilan mukaan neo-keynesiläisellä mallilla ei ole todellisia vaikutuksia pitkällä aikavälillä tuotantoon ja reaali-palkkoihin eikä siten myöskään muuttoliikkeeseen: "The final amounts of migration depend on the relative shares of intra- and inter-national adjustment". Saatavilla: <http://urn.fi/urn:isbn:978-951-44-7526-9>.



7.1.2 *Itävaltalainen koulukunta ja F.A. von Hayek moraalisen talousajattelun edelläkävijöinä*

Keynesiläisiin talousnäkemyskäsityksiin liittyen useissa tämän päivän keskusteluteemoissa on tuotu jälleen esiin sellaisia termejä kuin 'miten talous tukee hyvää elämää' ja millaisilla keinoilla yhteiskunnallista vakautta olisi mahdollista turvata. Joissakin puheenvuoroissa Keynesiä on alettu pitää jopa Adam Smithin kaltaisena moraalifilosofina. On katsottu, että molempien taloustieteilijöiden pohdintojen keskiössä ovat olleet 'hyvän elämän edellytyksiin' liittyvät kysymykset, josta näkökulmasta taloudellisella toimintafunktiolla on yhteisöllisen elämän kokonaisuuden kannalta vain 'välineellinen arvo'.<sup>455</sup>

Sen lisäksi, että Keynesin makrotaloudellisia ja interventionistisia taloudellisen toiminnan malleja luotaava ajattelu on alkanut saada uutta relevanssia modernissa taloustieteellisessä keskustelussa, ovat myös *filosofiseen argumentaatioon* nojautuvat kysymyksenasettelut saaneet vastaavasti yhä enemmän jalansijaa. Sitä voitaneen pitää erityisesti Nobel-palkitun taloustieteilijän, Wienissä vuonna 1899 syntyneen Friedrich August von Hayekin (1899-1992) ansiona. Hayekin ja hänen taustallaan vaikuttaneen ns. itävaltalaisen koulukunnan ajattelutapojen myötä ovat moraalisiin arvoihin sekä normatiivisiin arvoväittämiin perustuvat yhteiskuntafilosofiset katsomukset nousseet yhä vahvempaan asemaan. Hayek julkaisi vuonna 1973 hänen pääteoksekseen katsottavan ”*Law, Legislation and Liberty*” –teoksen, jonka *moraalifilosofiset* ja *arvoperusteiset* näkemykset ovatkin alkaneet vähitellen saada myös poliittis-ideologisesti perusteltuja sisältöjä, ja Hayekin onkin kat-

---

Gordon, Robert J. artikkeli 'What Is New-Keynesian Economics?', *Journal of Economic Literature* 28, no. 3, 1990, s. 1115–1171. Uuskeynesiläinen ajattelutapa korostaa näkemystä, että tosielämässä hinnat ja erityisesti palkat eivät jousta nopeasti alaspäin palauttaen tasapainoa. Nimenomaan palkkojen ja hintojen joustamattomuuden syyt ovat olleet keskeisin syy niihin ristiriitaisiin näkemyskäsityksiin, jotka ovat tehneet suhdannetaantumista ja niiden syntymekanismista akateemisen miinakentän, jolle yhä harvemmat ekonomistit uskaltavat.

John Oliver Wilsonin artikkeli "Human Values and Economic Behavior: A Model of Moral Economy" s:t 211-233 teoksessa: 'Socio-Economics. Toward a New Synthesis' ed. by Amitai Etzioni and Paul R. Lawrence 1991. Ks. myös mt. Amitai Etzionon artikkeli "Socio-Economics: The Next Steps" s:t 347-353: Etzioni luetlee viisi erilaista näkökulmaa, jotka tulevaisuuden taloustieteen tulisi ottaa huomioon. Ks. tarkemmin jäljempänä kappale 7.3.2. Ks. Werin 1982, 525-7 Keynesiin liittyen. Ks. vielä Wikström 1994, 83, joka toteaa reaali-palkkojen ja työllisyyden (=kansantulon) muutosten olevan Keynesin mukaan kääntäen verrannollisia. Työllisyyden lisääntyminen painaa palkkoja alas - väheneminen puolestaan nostaa niitä ylöspäin. Työllisyyden taso määrittäyty muulla tavoin kuin reaali-palkkoja nostamalla tai laske-

<sup>455</sup> Mäkelä Pekka, artikkeli ”Tarvitaanko Keynesiä taas kapitalismin pelastajaksi”, *Filosofinen aikakauslehti niin & näin* 2/14, s:t 140–141.

sottu, erityisesti sosialismin romahduksen jälkeen, kyyneen *ennakoimaan tulevaa* kehitystä.<sup>456</sup>

Hayekin *historianäkemys* on pitkälti samanlainen kuin Jürgen Habermasin eli evolutionistinen: sen mukaan ihmisen ja luonnon, kulttuurin ja historian erilaiset kehitysvaiheet ovat vähitellen irtaantuneet ja etäänntyneet toisistaan. Elämänpiirit ovat erkaantuneet tavallaan dualistisesti siten, että henki ja materia, rationaalinen ja ei-rationaalinen todellisuus ovat etäänntyneet historiallisen ja kulttuurisen kehityksen myötä toisistaan. Tällaisen *dualistisen kehitysnäkemyksen* suhteen Hayek on kuitenkin *varauksellinen*, sillä vaikka hän myöntääkin evolutionistisen kehityksen tosiasiallisuuden, hän ei halua jäädä sellaisen ajattelutavan vangiksi. Hayek katsoo, että tämän dualistisen näköalan ohella on olemassa *kolmas taso*, joka ylittää henkis-luonto –dualismiin perustuvan jaon. Tämä kolmas taso koostuu siitä näkemyksestä, että kaikkea inhimillistä toimintaa ohjaavat ideat, teoriat ja erilaiset organisoidut järjestelmät, jotka ovat ihmismielen ja järjen tuotteita. Sitä vastoin tämä perimmäinen lähtökohta eli *inhimillinen mieli ja järjen toiminta* eivät ole kenenkään ihmisen tai organisaation suunnittelemlia, vaan se on syntynyt *omalakisesti*. Myös muut inhimilliset käytännöt, jotka ovat mielen ja järjen toiminnan välttämättömiä ennakoedellytyksiä, ovat olemassa itsestään. Kaikki inhimilliset *ajattelu- ja toimintatavat*, samoin kuin hänen *moraaliset ja normatiivista* asennoitumista edellyttävät toimintakäytännöt ovat olemassa ilman että ne olisivat kenenkään inhimillisen tason suunnittelemlia.<sup>457</sup>

<sup>456</sup> The Collected Works of F. A. Hayek. Volume IV. 'The Fortunes of Liberalism. Essays on Austrian Economics and the Ideal of Freedom', ed. by Peter G. Klein. Ks. s:t 42–53 kappale otsikolla 'The Austrian School of Economics', jossa selostus ns. itävaltalaisen koulukunnan perustamiseen johtaneesta kehityksestä v:sta 1870 alkaen. W.S. Jevons, Carl Menger ja León Walras loivat käsitteen 'marginal(ist) revolution' jonka yhteydessä määriteltiin sekä 'objektiiviset' että 'subjektiiviset' arvo-teoriat. Carl Mengeriä pidetään varsinaisesti koulukunnan perustajana, kuten jäljempänä tullaan toteamaan. Sen 2001, 99–108. Ks. myös Erik Lagerspetzin artikkeli: "Talouden moraalit, moraaliton talous ja F.A. Hayekin uusliberalismi" s:t 92–105 teoksessa 'Moraalitalous' toimittanut Ilkka Kauppinen 2004. Ks. erityisesti kappale 'Hayek ja utilitarismi' s:t 99–104. Ks. vielä Hayek 1982, 35–46.

<sup>457</sup> Habermas 1987, 86–87 ja Habermas 1984, 50–58. Ks. myös Habermas 1989, 119–126 kappale 'The Concept of Lifeworld and the Hermeneutic Idealism of Interpretive Sociology'. Habermas väittää, että sekularisoitumis- ja maallistumisprosessit hajoittavat legitimoidun vallan ja instituutioiden oikeutuksen perinteiset muodot sekä mahdollistavat siten perinteen sisällön vapauttamisen ja järjestämisen uudella tavalla. Toisin sanoen muodollisen rationaalisuuden periaatteen mukaisesti. Perinteiset legitimaatiomuodot syrjäytyvät erilaisten ideologioiden tieltä, ideologioiden, jotka pyrkivät esiintymään tieteen kaavussa ja jotka johtavat oikeutensa perinteisten maailmantulkintojen dogmatismia koskevasta kritiikistä. Ks. s:t 48–102 kappale 'The Uncoupling of System and Lifeworld'. Ks. myös Tuori 1988a, 71–76; Tuori 1988b, 91–93 ja Kangas 1987, 63–65. Ks. vielä Hayek 1988, moraalin ja siihen perustuvien traditioiden evoluutiosta kappaleessa 'Nine. Religion and the Guardians of Tradition' s:t 135–140. Hayek katsoo tietyillä uskonnollisilla funktioilla olleen arvojenkantajana tärkeä rooli historiassa tähän päivään asti. *'But the only religions that have survived are those which support property and*

Itävaltalaiseen koulukuntaan kuuluvat taloustieteilijät ovat saaneet voimakkaasti vaikutteita paitsi a) *antiikin moraalij- ja yhteiskuntafilosofien* ajattelusta, myös b) *kantilaisesta tieto-opista* sekä c) *skotlantilaista koulukuntaa* edustavien moraalij- ja yhteiskuntateoreetikkojen ajattelusta. Koulukunnan perustaja Carl Menger (1840-1921) nojasi ajattelussaan pitkälti Aristoteleen moraalij- ja yhteiskuntafilosofiaan ja jotkut muut pitäytyivät kantilaisessa tieto-opissa ja moraalisubjektivisissa teorioissa. Kaikkien itävaltalaista koulukuntaa edustavien talousteoreetikoiden, mutta ennen kaikkea Hayekin moraalij- ja yhteiskuntafilosofisena esikuvana ovat toimineet *skotlantilaista koulukuntaa* edustaneet valistusteoreetikot Adam Smith ja David Hume. Kaikille koulukunnan edustajille on sen lisäksi yhteistä, että heidän taloustieteellinen ajattelunsa poikkeaa valtavirrasta teoreettisesti, poliittisesti ja metodisesti. Heidän missionsa on *vastustaa* modernissa talousteoreettisessa keskustelussa vallalla olevaa *matemaattis-kalkyloivaa* ajattelutapaa, *kritisoida* taloudellisten laskentamallien ennustuskykyä sekä niiden käyttökelpoisuutta tulevaisuuteen nähden pätevinä toimintakaavioina sekä myös *vastustaa* kaikenlaista valtiojohtoisuutta ja suunnittelutaloudellista ajattelua.<sup>458</sup>

Hayekia itseään on pidetty itävaltalaisen koulukunnan nimekkäimpänä edustajana ja hän tuli kuuluisaksi vastustaessaan erityisesti 1900-luvun johtavan taloustieteilijän eli John Maynard Keynesin makrotaloudellisia ja interventionistisia taloudellisen toiminnan malleja. Vuonna 1944 julkaisemassaan pääteoksessa ”*The Road to Serfdom*” Hayek pyrki osoittamaan kommunistisen ja sosialistisen taloudellisen ajattelutavan vaarat tienä kohti totalitaarista yhteiskuntaa. Tässä suhteessa Hayek piti kommunismia lähinnä kansallissosialismiin verrattavana oppina, jollaisesta tuli sanoutua irti. 1950 -luvulta aina 1970 -luvulle Hayekin päähuomio kuitenkin alkoi kohdistua *yhteiskuntafilosofisiin* kysymyksiin ja yleisestä positivistista tieteenihannetta palvovasta suuntauksesta huolimatta hän pyrki pitämään yllä yhteiskuntafilosofista keskustelua yhteiskunnalliseen ja taloudelliseen toimintaan vaikuttavista *peruskysymyksistä*. Tämän myötä *moraalifilosofiset* kysymyk-

---

*the family*’. Hayek käy läpi erilaisia evoluutioprosesseja, kuten 'Biological and Cultural Evolution' s:t 11-17; evoluutio moraalin tasolla s:t 17-19, 'Natural Man Unsited to the Extended Order' s:t 19-21; aina mielen evoluutioon asti s:t 21-23. Yleisellä tasolla Hayek katsoo, ettei kulttuurievoluutio ole samaa kuin darwinismi s:t 23-28. Ks. myös Hayek 1982, 8-24.

Ks. vielä Erik Lagerspetzin artikkeli: ”Talouden moraalij, moraaliton talous ja F.A. Hayekin uusliberalismi” s:t 92-105 teoksessa 'Moraalitalous' 2004. Ks. erityisesti kappale 'Hayek ja utilitarismi' s:t 99-104.

<sup>458</sup> The Collected Works of F.A. Hayek. Volume 4. 'The Fortunes of Liberalism. Essays on Austrian Economics and the Idea of Freedom 1992 ed. by Peter G. Klein. Ks. kappale 'One. The Austrian School of Economics' s:t 42-60. Carl Mengerin tuotannosta ja ajattelusta ks. kappale 'Two. Carl Menger (1840-1921)' s:t 61-107. Hayek 1988, 55-60, kappaleessa 'Moral's and Reason: Some Examples' Hayek kritisoi Keynesin näkemyksiä ja tämän käsitettä 'conventional wisdom', ks. tarkemmin alaviite 11 ja 14.

senasettelut saivat uudelleen sijansa yhteiskunnallisessa keskustelussa ja erityisesti *moraalitaloudelliset* näkökohdat nousivat esille uudella tavalla moduloituina. Hayekin panosta juuri moraalitaloudellisen tutkimusalan piirissä on pidettävä merkittävänä, sillä hän on sitten Adam Smithin pitänyt enemmän kuin kukaan muu esillä *moraalisten kysymysten ja taloudellisen toiminnan* välillä vallitsevia *vuorovaikutussuhteita*.<sup>459</sup>

Erilaiset toimintakäytännöt, ajattelutavat ja toimintamallit ovat valikoituneet Hayekin mukaan ihmisten välisessä vuorovaikutuksessa eräänlaisen *evoluutiivisen prosessin* kautta – tämä evoluutioprosessi on ollut *historiallisesti etenevä ja kulttuurisesti orientoitunut*. Prosessi on edennyt tietyn järjestyneen ja rationaalisesti perustellun kaavan mukaan, ei mitenkään suunnittelemattomasti tai luonnonprosessin tavoin 'järjettömästi'. Hayek jakaa todellisuuden kolmeen eri kategoriaan eli 1) luontoon, 2) suunnittelemattomiin inhimillisiin käytäntöihin, eräänlaisiin spontaaneihin järjestyksiin, 3) sekä järjen ja tietoisuuden tuotteisiin.

*Luonto*: ihmisessä on luonnollinen ja biologinen puoli, johon kuuluvat vaistot ja vietit – nämä kaikki ovat luonnossa vallitsevan evoluutiivisen kehityksen tuotteita.

*Tavat* ja ihmisten noudattamat tiedostamattomat säännöt ovat puolestaan opittuja – ja siten kulttuurisen evoluution tuotteita. Nämä säännöt kontrolloivat ihmisten biologisia taipumuksia ja mahdollistavat tietoisuuden ja kulttuurisen kehittymisen yksilöllisellä ja yhteisöllisellä tasolla.

---

<sup>459</sup> Hayek 1988, 54-60. Kappaleessa 'Moral's and Reason: Some Examples' Hayek kritisoi Keynesin käsitettä 'conventional wisdom', jossa 'general rules' eli yleisesti hyväksynyt näkemykset syrjäyttivät moraaliset perustelut. Toiseksi Hayek kritisoi Keynesin pääajatusta 'in the long run we are dead', jolla tämä tarkoitti haluttomuutta hyväksyä tosiasiaa, että moraalilla on pitkällä tähtäimellä merkittävä rooli '*effects beyond our possible perception*' - Sosialismin kritiikistä ks. kappale 'Four. 'Our Intellectuals and Their Tradition of Reasonable Socialism' s:t 52-55 sekä 'Litany of Errors' s:t 60-64. Ks. vielä Adam Smithiin liittyen s:t 85-88 ja 146-7.

The Collected Works of F.A. Hayek. Volume 4. 'The Fortunes of Liberalism. Essays on Austrian Economics and the Idea of Freedom' 1992. Ed. by Peter G. Klein. Ks. kappale 'One. The Austrian School of Economics' s:t 96-107 talousajattelun historiaa koskien, mm. John Stuart Millin ja Adam Smithin ajatteluun nähden. S:lla 102 Hayek viittaa myös Mengerin näkemyksiin Max Weberin metodisista lähtökohdista ilmiöiden selittämisessä eli 'Verstehen' (unders-tanding), mitä Hayek pitää käyttökelpoisena edelleenkin. Sosialismia koskien ks. vielä s:t 136-143 kappaleessa 'Four. Ludwig von Mises (1881-1973)'. Wikström 1994, 31-34 käsittelee talouden normatiivista ohjaamista 1991 Nobel-palkitun taloustieteilijä R.H. Coasen ajattelun kautta: Coasen väitteen mukaan taloudellisten resurssien yksityisestä ja sisäisestä, hintajärjestelmän mukaisesta ohjaamisesta erillistä eli ulkoista ja sosiaalista ohjaamista ei voi perustella. Wikström näkee Coasen reduktionismissa kaksi heikkoutta eli pyrkimystä tarkastella normeilla ohjaamista vain 1. konkreettisen tilanteen tai 2. osapuolien etuina tai haittoina. Coasen käsitteistössä oikeudet ovat alisteisia taloudellisille arvoille, utilitaristien apparatuurissa hyvän käsitteelle. Kuten Wikström toteaa: "korostaessaan taloudellisia arvoja Coase joutuu marssimaan kansalaisten oikeuksien yli ja häivyttämään ihmisten väliset erot" (s. 35).

*Järki* puolestaan on kehittynyt edellisiä myöhemmin ja sen tehtävänä on kontrolloida, muuntaa ja valikoida sääntöjä – ja mahdollistaa siten rationaalisesti perustellut toimintatavat.

*Kieli* on osoitus muista, edellisiin nähden toisella tasolla olevista käytännöistä, sillä kieltä ei voida pitää enempää järjen tuotteena kuin minään biologisesti perusteltuna ilmentymänäkään. Kieli on se väline, jonka avulla ihminen kykenee jäsentämään, suunnittelemaan ja muokkaamaan sitä todellisuutta, jota hän järkensä ja intellektinsä avulla hahmottaa. Järjen kyky yksinään on rajoittunut käsittelemään kaikkia niitä sääntöjä, jotka geneettisen perimän ja kulttuurisen evoluution myötä ovat kehittyneet toimintaa ohjaaviksi artefakteiksi. Hayek pitää *järkeä niin rajallisenä* ja inhimillisen todellisuuden äärellisyyttä ilmentävänä elementtinä, että hänen mielestään sitä voi kutsua evoluution tuottamaksi ”epätäydelliseksi instrumentiksi”. Järki kykenee enintään auttamaan epätäydellisiä ihmisiä selviytymään epävarmassa maailmassa, mutta ei enempää.<sup>460</sup>

Evolutionistisesta lähestymistavastaan huolimatta Hayek ei näe yhteiskunnan toimintaa luonnonlainomaisena kehityskulkuna: yhteiskunnan toiminta ei Hayekin mukaan noudata samanlaisia lainalaisuuksia kuin luonnon toiminta, vaan sen lainalaisuudet ovat *inhimillisten, normatiivisten ja tavoitteellisten* toimintamallien ohjaamia. Yhteiskuntaa koskeva tietämys on läheisesti sidoksissa kaikkea inhimillistä toimintaa koskevaan tietämykseen eli koskien myös inhimillisiä aikoimuksia, uskomuksia ja tavoitteita. Tämä *yhteiskunnallinen tietämys* on siinä mielessä subjektiivista, että se ei voi perustua faktisiin ja mitattavissa oleviin havaintoihin tai kokeellisiin mittaustuloksiin, vaan inhimillisen toiminnan *ymmärtämiseen*. Hayekin yhteiskunnanäkemys on siten *hermeneuttinen*, ei empiirinen, sillä yhteiskuntaa ei hänen mukaansa voida tarkastella holistisena kokonaisuutena, eräänlaisena osiensa summana. Yhteiskunnat eivät ole mitään tiettyjen lakien mukaan toimivia organisaatioita, joiden toiminnalla olisi tietty määriteltävissä oleva päämäärä, ja joiden toiminta olisi rakenteellisesti suunniteltujen koneiden kaltainen. Tällainen ajattelutapa johtaa Hayekin mielestä helposti *totalitaarisiiin järjes-*

---

<sup>460</sup> Hayek 1988, 11–23. Kappaleessa 'One. Biological and Cultural Evolution' s:lla 11–17 Hayek viittaa Aristoteleen ajatukseen, että ihmismieli on enemmän kuin inhimilliset *homo sapiensin* rodulle ominaiset väistot, jotka ovat kehittyneet jo ihmissuvun varhaisimmissa vaiheissa. Hayek ei liitä moraalisia käsitteitä näihin aistihavaintoihin, vaan pitää niitä korkeammalle tietoisuuden tasolle kuuluvana käsitteenä eli 'non-instinctive' -kategoriaan kuuluvana. Ihmisten yhteistoiminta, myös käyttäytyminen taloudellisissa rakenteissa, toimii intellektin, tiedon, vastuullisuuden ja vastaavien ominaisuuksien varassa. Jo Adam Smith käytti 'näkyttömän käden' käsitettä kuvatessaan tällaista toiminnan taustalla vaikuttavaa ulottuvuutta, eräänlaista 'information-gathering process'. Ks. myös Crowley 1987, erityisesti kappale VIII. 'History and the Social Sciences: Explaining and Understanding Human Actions' s:t 251-279.

*telmiin*, joissa ennalta laaditut tarkat suunnitelmat ja tietoisesti etukäteen laaditut yhteiskunnalliset päämäärät voivat haudata alleen normatiivisesti perustelemattomia ja moraalisesti kyseenalaisia kehityskulkuja.<sup>461</sup>

Hayekin mukaan juuri *moraaliset käytännöt* kuuluvat spontaanien eli suunnittelemattomien inhimillisten järjestysten piiriin. Näin käsitettynä Hayek hylkää 'konstruktiivisen rationalismin' -käsitteistön, jonka mukaan jokainen väite ja jokainen moraalinen sääntö tulisi voida perustella järjellä. Hayekin mukaan tämä vaatimus johtaa kehäpäättelmään, jossa jokainen väite ja moraalissääntö olisi mahdollista perustella vain toisella väitteellä ja moraalissäännöllä, loputtomiin. Tämä päättelytapa johtaa joko siihen, että perusteluja joudutaan suorittamaan '*ad infinitum*' eli äärettömiin tai joudutaan palaamaan takaisin aiempiin perusteluihin. Kolmas vaihtoehto on, että perustelujen ketju katkaistaan ja edellytetään jokin sellainen perustelu, joka toimii väitteen, tiedon tai moraalin lähteenä ilman mitään erityistä perusteltua sääntöä. '*Valistuksen paradoksi*' on Hayekin mukaan se, että kaikkia elämismaailmaan kuuluvia tekijöitä ei voida rationaalisesti perustella – perustelut tulisi rakentaa irrationaalisten elementtien varaan. Koska *moraalisia sääntöjä* ei ole mahdollista perustella rationaalisin tosiasiaväittein, ne joudutaan vain joko *hyväksymään tai hylkäämään*. Tämä '*valistuksen paradoksia*' koskeva ajattelumalli päättyy näkemykseen, että moraalisia väitteitä ei voida perustella muutoin kuin mielivaltaisain, kaikkien rationaalisesti perusteltujen tosiasiaväitteiden ulkopuolella olevin väittein.<sup>462</sup>

---

<sup>461</sup> Hayek 1988, ks. kappale 'Natural Man Unsited to the Extended Order' s:t 19-21 sekä 'Mind is Not a Guide but a Product of Cultural Evolution, and is Based More on Imitation than on Insight or Reason' s:t 21-23. Ks. myös kappale 'The Mechanism of Cultural Evolution Is Not Darwinian' s:t 23-28. Ks. myös Crowley 1987, erityisesti luku II 'The Market, the Individual, and Evolution: Hayek's Ethical Liberalism' s:t 32-70. Crowley toteaa Hayekin ihmiskuvasta: "Hayekian man is a hedonist, but he has the potential to be a free and responsible hedonist" (s. 32). Hayekin yhteiskuntanäkemyksestä ks. s:t 34-39. S:lla 234-7 Crowley toteaa, että Hayek pitää ideaalina eräänlaista 'face-to-face' -yhteiskuntaa, jossa ihmisillä on kosketus toisiinsa kuten historian varhaisemmissa vaiheissa - mutta, mikä tärkeintä, jossa heillä on yhteiset konkreettiset päämäärät ja tavoitteet ('agree on concrete common goals and objectives').

<sup>462</sup> Hayek 1988, kappale 'Two. The Origins of Liberty, Property and Justice' s:t 29-37. Ns. 'konstruktiivista rationalismia' koskevan käsitteen Hayek määrittelee s:lla 22: "...constructive rationalism..that affects much scientific thinking, and which was made quite explicit in title of highly successful book by a well-known socialist anthropologist, *Man Makes Himself* (V. Gordon Childe, 1936), a title that was adopted by many socialists as a sort of watchword". Sanotun teoksen s:lla 48–52 Hayek viittaa Tuomas Akvinolaiseen ja myös Aristoteleeseen, joiden ajattelulla oli keskeinen merkitys keskiajan ja sitä varhaisemmassa historiassa - ja joiden näkemyksiä alettiin uudelleen arvostaa 1700–1800 luvuilla. Mutta erityisesti ranskalaisten ajattelijoiden keskuudessa alkoivat myös 'rationalismi', 'konstruktivismi' ja 'skientismi' nostaa päätään ja vähitellen syrjäyttää näitä arvoperusteisia näkemyksiä sekä niitä edustavien instituutioiden roolia.

Hayekin ratkaisu tähän 'valistuksen paradoksiin' piilee hänen evolutionistisessa *kulttuuri- ja historianäkemyksessään*: toisin sanoen Hayekin mukaan ihmisyyhteisöillä on *aina ollut moraalisia käytäntöjä*. Nämä moraaliset käytännöt ovat valikoituneet kulttuurisen evoluution myötä ja ne ovat *muokanneet* inhimillisiä ajattelutapoja, toimintakäytäntöjä ja yhteisöllisen elämän malleja. Vaikka Hayek ei pidäkään näitä evolutionistisesti valikoituneita toimintamalleja kaiken kriittisen tarkastelun ulkopuolella olevina, itsevoimaisina ja pyhinä sääntöinä, hän katsoo, *ettei* niitä pidä myöskään *mielivaltaisesti muuttaa* tai niistä *sanoutua kokonaan irti*. Perustelujen ketju on mahdollista katkaista jossakin kohtaa – vaikka tosiasioista ei voida johtaakaan mitään loogista reittiä moraalisääntöihin, niin tosiasiapeustelut voivat olla *yhtä painavia* näiden moraalisten argumenttien osalta kuin rationaalisetkin perustelut.<sup>463</sup>

Hayekin näkemyksen mukaan erityisesti *valistusideologian* vaikutuksesta ranskalaisen ajattelijoiden keskuudessa alkoivat tieteellisperäiset näkemykset vähitellen *syrjäyttää* sellaisia näkemyksiä, jotka perustuivat *moraaliseen ja arvoihin* sitoutuneeseen argumentaatioon. Valistusajatteluun sisäänrakennetun positivistisen ja empiristis-rationalistisen maailmankuvan myötä sosiokulttuuria sekä arvostuksiin liittyviä toimintafunktioita edustavien *instituutioiden asema* yhteiskunnassa alkoi vastaavasti *väheta*. Hayekin mielestä moraalialia ei pidä kuitenkaan perustaa enempää omaan mielivaltaiseen ja rationaalisesti perusteltuun järkeen kuin ihmisistä täysin riippumattomaan luonnolliseen tai jumalalliseen järjestykseenkään. Tämä koskee Hayekin mukaan myös *positivistista lainsäädäntöä*: hän pitää sekä oikeuspositivistista että luonnonoikeudellista ajattelumallia molempia virheellisinä, sillä hän ei näe lain olevan enempää suvereenin lainsäätäjän mielivaltaisen tahdon kuin luonnollisen järjenkään yksinomaisen tuote. Hayekin mukaan lainsäädäntö on "...sitä vastoin 'artikuloimattomien', mutta yleisesti hyväksytyjen sääntöjen artikuloimista, niiden täsmentämistä, muuttamista eksplisiittiseen muotoon, ja niiden vahvistamista institutionaalisiin keinoihin kuten rangaistuksiin."<sup>464</sup>

<sup>463</sup> Hayek 1988, ks. s:t 48-52 kappale 'The Challenge to Property'. Hayek viittaa erityisesti Rousseauin ajatuksiin ihmisestä: 'man was born free, and he is everywhere in chains' eli vapaana, oman järkensä ja intellektinsä varassa toimivana olentona. 'Liberalismi' aatteena alkoi vallata alaa kaikilla elämänalueilla, myös yhteiskunnallisen toiminnan tasoilla. Tieteen piirissä se merkitsi 'positivistisen' ajattelutavan valtaanpääsyä - Jeremy Benthamilla se merkitsi 'legal and moral positivism' -ajattelun valtaanpääsyä. Tämä 'konstruktivismi' piti siten sisällään benthamilaisen tradition, jota John Stuart Mill kehittäli; mutta se merkitsi myös poliittisella tasolla liberalismien valtaanpääsyä, paitsi Englannissa myös Amerikassa. Ks. Hayek mt. s:t 29-37 kappale 'Two. The Origins of Liberty, Property and Justice'. Ks. vielä Hayek 1982, 35-46.

<sup>464</sup> The Collected Works of F.A. Hayek. Volume 4. 'The Fortunes of Liberalism. Essays on Austrian Economics and the Idea of Freedom' 1992 ed. by Peter G. Klein. Ks. kappale 'Eight. Historians and the Future of Europe' s:t 201-215. Hayek viittaa Lord Actonin (1834–1902) poliittista filosofiaa edustaviin näkemyksiin - Lord Acton oli vakaumuksellinen katolinen, joka nä-

Hayekin mukaan *lainsäädäntö* pyrkii pukemaan inhimillistä oikeudenmukaisuutta, reiluutta, kohtuutta ja ylipäättään oikeudellisuutta koskevat säännöt *normin* muotoon. Näin laadituilla normatiivisilla säännöillä on siten moraalisesti perusteltu argumentaationsa ja niitä voi pitää *moraalisesti perusteltuina sääntöinä*. Hayek katsoo lainsäädännön kuuluvan moraalin tavoin ”*spontaaneihin järjestyksiin*” – tätä perustelua on nimitetty Hayekin ”*konservatiiviseksi presumptioksi*”, sillä siihen sisältyy ajatus, että se joka pyrkii muuttamaan vallitsevia oloja, joutuu myös hankkimaan *perustelut* muutosehdotuksilleen. *Todistustaakka* on ”konservatistista presumptiota” edustavan näkemyksen mukaan *sillä, joka kritisoi* historiallisesti ja kulttuurisesti muotoutunutta kehitystä ja sen tuottamia evolutionistisesti rakentuneita järjestyksiä ja perusteluja.<sup>465</sup>

### 7.1.3 *Moraalin ja lain vuorovaikutussuhteet Hayekin moraalitalousajattelussa*

Hayekin näkemys *historiasta* on Habermasin ja Parsonsinkin tavoin *evolutionistinen*; hänen mukaansa inhimillinen todellisuus muodostuu kolmesta eri tasolla vaikuttavasta elementistä eli a) luonnosta, b) spontaaneista järjestyksistä ja c) järjen ja tietoisuuden tuotteista. *Moraaliset järjestykset* kuuluvat hänen mukaansa *spontaaneihin järjestyksiin*. Kuten edellä on todettu, Hayek hylkää ns. valistuksen

---

ki myös yhteiskunnallisen toiminnan tasolla välttämättömäksi pitäytyä tiettyihin moraalisiin standardeihin, jotka velvoittavat kaikkia ihmisiä: "...Acton's belief is the universal validity of moral standards' (s. 211).

Hayek 1995, ks. kappale VI 'Suunnittelu ja laillisuusperiaate' s:t 91–105. Kappaleen alussa Hayek toteaa: "Mikään ei erota vapaata maata mielivaltaisen hallituksen alaisuudessa elävästä selvemmin kuin se, että edellisessä noudatetaan laillisuusperiaatteena (Rule of Law) tunnettuja aatteita. Yleisesti ilmaistuna tämä periaate tarkoittaa yksinkertaisesti sitä, että valtiovaltaa sitoo kaikissa toimissa ennakolta laaditut ja julkituodut säännöt, jotka antavat jokaiselle yksilölle mahdollisuudet ennakoita, kuinka viranomaiset määrättyissä tilanteissa käyttävät pakkovaltaansa" (s. 91). Hayek 1988, lain merkityksestä yhteiskunnallisen toiminnan normittajana ks. kappale 'Two. The Origins of Liberty, Property and Justice' s:t 29–37. Hayek viittaa skotlantilaisen koulukunnan edustajiin mm. David Humeen ja tämän teokseen 'Treatise of Moral Sentiments', jonka mukaan moraalिसäännöt olivat tärkeitä inhimillistä toimintaa säätelevän lainsäädännön taustalla. Näitä moraalisesti velvoittavia sääntöjä olivat Humeen mukaan '*justice, or regard to the property of others, fidelity, or the observance of promises (which have become obligatory, and acquire (d) an authority over mankind*' (Hume 1741, 1742/1896:III,455). The Collected Works of F.A. Hayek. Volume 4. 'The Fortunes of Liberalism. Essays on Austrian Economics and the Idea of Freedom' 1992 ed. by Peter G. Klein. Ks. käsitteestä 'spontaneous order' s:lla 7-11, 142. Ks. myös Hamowy Ronald 'The Constitution of Liberty'. The Collected Works of F.A. Hayek 2011, alakappale 'Liberty and Liberties' s:t 57-72. Hamowy määrittelee käsitteen 'poliittinen vapaus': "It is what is commonly called 'political freedom', the participation of men in the choice of their government, in the process of legislation, and in the control of administration. It derives from an application of our concept to groups of men as a whole which gives the sort of collective liberty".



paradoksin, jonka mukaan jokainen väite ja moraalisääntö tulee voida perustella vain toisilla väitteillä tai moraalisilla totuuksilla. Hayekin evolutionistinen ratkaisu ”valituksen paradoksiin” on, että ihmiskunnalla ja inhimillisillä yhteisöillä on jo vanhastaan ollut olemassa jonkinlaisia *moraalisia käytäntöjä*. Nämä käytännöt ovat valikoituneet ja muokkautuneet kulttuurisen ja historiallisen evoluutiokehityksen myötä. Niillä on tästä *yli-historiallisesta* taustastaan johtuen sellainen *auktoritatiivinen asema* ja merkitys, jota ei voida kevyesti sivuuttaa tai vähäisin perusteluin muuttaa. Tosiasiallisesti kaikki asiaperustelut ovat tietyllä tavalla *moraalisesti relevantteja*. Lakien osalta Hayek katsoo, ettei *laki* ole enempää inhimillisen tahdon kuin järjenkään yksinomainen tuote, vaan se on mitä suurimmassa määrin ”yleiseen oikeustajuun” tai *perinteeseen* jo sisältyvien, vielä artikuloimattomien sääntöjen artikulointia, täsmentämistä ja muuttamista eksplisiittiseen muotoon. Laki on myös näiden *sääntöjen pukemista institutionaalsiin* muotoihin eli sellaisia entiteettejä kuten oikeudenmukaisuutta, kohtuutta, reilua peliä ja muita vastaavia toimintavälttämättömyyksiä koskeviksi *normeiksi*.<sup>466</sup>

Näiden ajattelutapojen osalta Hayekin näkemys noudattaa pitkälti Jürgen Habermasin käsityksiä modernin läntisen yhteiskunnallisen todellisuuden yhäti etenevästä *monimutkaistumisesta* ja erityisesti *lainsäädännön* suorastaan inflatorisesta *lisääntymisestä* ja *yksityiskohtaistumisesta*. Modernissa yhteiskunnassa *monimutkaiset* taloudellisesti, oikeudellisesti ja poliittisesti järjestäytyneet *normatiiviset rakenteet* ovat olleet niitä institutionalisoituneita toimintafunktioita, joiden varaan yhteiskunnallinen konsensus on pyritty rakentamaan. Sanottujen rakennetasojen alaisuudessa elävien yksilöiden toimintaa *eivät* ole enää ole ohjaamassa yhteiset *moraaliset päämäärät*, *symbolikäsitteistö* tai *eettinen koodisto*. Niiden sijasta inhimillistä ja yhteisöllistä todellisuutta määrittävät sellaiset *poliittisesti ja taloudellisesti* organisoituneet toimintafunktiot kuin rahajärjestelmä, verotus, kansalaisuus, rooli kuluttajana, työntekijänä ja niin edelleen. Tällä tavalla institutionalisoituneiden rakenteiden ylläpitämiä *arvoja* eivät puolestaan leimaa sellaiset määritelmät kuin moraalinen, egoistinen, altruistinen tai hedonistinen, vaan puhtaasti

---

<sup>466</sup> Hayek 1988, 33-37 ks. kappale 'Where There Is No Property There is No Justice' sekä s:t 66-71 'Traditional Morals Fail to meet Rational Requirements' s:t 66-67 ja 'Justification and Revision of Traditional Morals' s:t 67-71. Ks. myös The Collected Works of F.A. Hayek. Volume 4. 'The Fortunes of Liberalism. Essays on Austrian Economics and the Idea of Freedom. 1992' ed. by Peter G. Klein. S:lla 200 Hayekin käsityksiä ns. oikeuspositivismiin liittyen. Hayek 1988, 83-85 'spontaneous order' -käsitteestä ks. kappale "The Ordering of Unknown". Hayek määrittelee sitä s.lla 84: "Such an order, although far from perfect and often inefficient, can extend farther than any order men could create by deliberately putting countless elements into selected 'appropriate' places".

toiminnallisesti perustellut ja *teknis-rationaalisesti* määritellyt arviointiperusteet.<sup>467</sup>

Hayekin perusnäkemys yhteiskunnallisen toiminnan ja moraalin välisestä suhteesta on, että *laki ja moraal* liittyvät *kiinteästi toisiinsa*. *Laki* ei edusta Hayekin mielestä vain inhimillistä järkeä eikä ole vain inhimillisen tahdontoiminnan tulosta, vaan sillä on sitä vanhempi, *kulttuurisesti* ja *historiallisesti* perusteltu kehitystausansa. Pitäessään *lakia* siten *ikivanhana, osittain ajattomana* ilmiönä, Hayekin ajattelu tulee lähelle *luonnonoikeudellista* lähestymistapaa. Lainsäädäntöä Hayek pitää perimmältään jo olemassa olevien, varhaiseen *inhimilliseen "oikeustajuun"* ja *tavanomaisoikeudelliseen* perinteeseen kuuluvien periaatteiden uudelleen artikuloituna – paljon enemmän kuin oikeuspositivistisen ajattelutavan mukaisena käskemis-tahtomis –toimena. Hayekin mukaan lain sisältö ennemminkin ”löydetään” kuin ”käsketään” – tässä suhteessa hänen näkemyksensä on läheistä sukua, kuten todettu, *luonnonoikeusajattelun* kanssa. *Laki* on Hayekin mukaan ollut olemassa jo *ennen poliittista auktoriteettia*, sekä historiallisesti että käsitteellisesti: erityisesti anglo-amerikkalaisissa ‘common law’ -järjestelmissä tämä tulee näkyviin, sillä lainsäädännön artikulointi on vähintään yhtä suuressa määrin päätöksiä tekevän tuomioistuimen kuin lakia säätävän hallinnollisen elimen tehtävä.<sup>468</sup>

<sup>467</sup> Hayek 1988, 31–33, 66–71. Kappaleessa 'Classical Heritage of European Civilisation' Hayek tuo esiin kreikkalaisen, erityisesti stoalaisen moraalisen ajattelutavan, jonka sitten roomalaiset levittivät koko valtakuntaan. Aristoteles ja Platon palauttivat jossain määrin tätä tiukkaa 'kuria' ja tarkkaa sääntöjen noudattamista koskevan yhteisöllisen elämäntavan ihanteen. Kuten Hayek toteaa, tarpeella olla 'kaikkietävän' auktoriteetin ohjailtavissa on vielä nykyisinkin kannattajia: "It is a craving for a macro-order determined by the overview of omniscient authority". Hayek katsoo tämän ajattelutavan eli vahvan valtion ja tehokkaan omaisuuden suojaan olleen muokkaamassa kapitalismin leviämistä - ja samalla eurooppalaisen sivilisaation kehittymistä. Liberalistiset näkemykset taas kehittyivät vähemmän valtiojohtoisissa maissa, kuten Italian renessanssi-ajatukset omaksuneissa kaupunkivaltioissa, etelä-saksalaisissa provinssissa ja lopulta Englannissa, jossa teollistuminen pääsi ensinnä käyntiin. Tästä kehityssuunnasta Hayek toteaa: "Nothing is more misleading, then, than the convential formulae of historians who represent the achievement of a powerful state as the culmination of cultural evolution: it as often marked its end." Ks. myös Hayek 2011, 397-411.

<sup>468</sup> Hayek 1995, kappale V 'Suunnittelu ja demokratia' s:t 77–91. Hayek toteaa kaikista kollektivistisistä (kommunismi, fasismi jne.) järjestelmistä, että.. "ne kaikki poikkeavat liberalismista ja individualismista siinä, että ne haluavat organisoida koko yhteiskunnan ja sen kaikki voimavarat tämän yhden ainoan päämäärän saavuttamiseksi ja kieltäytyvät tunnustamasta niitä autonomisia alueita, joilla yksilöiden päämäärät ovat ylimmät. Ne ovat lyhyesti sanottuna totalitaristisia tämän uuden sanan todellisessa merkityksessä, jonka olemme ottaneet käyttöön kuvaamaan kollektivismiksi kuvaamaamme ilmiön odottamattomia mutta kuitenkin erottamattomia ilmenemismuotoja." Hayek 1988, 33-37 'spontaaneihin järjestyksiin' Hayek lukee kuuluvaksi myös lainsäädännön. Ks. kappale 'Organisations as Elements of Spontaneous Orders' Hayek määrittelee: "The elements of the spontaneous macro-order are the several economic arrangements of individuals as well as those of deliberate organisations. Indeed, the evolution of individualis law consists in great measure in making possible the existence of voluntary associations without compulsory powers" (s. 37).

Hayek pitää virheellisenä ajatusta, että *laki* on vain *lainsäätäjän antama käsky* – tätä oikeuspositivistisesta ajattelutavasta periytyvää katsantotapaa on pidettävä *vahingollisena ja virheellisenä*, sillä se hyväksyy vain yhden tavan tuottaa lakeja ja olettaa ne yleispäteviksi. Laista tulee tällä tavoin laadittuna *käskyvallan mukaisesti* yleispätevä, *itseään toteuttava automaatti*, jonka kautta on mahdollista oikeuttaa kaikki se, mitä lainsäätäjänä kulloinkin toimiva taho pitää oikeutettuna. Lainsäädännön piiriin kuuluvilla ihmisillä on mahdollisuus vain noudattaa lain tasoiseksi laadittuja sääntöjä, sillä heidän on *pakko hyväksyä* lainsäätäjällä oleva vapaus laatia minkä laatuisia lakeja hyvänsä.<sup>469</sup>

Hayek näkee tässä *ongelman*: kaikki *suunnitellut organisaatiot* kuten armeija, virastot, hallinnolliset laitokset ja erilaiset poliittiset tai taloudelliset instituutiot *poikkeavat* laadullisesti ja sisällöllisesti kaikista spontaaneista järjestyksistä. *Yhteiskuntaa* Hayek pitää tällaisena *spontaanina järjestyksenä*, ei suunniteltuna organisaationa. Suunnitellut organisaatiot, joita Hayek nimittää kreikankielisellä termillä '*taxis*' voivat toimia vain tiettyyn päämäärään suunnatuilla, konkreettisesti ilmaistuilla *käskyillä ja säännöillä*, jotka on ennalta asetettuja. *Yhteiskunta* ja muut '*spontaanit järjestykset*', joita Hayek kutsuu nimellä '*kosmos*' perustuvat sitä vastoin *yleisiin lakeihin*, joiden vaikutuspiiri koskee *kaikkia yhtäläisesti*. Näiden ajattelutapojen osalta Hayekin näkemys noudattaa pitkälti Jürgen Habermasin käsityksiä modernin läntisen yhteiskunnallisen todellisuuden yhäti etenevästä *monimutkaistumisesta* ja erityisesti *lainsäädännön* suorastaan inflatorisesta *lisääntymisestä* ja *yksityiskohtaistumisesta*. Modernissa yhteiskunnassa *monimutkaiset* taloudellisesti, oikeudellisesti ja poliittisesti järjestäytyneet *normatiiviset rakenteet* ovat olleet niitä institutionalisoituneita toimintafunktioita, joiden varaan yhteiskunnallinen konsensus on pyritty rakentamaan. Sanottujen rakennetasojen alaisuudessa elävien yksilöiden toimintaa *eivät* ole enää ole ohjaamassa yhteiset *moraaliset päämäärät*, *symbolikäsitteistö* tai *eettinen koodisto*. Niiden sijasta inhimillistä ja yhteisöllistä todellisuutta määrittävät sellaiset *poliittisesti ja taloudellisesti* organisoituneet toimintafunktiot kuin rahajärjestelmä, verotus, kansalaisuus, rooli kuluttajana, työntekijänä ja niin edelleen. Tällä tavalla institutionalisoi-

<sup>469</sup> The Collected Works of F.A. Hayek. Volume 4. The Fortunes of Liberalism. Essays on Austrian Economics and the Idea of Freedom. 1992. Ed. by Peter G. Klein. Oikeuspositivismista ks. sivu 200 ja siinä alaviite n. 40. Crowley 1987, 234-7: Hayekin mielestä on olemassa kolme erilaista tapaa organisoida ihmisten välisiä suhteita toisiinsa sillä perusteella, mikä on 'hyvä' ja oikea toimintatapa: a) henkilökohtainen, pienen mittakaavan 'love relationship' yhteisö, b) pakkoa käyttävä toimintamuoto 'coercive one', jossa kuitenkin 'hyvän' käsitteistön eli 'moral justification' määrittelemineen jää minäkeskeiseksi, ja c) vahva valtio eli 'Great Society', jossa ihmiset etäännyvät toisistaan suunnattomasti ja heidän väliset suhteensa jopa ylittämättömiksi. 'Great Society' -ajattelussa 'moral advantage' merkitsee sitä, että ihmisen 'oma hyvä' ja 'toisten hyvä' pyrkivät vain etäännyttämään toisistaan. Ks. vielä Hayek 1982, 35-46.

tuneiden rakenteiden ylläpitämiä *arvoja* eivät puolestaan leimaa sellaiset määritelmät kuin moraalinen, egoistinen, altruistinen tai hedonistinen, vaan puhtaasti toiminnallisesti perustellut ja *teknis-rationaalisesti* määritellyt arviointiperusteet.<sup>470</sup>

*Moraalisääntöjen rooli* tässä *oikeudenmukaisen valtion* piirissä voidaan nähdä kahdesta moraalifilosofisesta näkökulmasta, kuten aiemmin on todettu: A) *Deontologisten* näkemysten mukaan säännöt itsessään ovat sitovia riippumatta siitä, mitä seurauksia niillä on. B) *Teleologisten* näkemysten mukaan sääntöjen noudattaminen on perusteltavissa ja säännöt ovat sitovia siksi, että niiden noudattaminen johtaa parhaaseen mahdolliseen lopputulokseen eli telokseen. Deontologista ajattelutapaa edustaa sellainen *teologisesti perusteltu* moraalifilosofinen malli, jonka mukaan moraalिसäännöt on nähtävä jumalallisen auktoriteetin antamana velvoittavana käskynä. *Kantilaisen moraalifilosofian* mukaan puolestaan moraalिसäännöt ovat noudatettavia, koska ne perustuvat autonomisen järjen tuottamaan 'kategorisen imperatiivin' mukaiseen päättelyyn. Hayekin mielestä on *valitettavaa*, että nämä David Hume ja Immanuel Kantin edustamat *moraaliperiaatteet* on pyritty *modernin yhteiskunnan tasolla* ainakin *unohtamaan*, ellei jopa *suoranaaisesti kieltämään*.<sup>471</sup>

*Lain ja oikeuden* normatiivista sisältöä ovat Hayekin, Habermasin, Parsonsin, Weberin ja muiden kulttuuri-historiallisesti orientoituneiden yhteiskunnallisten ajattelijoiden mukaan ohjanneet yhtenäisen *moraalisen ja eettisen koodiston* tukeksi *arvoperusta*. Tämä on saanut aikaan yhteisöllisessä elämässä yksityisen käytöksen ja julkisen moraalisen vastuun välille *yhtenäisyyttä* ja toiminnallisella

---

<sup>470</sup> Hayek 1988, 6, 33–37, 83–4, 102, 146–7. S:lla 146 Hayek viittaa Adam Smithiin ja Carl Mengeriin, joiden katsoo käyttäneen termiä 'genetic' kuvaamaan itse-ohjautuvia prosesseja. Smithin osalta Hayek toteaa: "the analysis of self-ordering processes must be the chief task of any science of the market order" ja Mengerin osalta: "another great economist, Carl Menger, a little more than a hundred years after Adam Smith, clearly perceived, that 'this genetic element is inseparable from the conception of theoretical science". Crowley 1987, 86–106. Hayekin näkemyksen mukaan on kahdenlaista lakia: 1) 'the discovery of the rules of just conduct' ja 2) 'the provision of government services'. Hayek erottaa toisistaan myös käsitteet 'private law' ja 'public law'. Vahva valtiollinen säätely on vaarassa johtaa siihen, että valtio oikeuttaa itselleen juuri sitä, mistä sen pitäisi kansalaisiaan suojella eli 'the coercion of free individuals'.

<sup>471</sup> Hayek 1988, 52–58, 66–82. Moraalin merkitystä eri näkökulmista Hayek käsittelee kappaleessa 'Five' 'The Fatal Conceit' s:t 66–88. Hayek viittaa sekä Kantiin että David Humeen, joiden näkemykset ovat modernin yhteiskunnan tasolla lähinnä unohdettuja ja jopa kiellettyjä. "The insight that general rules must prevail for spontaneity to flourish, as reaped by Hume and Kant, has never been refuted, merely neglected or forgotten." (s. 73) Samassa yhteydessä Hayek viittaa taloustieteilijä Keynes'iin, jolle 'immoralistina' riittävät, muutaman modernin teoreetikon (Einstein, Russel, Monod) tavoin, 'general rules' -tasoiset perustelut moraaliperustelujen sijaan.

sekä lainsäädännöllisellä tasolla *ennustettavuutta*. Lainsäännösten teknistyminen, rationaalistuminen, yksityiskohtaistuminen sekä poliittis-hallinnollisen toiminnan yleinen byrokratisoituminen ovat olleet aikaansaamassa kehitystä, jossa taloudellista ja poliittista toimintaa ohjaava *normikoneisto on etääntynyt* entisestä yhteiskunnallisesta ja yhteisöllisestä *moraalisesta konsensuksesta*.<sup>472</sup>

Nykyaikainen yhteiskunnallinen todellisuus on *yhä vähemmän* riippuvainen yhteisestä *arvoperustasta* sekä kulttuurisesti määritellyistä oikean ja väärän, hyvän ja pahan, sallitun ja torjuttavan käsitteistä. Lainsäännösten avulla tapahtuva moraalikäsitteiden muovaaminen ei kykene korvaamaan vakiintunutta eettistä koodistoa, vaan *lain kautta luodut moraalilauseet* uhkaavat muodostua vain *poliittiseksi dogmeiksi*. Kehitys johtaa siihen, että jotkut ennestään moraaliset kysymykset muuttuvat poliittisiksi, samaan aikaan kun joistakin toisista moraalisisista asenteista luovutaan kokonaan. Julkinen alue *demoralisoituu* yhä enemmän, kun rationaalisesti suunnitellut *lait* ja teknisesti koordinoituiden *toimintanormit* asettuvat *moraaliin* perustuneiden normatiivisten sääntöjen *sijaan*.<sup>473</sup>

<sup>472</sup> The Collected Works of F.A. Hayek. Volume 4. 'The Fortunes of Liberalism. Essays on Austrian Economics and the Idea of Freedom' 1992 ed. by Peter G. Klein. Ks. loogisesta positivismista ja Hayekin suhtautumisesta siihen kappale 'Coda' 'Remembering my Cousin Ludwig Wittgenstein (1889-1951)' s:t 176-181. Hayek tapasi serkkunsa junassa vuonna 1918 ollessaan palaamassa rintamalta Wieniin. Tapaamisessa kävi ilmi kummankin kiinnostus Ernst Mach'in ajatteluun. Hayek 1995 kappale VI 'Suunnittelu ja laillisuusperiaatteet' s:t 91-116.

The Collected Works of F.A. Hayek. Volume 4. 'The Fortunes of Liberalism. Essays on Austrian Economics and the Idea of Freedom' 1992 ed. by Peter G. Klein. Ks. Hayekin kappale 'Seven. Ernst Mach (1838-1916) and the Social Sciences in Vienna' s:t 171-176. Hayek tutustui Machin kautta "Wienin piirin" ajatteluun jo ennen sen syntymistä, opiskellessaan Wienin yliopistossa vuosien 1918-1921 välillä. Machin filosofinen ajattelu oli kohdannut vastustusta mm. Leninin ja muiden kommunismia ja vasemmisto-sosialismia kannattavien taholta. Hayek muine 'non-socialist' -tovereineen kiinnostui Otto Neurathin näkemyksistä, joissa kritikoitiin Mach'in positivismia ja skientismia. Wienin piirin perustajajäseniin lukeutuneen Neurathin ajatusten Hayek toteaa vaikuttaneen myöhemmin myös omaan ajatteluunsa. Myös Hayek näki Mach'in 'fenomenalismissa' ja kantilaisen filosofian kritiikissä aineksia, joiden katsoi olevan harhaanjohtavia. 'Ernst Mach society' joka perustettiin Wieniin 1929 oli poliittisesti sitoutunut vasemmistoon - ja teoreettiselta taustaltaan tiukan 'skientistinen'. Ks. kausaalisista selitysmalleista tieteentekemisessä Giddens 1984, 381-3; Niiniluoto 1984, 36-40, 65-68, 83-86, 100-109; Haaparanta 2002, 129-140; Durkheim 1977, 10-22. Weberin sosio-kulttuurisesta historianäkemyksestä ks. edellä kappaleessa 5.1.3.

<sup>473</sup> Habermas 1979, 78-90 ks. erityisesti kaavio 'Schema 1b. Definition of Moral Stages' sekä siinä s:lla 79-80 esitetyt moraalitietoisuuden kehityksessä ilmenevät tasot: I. Preconventional level; II. Conventional level ja III. Postconventional level, autonomous, or principled level. Ks. myös s:lla 98 'Schema 4.' jossa kuvataan näitä kehitysvaiheita kahden ulottuvuuden eli roolien ja moraalitajunnan kautta. Ks. tästä myös Tuori 1988a, 80-81; Tuori 1988b, 93-104, 132; Kangas 1987, 65-71. Parsonsia koskevilta osin ks. Parsons 1979, 101-112, 207-226, 249-267; Parsons 1966a, 19-33; Parsons 1966b, 753-7. Ks. Parsonsin ja Habermasin ajattelua koskien tältä osin myös edellä luku 4. erityisesti kappaleet 4.2. ja 4.3. Crowley 1987, 87-106 Hayekin näkemyksiä laillisen säätelyn merkityksestä yksilöiden elämään.

Hayek tähdentää *oikeusvaltion* roolia yhteiskunnan *koherentin* toiminnan sekä *moraalisesti ja eettisesti* perustellun toimintaprosessin aikaansaajana. Oikeusvaltion periaatteiden mukaan valtiovaltaa sitovat ainoastaan *ennakolta laaditut ja julkituodut* oikeussäännökset, jotka mahdollistavat kansalaisten näkökulmasta oman elämänsä *suunnittelemisen*. Lainsäännösten tulee olla riittävän *pitkäikäisiä* ja perustua sellaiseen *arvojärjestelmään*, joka on yhtä lailla voimassa *kaikkia kansalaisia velvoittavasti*. Hayekin mukaan "taloustieteilijä on viimeinen vaatimaan, että hänellä on se tieto, jota koordinaattori tarvitsisi". Hayek tarkoittaa tällä "koordinaatiolla" erilaisten tarpeiden ja asiantuntemuksen yhteennittomista, jollaista *ei kukaan yksittäinen asiantuntija*, saati sitten diktaattori voi koskaan omata. Hayek katsoo myös taloustieteilijä Keynes'in edustavan sellaisia teoreetikoita, jolle 'immoralistina' riittävät yleisellä tasolla operoivat perustelut eli 'general rules' -tasoiset argumentit moraaliperustelujen sijaan. Hayek katsoo tämän ajattelutavan "korjaamisessa" olevan erityisesti *taloustieteilijöille* vaativaa tehtäväkenttää.

"After such objections, the conclusion is reached that there is an urgent need to construct a new, rationally revised and justified morality which does meet these requirements, and which is, for that matter, on which will *not* be a crippling burden, be alienating, oppressive, or 'unjust', or be associated with trade"<sup>474</sup>

Tähän kysymykseen on Euroopan sisällä jo kiinnitettykin huomiota '*ennakoivan oikeuden*' käsitteeseen liittyen. Euroopan talous- ja sosiaalikomitean ennakoivaa oikeutta koskevan lausunnon (ETSK 2009/C 175/05) mukaan myös *muille toimijoille kuin lainsäätäjille* tulisi antaa *enemmän tilaa* oikeuden sisällön luomisessa ja kehittämisessä. Tästä syystä lausunnossa rohkaistaankin itsesääntelyyn ja yhteissääntelyyn, jolloin tärkeässä roolissa ovat myös *muiden ammattialojen* kuin oikeuden edustajat. Lausunnossa painotetaan sitä, että myös yhteiskunnan muilla toimijoilla kuin lainoppineilla on tärkeä rooli sääntöjen luomisessa, sillä oikeus heijastaa aina *legitiimejä kollektiivisia intressejä*. Oikeus on historiallisesti ja ajan mukana kehittyvä ilmiö, joten sen sisältöä ovat olleet muokkaamassa useat *oikeuden ulkopuoliset* tekijät ja ajattelutavat. Ennakoiva oikeusajattelu liittyy pitkälti kollektiivisiin oikeuksiin ja velvollisuuksiin toisin kuin sopimussuhde, jossa sopimusehdoin täsmennetään sopijaosapuolten keskinäisiä oikeuksia ja velvollisuuksia.<sup>475</sup>

<sup>474</sup> Hayek 1995 kappale VI 'Suunnittelu ja laillisuusperiaatteet' s:t 91–116. Hayek 1988, 52–58, 66–82. Moraalin merkitystä eri näkökulmista Hayek käsittelee kappaleessa 'Five' 'The Fatal Conceit' s:t 66–88. Ks. vielä Hayek 1982, 153–161.

<sup>475</sup> Sorsa 2011, 135–6. Ks. myös em.t. s:t 36–37. Lainsäätäjän työtä palvelevan tutkimuksen ei tulisi Sorsan mielestä rajoittua vain politiikan tutkimusmenetelmiä ja teoreettisia lähtökohtia

## 7.2 Harmonisen yhteiskunnallis-taloudellisen toiminnan eettiset mallit

### 7.2.1 Eettisen utilitarismin hayekilainen tulkinta

Kuten aiemmin useassa yhteydessä on tullut esiin, *utilitaristinen* ajattelutapa merkitsee selkeästi *teleologisesti perusteltua* moraalifilosofista mallia: siinä teon perusteltavuus ja sitovuus perustuu niihin *seurauksiin*, joko hyväksyttäviin tai paheksuttaviin, joita teolla tulee olemaan. *Modernissa* yhteiskunnallisessa todellisuudessa utilitaristista ajattelutapaa on pidetty erityisesti *markkinatalouteen sisäänrakennettuna* toimintamallina. Uusliberalistinen markkinatalousajattelu lähtee utiliteetin eli hyödyn käsitteestä, jonka mukaan teko ja toiminta on hyväksyttävä ja perusteltavissa silloin, kun se tuottaa toimijalleen mahdollisimman suuren määrän hyötyä sijoitettuun panostukseen nähden. Tämä utiliteetin käsite on kuitenkin *varhaisemmassa klassista utilitarismia* edustavassa moraalifilosofiassa saanut *syvemmän ja laajemmin* perustellun käsitesisällön. Kuten luvussa kuusi (6) on tullut esiin, skotlantilaiset valistusfilosofit Adam Smith, Jeremy Benthan, David Hume ja John Stuart Mill ovat antaneet utiliteetin käsitteelle inhimillistä ja subjektiivista todellisuutta kuvaavan *arvosisällön*. He ovat liittäneet käsitteen *inhimillisesti ja yhteisöllisesti* koettuun, *kaikkien yhteistä* hyvää edustavaan *hyvinvoinnin ja hyvän käsitteistöön*.<sup>476</sup>

Heidän jälkeensä erityisesti *rakenne-funktionalistista* yhteiskuntanäkemyistä edustaneet teoreetikot ovat niin ikään katsoneet, että taloudellisen toiminnan ulkonainen ”*muoto*” ja sen taustalla vaikuttava ”*henki*” eli motivaatioperusta voivat olla toisiinsa nähden erilaisissa *funktionaalisissa vuorovaikutussuhteissa*. Vuorovaikutus voi olla joko a) *negatiivista* tai b) *positiivista* eli ”*muoto*” ja ”*henki*” voivat joko vahvistaa tai heikentää toisiaan tai sitten ne voivat olla c) kokonaan *indifferenttejä* eli riippumattomia toisiinsa nähden. Parsonsin lähestymistapaa soveltaen voidaan puhua *instituutioiden välisistä vuorovaikutussuhteista* ja siitä *motivaa-*

---

hyödyntävään tutkimukseen, joka on vieras lähtökohta liike-elämän käytäntöjen kuvaamiseksi. Oikeustieteessä tehtävällä lainsäädäntötutkimuksella olisi oltava kykyä yhteistyöhön muiden tieteenalojen kanssa sekä valmius omaksua niiden tuloksia ja tarkastelutapoja.

<sup>476</sup> Hayek 1988, 61–65 rationalismin, empirismin ja positivismin sekä utilitarismin kritiikkiä. Ensimmäisestä Hayek toteaa: "*rationalism*' denies the acceptability of beliefs founded on anything but experience and reasoning, deductive or inductive". Utilitarismista Hayek lausuu mm. "And *utilitarianism* 'takes the pleasure and pain of everyone affected by it to be the criterion of the action's rightness". Ks. aiemmin utilitarismista ja sen edustajista kappaleet 6.2.2. Benthamia, Humea ja Mill'iä koskien sekä kappaleet 6.3.1. - 6.3.3. Adam Smithin ajattelua koskien.

*tioperustasta*, joka niiden toimintaan funktionalistisen ajattelutavan mukaisesti välttämättä liittyy. Parsonsian ajattelu lähtee *sosiaalisen integraation* käsitteestä, jossa *kulttuurilla ja persoonallisuudella* on merkitystä sikäli kuin ne ovat sosiaalisen integraation kannalta tärkeitä. *Kulttuuri* tarjoaa yhteisölle *arvoja* ja *persoonallisuus* käyttäytymisodotusten mukaista *motivaatiota*. Habermasille tämä motivaatiotaustaa edustava kulttuurinen todellisuus muodostuu *traditioihin kiteytyneestä tiedosta*, joka ilmenee yhteisön elämistodellisuutta muokkaavana *motivoivana elementtinä* ja omaa sitä kautta heijastusvaikutuksia yhteiskunnan eri toimintafunktioihin. Weberin mukaan taloudellisen toiminnan ulkoinen muoto ja sen sisäinen motivaatioperusta voivat olla *hedelmällisessä vuorovaikutussuhteessa* keskenään. Weberin huomio kiinnittyi erityisesti sellaisiin uskonnoissa ilmeneviin *psykologisiin ja pragmaattisiin* elementteihin, jotka ilmensivät erilaisia *elämisenkäytäntöihin ja –tapoihin* liittyviä konkreettis-rationaalisia yllykkeitä. Näillä tekijöillä oli Weberin havainnon mukaan *positiivinen heijastusvaikutus* taloudellista toimintaa motivoivina tekijöinä erityisesti puritanistista uskonnollisuutta edustavien yhteisöjen keskuudessa.<sup>477</sup>

Parsonsin lähestymistapaa soveltaen voidaan puhua *instituutioiden välisistä vuorovaikutussuhteista* ja siitä *motivaatioperustasta*, joka niiden toimintaan funktionalistisen ajattelutavan mukaisesti välttämättä liittyy. Parsonsian ajattelu lähtee *sosiaalisen integraation* käsitteestä, jossa *kulttuurilla ja persoonallisuudella* on merkitystä sikäli kuin ne ovat sosiaalisen integraation kannalta tärkeitä. *Kulttuuri* tarjoaa yhteisölle *arvoja* ja *persoonallisuus* käyttäytymisodotusten mukaista *motivaatiota*. Habermasille tämä motivaatiotaustaa edustava kulttuurinen todellisuus muodostuu *traditioihin kiteytyneestä tiedosta*, joka ilmenee yhteisön elämistodellisuutta muokkaavana *motivoivana elementtinä* ja omaa sitä kautta heijastusvaikutuksia yhteiskunnan eri toimintafunktioihin. Weberin mukaan taloudellisen toiminnan ulkoinen muoto ja sen sisäinen motivaatioperusta voivat olla *hedelmällisessä vuorovaikutussuhteessa* keskenään. Weberin huomio kiinnittyi erityisesti sellaisiin uskonnoissa ilmeneviin *psykologisiin ja pragmaattisiin* elementteihin, jotka ilmensivät erilaisia *elämisenkäytäntöihin ja –tapoihin* liittyviä konkreettis-rationaalisia yllykkeitä. Näillä tekijöillä oli Weberin havainnon mukaan *positiivi-*

---

<sup>477</sup> Parsons 1979, 101-112, 207-226, 249-267; Parsons 1966a 19-33; Parsons 1966b, 753-7; Habermas 1987, 68-88; Habermas 1989, 153-167; Tuori 1988a, 73-76; Tuori 1988b, 90-93.

Ks. myös Kangas 1987, 50–51: Kangas vertaa Habermasin ja Parsonsian määritelmiä elämämaailman sisällöstä; molemmilla elämämaailman rakenteelliset komponentit ovat yhteiskunta, persoonallisuus ja kulttuuri. Habermasille kulttuuri muodostuu traditioihin kiteytyneestä tiedosta, yhteiskunta legitimeistä ihmistenvälisistä suhteista ja persoonallisuus puhe- ja toimintakyvyn muodostavista komponenteista. Parsonsian ajattelu puolestaan lähtee sosiaalisen integraation käsitteestä: kulttuurilla ja persoonallisuudella on merkitystä vain sikäli kuin ne ovat sosiaalisen integraation kannalta tärkeitä.



*nen heijastusvaikutus* taloudellista toimintaa motivoivina tekijöinä erityisesti puritanistista uskonnollisuutta edustavien yhteisöjen keskuudessa.<sup>478</sup>

*Teko-utilitaristisen* ajattelutavan mukaan teon arvo ja hyödyllisyys määräytyy niiden teleologisten seurausten mukaan, joka toiminnalla mahdollisesti on. Hayekin näkemyksen mukaan *kumpikaan utilitaristisen* ajattelumallin muoto *ei ole* sinällään paras mahdollinen arviointitapa, sillä ihmisyyksilön kyky arvioida sen enempää yksittäistä sääntöä kuin yksittäisen teon seurauksiakaan ei ole riittävän kehittynyt. Hayekin näkemys on, että yksilö ei kykene tietämään tekojensa ja toimintansa kaikkia mahdollisia seurauksia, vaan on eräänlaisen *tietämättömyyden* vallassa: tämä tietämättömyys johtuu hänen mukaansa siitä, että

*ihmisen kyky* arvioida kaikkia mahdollisia seikkoja on *eksistentiaalisesti mahdotonta*, eikä se kokonaan tyhjenny yhä uutta tietoa hankkimalla; aina jää jotain selvittämättä

ei myöskään *todennäköisyyksiä laskemalla* voida aina päätyä teko- tai sääntöutilitaristisen ajattelutavan mukaan parhaaseen mahdolliseen lopputulokseen.

Tämän inhimillisen tietämiskyvyn vajavaisuuden Hayek katsoo johtuvan kolmesta erilaisesta tekijästä eli

*yhteiskunta*, jossa elämme, on modernisaation myötä muuttunut yhä *kompleksisemmaksi ja monimutkaisemmaksi*; Hayek näkee, että juuri inhimillinen, byrokraatisoitunut ja rationalisoitunut yhteiskunnallinen toimintajärjestelmä on paljon monimutkaisempi toimintakokonaisuus kuin luonto ja fyysinen todellisuus konsanaan

*ihminen* psykologisena ja älyllisenä olentona on itsessään niin *moniulotteinen luomus* ja hänen muodostamansa *yhteisöt ja yhteiskunnat samoin*, että ennakoitavuuden ja todennäköisyyksien mahdollisuudet koko ajan vähenevät

---

<sup>478</sup> Sen 2010, 277-8 'Utilitarianism and Welfare Economics'; konsekventialismista s:t 217-9.

Sen 2001, 119-124 ks. kappale 'Konsekventialistinen arviointi ja deontologia': Konsekventialistisen ajattelutavan mukaan seurausten huomioiminen on ainoa ja riittävä perustelu - Senin mukaan sitä pitäisi kuitenkin laajentaa ja liittää mukaan eräänlainen 'asemarelatiivinen' asiaintilojen arviointi. Ts. eettinen arviointi siitä, pitäisikö eri asemassa olevien ihmisten arvioida yksi ja sama asiaintila täsmälleen samalla tavalla.

Adam Smithin moraaliperiaatteista Sen 2010, 48-56: oman edun käsitteestä ja stoalaisuuden edustamista eettisistä malleista.

inhimillinen kyky *luoda koko ajan uutta*, innovoida yhä uusia keksintöjä ja järjestelmällisiä rakenteita, merkitsee samoin *ennakoitavuuden ja säännönmukaisuuksien vähenemistä*.<sup>479</sup>

Hayek katsoo, että paitsi sääntö-utilitaristinen toimintatapa, myös teko-utilitarismi edellyttää sen tasoista *inhimillistä kaikkitietävyyttä*, jota *ei* inhimillisen todellisuuden puitteissa ole *mahdollista* saavuttaa. Kuitenkin juuri tietyt *selkeät säännöt* ovat tässä epävarmuuden maailmassa Hayekin mielestä luotettavampia *normatiivisia ohjaajia* kuin yksilöllinen, säännöistä riippumaton harkinta. Tämä näkökulma vaikuttaa paitsi *yksittäisten ihmisten* omiin toimiin, myös yhteiskunnallisella tasolla ajatellen *lainsäätäjän toimiin*. Lopputulos erilaisten ratkaisuvaihtoehtojen punnitsemisessa on parempi, kun seurataan jotain *yleistä sääntöä* kuin silloin, jos kukin yksilö arvioi vain utilitaristisesti omaa yksittäistä tekoaan. Lain säännökseen sisältyvä mahdollisimman laaja noudatettavuus ja sen yleinen hyödyllisyys sekä rationaalisuus perustuvat siihen näkökohtaan, että toiminta on tästä näkökulmasta *ennakoitavaa ja yleisten odotusten* mukaista. Tämä *sääntöjen ja lakien ennakoitavuus* saa aikaan sosiaalisen toiminnan tasolla *epävarmuustekijöiden vähenemistä* ja *vakautta* yhteisöllisessä elämässä. Hayekin mielestä lakeja myös noudatetaan aukottomammin ja niiden sisäinen voima on tehokkaampi, mikäli sillä on mieluummin *auktoritatiivinen status* kuin utilitaristiseen ajattelutapaan perustuvan säännön leima.<sup>480</sup>

Kuten Weber, Habermas, Parsons ja muut kulttuuri-historiallisesti orientoituneet yhteiskuntafilosofit, myös Hayek edustaa näkemystä, että *laki* ei ole vain jonkin rationaalisesti organisoidun ja utilitaristisin kalkyylein arvioidun inhimillisen tahdon tulos, vaan se on ikivanha ilmiö, jolla on *yli-historiallista vaikuttavuutta*. Hayekin käsitys laista, kuten aiemmin todettu, on lähellä luonnonoikeudellista lain ja oikeuden käsitystä eli hänen mukaansa laki on osaltaan jo olemassa olevan

<sup>479</sup> Hayek 1988, 55–60 ks. kappale 'Morals and Reason: Some Examples' kriittisiä näkemyksiä sekä utilitarismista että positivistisen, empiristisen ja skientistisen tieteentekemisen kritiikkiä. Samalla myös keynesiläisen ajattelutavan kritiikkiä. Hayek viittaa filosofi Bertrand Russelliin, jonka mukaan yhteiskuntaa ei voi pitää läpikotaisin tieteellisesti lähestyttävänä 'fully scientific' - ellei sitä ole nimenomaan perustettu vain ja ainoastaan jotain tiettyä tarkoitusta varten.

Ks. myös s:t 71-75 kappale 'The Limits of Guidance by Factual Knowledge; The Impossibility of Observing the Effect of Morality'. Hayek viittaa Kantin ja Humen ajatuksiin, joiden mukaan inhimillinen järki ja tahto ovat sidoksissa myös yksityiskohtaisiin faktuaalisiin tekijöihin, jonka vuoksi käsite 'general rule' on vaikeasti sovellettavissa vaikkapa taloudellista hyvinvointia koskeviin käsitteisiin.

<sup>480</sup> Crowley 1987, 87–106 Hayekin näkemyksiä laillisen säätelyn merkityksestä yksilöiden elämään; oikeusjärjestyksestä 'spontaneous order' -piiriin kuuluvana järjestyksenä Hayek puhuu myös käsitteellä 'disturbances of the order', jolla hän tarkoittaa häiriöitä sosiaalisessa kanssakäymisessä eli yksilöiden joutumista ristiriitaan omien päämäärien suhteuttamisessa muiden päämääriin. Ks. myös Hayek 1988, 55-60.

”yleisen oikeustajun” tai perinteeseen sisältyvien normatiivisten sääntöjen ulkoista artikuloitua. Lain sisältö pikemminkin löydetään kuin käsketään, sillä laki on olemukseltaan varhaisempi kuin poliittinen auktoriteetti, joka on antanut säännöksille ulkonaisen muodon. Hayekin mukaan laki edeltää sekä käsitteellisesti että historiallisesti poliittis-hallinnollista ja inhimillisiin organeihin tuotettua auktoriteettia.<sup>481</sup>

Modernia taloudellis-yhteiskunnallista toimintaa koskevassa tarkastelussa on jäänyt paljolti edelleen positivistisen tieteenihanteen mukaiseen *teknis-rationaalisesti* perusteltuun ja pitkälti *utilitaristisin motiivein* kalkyloituun tarkastelutapaan. Niin menetellen kehitys on modernisoitumisen myötä mennyt yhä enemmän suuntaan, jossa normatiivisesti perusteltu *moraalinen* näkökulma on jäänyt lähes kokonaan huomiotta. Voi jopa ajatella, että taloustieteellisestä tutkimuksesta on vähitellen tullut siinä mielessä *arvoista puhdistettua*, että moraaliset ja normatiiviset pohdinnat on pyritty rajaamaan pitkälti taloudellista toimintaa koskevan *tutkimuksen ulkopuolelle*. Arvoihin ja moraalisiin näkökohtiin perustuva tutkimus on *derationalisoitu* ja jätetty lähinnä subjektiivisia ja emotionaalisia mieltymyksiä koskevaksi tutkimusalaksi. Teoksessaan *’Maailmantalouden Minotauros’* (2014) kreikkalaissyntyinen taloustieteen professori Yanis Varoufakis toteaa, että vasta koettua vuoden 2008 finanssikriisiä ja sitä seurannutta taloudellista lamakautta voi hyvin luonnehtia yhdeksi ”aika ajoin tulevista muistutuksista, että ihmiset ovat luovuttaneet tahtonsa liiaksi pääoman alaisuuteen”. Hayek liittää tämän suuntaisen kehityksen moraaliperusteluihin katsoen, että normatiivis-positivistinen erottelu on johtanut lähes kokonaan *moraalisten arvojen kieltämiseen* taloudellista toimintaa koskevassa keskustelussa sekä *eettisesti perusteltujen* normatiivisten sääntöjen *ulkoistamista* talousteoreettisten kysymyksenasettelujen piiristä. Myös Varoufakis toteaa, että ”mikäli ahneus, tuhlaavaisuus, heikko moraalit ja vielä hei-

---

<sup>481</sup> Habermas 1976, 95–129. Habermas tarkastelee oikeudellista ja sosiaalista evoluutiokehitystä a) kehitysloogisen ja b) kehitysdynaamisen lähestymistavan kautta: a) Kehityslooginen tarkastelutapa lähestyy evoluutioprosessia selittävän tutkimusotteen näkökulmasta ja pyrkii analysoimaan yhteiskunnallisia prosesseja ajasta ja paikasta riippumattomien syy- ja seuraussuhteiden kautta. b) Kehitysdynaaminen tarkastelu taas lähestyy evoluutioprosessia konkreettisesti reaalihistoriallisista tekijöistä käsin käyttäen hyväksi empiirisen historiantutkimuksen keinoja. Ks. kappale 3. 'The Development of Normative Structures'. Ks. myös Habermas 1989, 303-331 kappale 1. 'A Backward Glance: Weber's Theory of Modernity' - Habermas tarkastelee siinä Weberin käsityksiä rationaalistumiskehityksestä. Ks. Paronsia koskien Parsons 1979, 101-112, 207-226, 249-267; Parsons 1966a 19-33; Parons 1966b 753-7. Kuten kappaleessa 4 useassa kohdassa on todettu, Paronsin mukaan yhteiskunnallista kokonaistoimintaa koskeva modernisaatiokehitys muodostaa prosessin, joka koostuu erilaisten alajärjestelmien muotoutumisesta ja eriytymisestä sekä niiden välisestä vuorovaikutuksesta ja rajojenhallinnasta. Weberin osalta ks. luku 5 ja siitä erityisesti alakappaleet 5.1.2. sekä 5.2.1. ja 5.2.2. Ks. Hayek 1988, 67-70 ja Hayek 2011, 408-410.

kompi sääntely eivät yksinään aiheuttaneet romahdusta ja sen jälkeistä kriisiä, niin mikä sitten?”<sup>482</sup>

Kehityssuunta on johtanut sellaiseen *virhetulkintaan*, jossa normatiivisesti perustellut historialliset muutosprosessit on pyritty selittämään tavalla, jossa liberaaleista, suvereenista ja *omaa etua* tavoittelevista yksilöistä on tullut ihmisluonnon ja taloudellisen toiminnan *universaali malli*. Samalla ne *moraaliin ja henkiseen arvopohjaan* perustuvat *ylihistoriallisesti* vaikuttavat funktiot, jotka ovat olleet leimallisia koko *sivistyneelle eurooppalaiselle kulttuurille*, ovat olleet vaarassa jäädä kokonaan unohduksiin. Kun utilitarismia on modernisaation ja liberaalin markkinatalousajattelun piirissä tulkittu tällä tavoin ja unohdettu *klassisen utilitarismin* luojien *alkuperäiset*, vahvasti *moraalitaloudellista* ajattelutapaa heijastavat intentiot, ollaan *etäännytty* kauaksi humanin eurooppalaisen yhteiskunnan ja yksilön ihanteesta. Markkinatalousajattelussa ei ole enää keskeistä kysyä, mikä on oikein ja oikeudenmukaista, mikä paheksuttavaa tai epäoikeudenmukaista – vaan mikä on sellaista, joka myy – tai mikä tuottaa parhaan mahdollisen hyödyn. Hyveitä koskeva argumentaatio on saanut antaa tilaa yksilöiden subjektiivisille preferensseille ja omaa etua tavoitteleville arvottamisille. Vuoden 2008 finanssikriisin seurauksiin liittyen Varoufakis toteaa, että ”ehkäpä se oli impulssi, jonka tulisi herättää ihmiset huomaamaan, että pääomasta on tullut alistava voima, joka kehitti ’kosmopoliittisen, yleisen, kaikki esteet kaatavan ja siteet katkovan energian asettaakseen tilalle itsensä ainoana politiikkana, yleisyytenä, esteenä ja siteenä.”<sup>483</sup>

---

<sup>482</sup> Hayek 1988, 55-60 ks. kappale 'Morals and Reason: Some Examples'. The Collected Works of F.A. Hayek. Volume 4. 'The Fortunes of Liberalism. Essays on Austrian Economics and the Idea of Freedom'. 1992 ed. by Peter G. Klein. Ks. Hayekin kappale 'Seven. Ernst Mach (1838-1916) and the Social Sciences in Vienna' s:t 171-176. Hayek kritikoi Mach'in positivismia ja skientismia - Hayek näki Mach'in 'fenomenalismissa' ja kantilaisen filosofian kriittikissä aineksia, joiden katsoi olevan harhaanjohtavia. Sen 2001, 124-6 etiikasta taloustieteessä. Varoufakis 2014, 32-37. Ks. myös Sorsa 2011: Taloustieteen keskeinen tavoite on lisätä ymmärrystä taloudellisten ilmiöiden välisistä lainalaisuuksista. Uusklassista taloustiedettä kritisoidaan, koska se keskittyy ideaalityyppien rakentamiseen ja koska se lähtee oletuksesta, että talouden toimijat ovat rationaalisia toimijoita. Myös sen liiallista matemaattisuutta on arvosteltu. Rationaalisuuden rajoitteiden tarkastelu johtaa nopeasti instituutioiden merkityksen korostumiseen talouden toiminnassa.

<sup>483</sup> Crowley 1987, 86-106. Streeck 1992, 41-76 kappale 'Revisiting Status and Contract: Pluralism, Corporatism and Flexibility'. S:lla 50 Streeck toteaa: "Sociological theories, even those aimed at comprehensive generation, cannot deny the historical circumstances of their emergence, and that is particularly true here..Marx and Durkheim may have underestimated the resistance of traditions.." Vrt. Varoufakis 2014, 35.

7.2.2 *Institutionalistisen talousteorian eettinen funktio*

Markkinataloudellinen järjestelmä merkitsee sellaista institutionalisoitunutta yhteiskunnallis-taloudellista rakennetta, jossa 'hedonistinen kalkyyli' toimii yhtenä utiliteetin mittarina. Markkinatalouden piirissä ihmiset tekevät itse omat arviointinsa siitä, mikä heidän omasta näkökulmastaan on hyödyllistä ja toivottavaa, mikä paheksuttavaa ja hylättävää. Se miten nämä omat *utiliteetit* sopivat yhteen muiden eli *kanssaihminen ja ympäröivää* todellisuutta koskevien utiliteettien kanssa, jää avoimeksi ja lähinnä *keskinäisin sopimuksin* neuvoteltavaksi kysymykseksi. Katsotaan, että tämän yhteensovittamisen ja keskinäisen neuvottelemisen ei tule olla ulkoapäin ohjattua tai suunniteltua, vaan perustua *vapaaehtoisuuteen* siihen osallistuvien välillä. Moderni *liberalistista markkinatalousajattelua* soveltava taloustiede perustuu pitkälti näin käsitettyyn utilitaristiseen perinteeseen. Sen piirissä pyritään tulkitsemaan Adam Smithin kuuluisa 'näkymättömän käden' olemassaoloa koskeva käsitteistö utilitaristisesti: ideaalisissa olosuhteissa tämä 'näkymätön käsi' ohjaa markkinoiden vapaata toimintaa siten, että sen avulla on mahdollista *maksimoida subjektiivisen hyvinvoinnin kokonaismäärä*.<sup>484</sup>

1900-luvulle tultaessa alkoi erityisesti USA:ssa esiintyä *kriittistä asennetta* utilitaristista ja hedonistista taloudellista ajattelua kohtaan ja se sai ilmaisunsa erityisesti *institutionalismiksi* nimitetyn talousteoreettisen suuntauksen edustajien ajattelussa. Institutionalistisessa talousteoriassa *yhteiskunnallinen evoluutiokehitys* muodostaa myös taloudellista toimintaa karakterisoivan tarkastelunäkökulman: sen mukaan myös *taloudellisen toiminnan* katsotaan olevan monilla tavoin *sidoksissa* yhteiskunnalliseen kokonaistoimintaan ja *vuorovaikutussuhteissa* muiden rakennetasojen ja toimintasektoreiden kanssa. Kuten tässä tutkimuksessa useasta eri näkökulmasta on tullut esiin ja kuten amerikkalainen taloustieteen professori John Quiggin teoksessaan "*Zombitalous*" (2010, suom. 2014) on todennut, "talous on hyvin monimutkainen sosiaalisten rakenteiden kokonaisuus ja täten jatkuvassa vuorovaikutussuhteessa ympäröivän yhteiskunnan kanssa. Uskon ja luottamuksen

---

<sup>484</sup> Vilfredo Paretoon liittyen ks. Eiserman 1987 luku III 'Das soziale System' s:t 109–127. Kirjoittaja toteaa Pareton saaneen näkemyksiinsä vaikutteita amerikkalaisesta sosiologiasta, erityisesti Talcott Parsonsin sosiaalista toimintaa koskevista teoreettisista malleista. Kirjoittaja viittaa mm. Parsonsin teokseen 'The Social System' (1951) ja siteeraa sitä koskevia Pareton sanoja: "Überdies hat T. Parsons auch eine der korrektesten und verständisvollen Darstellungen Paretos, zugleich auch einer der Bausteine für sein eigenes theoretisches Werk". (s. 110). Ks. myös Streeck 1992, 41-46 kappale 'Revisitin Status and Contract: Pluralism, Corporatism and Flexibility'. 'Hedonistisesta kalkyylistä' Jeremy Bentham "First Principles Preparatory to Constitutional Code" in 'Collected Works of Jeremy Bentham', 1989, ed. by Philip Schofield, 1989. Ks. teoksen lopussa 'Index of Subjects' kohdasta 'Pleasure(s) and Pain(s): ja siitä määritelmää ja tilanteita, joissa Bentham käyttää näitä käsitteitä. Kuten s:t 244-5 'positive felicity as pleasure, negative felicity as exemption from pain'.

tapaiset asiat ovat pohjimmiltaan sosiaalisia ilmiöitä, mutta niillä on vaikutusta talouteen ja taloudella vastaavasti niihin.”<sup>485</sup>

Institutionalismien nimekkäin edustaja oli Thorstein Veblen (1857–1929), jota pidetään koko *amerikkalaisen institutionalismia* edustavan ajattelumallin luoja. Veblenin *yhteiskuntafilosofia* oli saanut vaikutteita Darwinin ja Spencerin yhteiskunnallista evoluutiota koskevista ajatuksista, mutta myös marxilaisuudesta. Veblen suhtautui *kriittisesti neo-klassista* talousteoriaa edustaviin käsityksiin ja piti niiden ihmiskäsitystä kapeutuneena ja epärealistisena. Neo-klassinen talousajattelu jättää kokonaan huomioimatta sen tosiasian, että ihmisyksilön toimintaa ohjaavat paljon *muutkin kuin taloudelliset lainalaisuudet* eli että hän on koko ajan *vuorovaikutussuhteessa* niin omaan *sosiaaliseen* kuin *kulttuuriseenkin* ympäristöönsä. Ihminen ei ole mikään ”economic man”, vaan yksilön toimintaa ohjaavat mitä suurimmassa määrin hänen totumuksensa, tapansa, vaistonsa sekä koko se *sosio-kulttuurinen konteksti*, jossa hän elää.<sup>486</sup>

*Moraali- ja yhteiskuntafilosofisesta* näkökulmasta Veblen *kritisoi* juuri klassisen utilitarismin edustamaa, Benthamin luomaa *psykologista utilitarismia*, jonka hän katsoi ratkaisevasti vaikuttaneen niin klassista kuin neo-klassista talousteoriaa edustaviin ajattelutapoihin. Veblen katsoi ihmisen olevan pikemminkin perusolemukseltaan ”*homo oeconomicus*” kuin hedonistista kalkkyylia noudattava olento, jonka käyttäytymistä ohjaisi vain haluttavan/torjuttavan motiivit. Tällainen ihmis- ja yhteiskuntakäsitys on Veblenin mielestä liian jäykkä ja eristetty, ja yhteiskunnallisen kokonaistoiminnan tasolla omaa näkemyksen vain nykyhetkestä tai men-

---

<sup>485</sup> Mark Granovetter “The Social Construction of Economic Institutions” s:t 75-85 artikkeli teoksessa ‘Socio-Economics. Toward a New Synthesis’ ed. by Amitai Etzioni and Paul R. Lawrence, 1991. Granovetter viittaa Max Weberiin ja Talcott Parsonsiin, joiden katsoo olleen edelläkävijöitä eräänlaisen ‘economic sociology’ sarjassa. Heidän jälkeensä tullutta tämän-suuntaista ajattelutapaa kirjoittaja nimittää termillä ‘New Economic Sociology’. Varsinaisesti ‘institutionalistisen’ talousteorian luojaiksi Granovetter mainitsee mm. nimet Thorstein Veblen, John Commons, Wesley Clair Mitchell ja John Dunlop. Carlton C. Qualey’n johdatus teokseen ‘Thorstein Veblen. The Carleton College Veblen Seminar Essays’ ed. by Carlton C. Qualey, 1968, s:t 1-15. Norjalaissyntyinen Veblen opiskeli John Hopkins Universityssä Yhdysvalloissa ja väitteli filosofian tohtoriksi Yalen yliopistossa. Myrdal 1973, 15–20: keynesiläisestä vallankumouksesta s:t 15-17 ja amerikkalaisesta institutionalismista s:t 17-20. Quiggin 2014, 161.

<sup>486</sup> Carlton C. Qualey johdatus teokseen ‘Thorstein Veblen. The Carleton College Veblen Seminar Essays’ ed. by Carlton C. Qualey, 1968, s:t 1-15. Veblen opiskeli ensin Minnesotan Northfield Academy’ssa 1874 alkaen, jossa oppi englannin kielen ja siirtyi kolmen vuoden kuluttua Carleton Collegeen. Siellä hän oli mm. John Bates Clarkin oppilas, jonka vaikutuksesta Veblen kiinnostui filosofiasta ja myös opettamisesta sekä kirjoittamisesta. Valmistuttuaan Veblen siirtyi eri vaiheiden kautta University of Chicago’on, jossa hänen kiinnostuksensa kohdistui poliittiseen taloustieteeseen.

neestä, mutta ei kykene mukautumaan *tulevaisuuden* alati uusiutuviin haasteisiin.<sup>487</sup>

Institutionalismi sai jalansijaa myös Pohjoismaissa; sellaiset ruotsalaiset talousteoretikot kuin Johan Åkerman ja Gunnar Myrdal kohdistivat Veblenin tavoin voimakasta kritiikkiä klassisia talusteorioita kohtaan. Gunnar Myrdal (1898-1978) katsoi olevan suorastaan *loogisesti mahdotonta* irrottaa taloudellista toimintasektoria erilleen muusta yhteiskunnallisesta todellisuudesta, sillä yhteiskunnalliset ongelmat eivät manifestoidu vain *taloudellisina, kulttuurisina tai sosiaalisina*, vaan kaikkina näinä *yhdessä*. Myrdalin näkemyksen mukaan *taloustieteellisen* tutkimuksen tulisi olla *avoin muille yhteiskuntatieteille ja filosofialle* sekä välttää siten vieraantumisen todellisuudesta.<sup>488</sup>

Pääteoksessaan ”*An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*” (1944) Myrdal jatkoi jo varhaisemmassa teoksessaan ”*Vetenskap och politik i nationalekonomin*” (1929) esittämänsä kritiikkiä ortodoksisen klassista teorianmuodostusta kohtaan. Myrdal kohdisti *kriittiset* huomionsa siihen puhasoppiseen taloustieteelliseen teorianmuodostukseen, joka otti vaikutteensa *yksinomaan positivistisesta* tiede- ja yhteiskuntanäkemyksestä. Myrdalin mielestä *ei* ollut mitenkään edes mahdollista jättää *normatiiviset ja sosio-kulttuuriset* elementit huomioimatta talous- ja yhteiskuntateoreettisessa ajattelussa:

---

<sup>487</sup> Veblenin urakehityksestä ks. mt. s:t 1-15. Veblen tutustui professori John Kenneth Galbraithiin, jolta omaksui mm. käsitteen 'technostructure'. Käsite kuvaa ihmisen suhdetta teknistymiskehitykseen, joka on verrattavissa evoluutioprosessiin. Galbraith'ilta Veblen omaksui myös näkemyksen modernin teknologian hyödyntämisen välttämättömyydestä teollisen tuotannon lisäämisessä. Veblen kritisoi amerikkalaisten suuryritysten ylivaltaa ja painotti yhteiskunnan eri laitosten, ammattiyhdistysten sekä julkisen vallan välttämätöntä roolia taloudellisen toimintafunktion rinnalla. Joseph Dorfman: 'Background of Veblen's Thought' mt. s:t 106-131. Artikkelissa Dorfman luotaa Veblenin taloustieteellisten ajattelutapojen kehittymistä. Carleton Collegessa Veblenin kiinnostuksen kohteet olivat moninaiset: filosofia, psykologia, biologia, antropologia, kulttuurihistoria, sosiologia ja talous - näitä kaikkia osaamisalueitaan hän sittemmin hyödynsi ajattelussaan koskien taloudellista kasvua, funktionalismia ja tulevaisuuden taloudellisia ja sosiaalisia haasteita.

<sup>488</sup> Myrdal 1973, 29-43: Myrdal analysoi keynesiläistä ajattelutapaa, joka loi perustan käsitteelle 'nationalekonomi' eli kansantalous. Keynesin teoria 'The General Theory' oli kaikkea muuta kuin 'yleinen', sillä se sisälsi käsitteen 'samhällsekonomisk jämvikt' (monetary equilibrium) - sen avulla oli mahdollista ohjailta taloudellisia prosesseja kumulatiivisesti - joko kohti inflaatiota tai deflaatiota. Ja sitä kautta ehkäistä työttömyyttä ja taloudellisia taantumia. Myrdal käsittelee myös inflaation vaikutuksia s:t 33-40.

<sup>489</sup> Myrdal 1972, 52-88: kappaleessa 2. 'Den idehistoriska bakgrunden' Myrdal tuo esiin näkemyksiään kansantaloustieteen kehittymisestä historiallisesta näkökulmasta. Utilitaristista ajattelutapaa Myrdal analysoi alkaen John Stuart Mill'istä ja edeten Jeremy Benthamiin sekä David Humen näkemyksiin 'realiteettien' ja 'fiktioiden' erottamisesta sosiaalisen elämän tutkimuksessa. Myrdal nimittää Benthamin suhdetta yhteiskunnallisiin ilmiöihin nykytermein ilmaistuna 'intitutionalistinen' tai 'funktionalistinen' (s. 53).

”Denna underförstådda tro på förekomsten av en vetenskaplig kunskap, uppnådd oberoende av alla värderingar är..naiv empiricism..Värderingar är med nödvändighet med redan på det stadium där vi observerar fakta och utför teoretisk analys..Jag har därför kommit fram till tron på nödvändigheten av att alltid, från början till slut, arbeta med explicita värdepremisser” (Myrdal 1972, 53).<sup>489</sup>

Institutionalistista talousteoriaa koskevat ajatukset kokivat uuden nousun 1900-luvun loppupuolelle tultaessa *modernin institutionalismin* muodossa. Tämä on tapahtunut erityisesti taloustieteilijä Kenneth Galbraithin (1908-2006) ansiosta - edeltäjänsä Thorstein Veblenin tavoin Galbraith lukeutuu neoklassisen taloustieteen kritikoihin. Galbraith, jota syystä voidaan pitää paitsi taloustieteilijänä myös *yhteiskuntafilosofina*, näkee modernin yhteiskunnan pikemminkin suunnittelujärjestelmänä kuin kilpailuyhteiskuntana.<sup>490</sup>

Pääteoksessaan ”*American Capitalism*” (1952) Galbraith katsoi amerikkalaisen vapaan kilpailujärjestelmän edustaneen pikemminkin monopolistista ja oligopolista järjestelmää. ”*Yltäkylläisyyden yhteiskunta*” (1958) –teoksessaan Galbraith katsoi suurten kansainvälisten monopoliyritysten tosiasiallisesti hallitsevan ja ohjaavan modernia yhteiskuntaa. Tällaisten *suuryritysten* on mahdollista suunnittelujärjestelmiensä ja kehitysmetodiensa avulla *hankkia itselleen valtaa* kuluttajien ja pienempien yritysten kustannuksella. Erityisesti *kuluttajia on mahdollista ohjailla* tottumuksiin ja tuotteisiin, joihin heillä ei tosiasiallisesti ole mitään tarvetta. Mikäli riittäviä *vastavoimia* ei ole olemassa, tämä johtaa ennen pitkää yhteiskunnalliseen *epävakauteen* ja *epätasaiseen kehitykseen*. Suuryritysten omistajilla ja teknostruktuurin kehittäjillä on ainoana päämääränä pyrkiä *oman yritystoiminnan* ruokkimiseen ja *voittojen* lisäämiseen. Kasvu antaa valtaa ja yhdessä valtiollisen toimintasektorin kanssa kokonaispyrkimyksenä on mahdollisimman *suuren bruttokansantuotteen* aikaansaaminen. Tässä tarkoituksessa myös *valtiovalta* on taipuvainen luomaan ja ylläpitämään sellaisia yhteiskunnallisia toimia, jotka edesauttavat taloudellisen toimintasektorin *voitontavoittelua* ja systeemiä säilyttäviä arvostuksia. Teoksessaan ”*Zombitalous*” John Quiggin toteaa länsi-

---

<sup>490</sup> Ks. Galbraithin ja Veblenin välisestä työ- ja tuttavuussuhteesta sekä Veblenin taloustieteellisistä ajattelutavoista Joseph Dorfman: 'Background of Veblen's Thought' s:t 106-131 sekä C. Qualey'n johdatus teokseen 'Thorstein Veblen. The Carleton College Veblen Seminar Essays' ed. by Carlton C. Qualey s:t 1-15, molemmat teoksessa 'Thorstein Veblen. The Carleton College Veblen Seminar Essays' ed. by Carlton C. Qualey, 1968. Ks. Galbraithi'ista myös Werin 1982, 275-8 liittyen Galbraithin näkemyksiin yritysten keskinäisestä kilpailusta - hänen mukaansa yritysten kyvyttömyys määrätä hinnoista vapaasti oli kasvamassa - suuryritykset kävivät keskenään jatkuvaa kilpailua, pelasivat eräänlaista 'shakkia' toistensa kanssa. Tähän vaikuttivat 'countervailing powers' eli vastakkaisiin suuntiin käyvät voimat.



maissa hellittyjen 'tehokkaiden markkinoiden' sekä niiden toiminnan turvaamiseksi luotujen suojarahastojen (*hedge funds*) osoittavan, että "kun hajauttamisen rajat on saavutettu, ei vaateiden uudelleenjärjestely enää vähennä riskejä. Jos kaikki toimijat näyttävät tekevän voittoa ilman riskejä, on riskin täytynyt siirtyä johonkin hyvin epätodennäköiseen tapahtumaan, josta seuraa vääjäämättä jättimäisiä tappioita ainakin joillekuille".<sup>491</sup>

Talouden eettisen toiminnan tarkastelu yhteiskunnan kokonaistoiminnan tasolla ja funktionaalisten vuorovaikutussuhteiden näkökulmasta kokoa yhteensä kaksi institutionaalisen toiminnan tasoa eli toisaalta a) *normatiivisen taloustieteen* edustaman eettisen ja arvofunktionaalisen näkökulman, ja sen lisäksi b) *konkreettisen yhteiskunnallisen toiminnan* näkökulman, jota erityisesti institutionalistinen taloudellinen ajattelu heijastaa. Neoklassisen talousajattelun mukaisesti edellytettiin kauan, että talouden toiminnalle välttämätön *sosiaalinen todellisuus* oli jotain sellaista, joka oli vain olemassa, ulkoapäin annettuna ja ilman, että sen toiminnalla nähtiin olevan vuorovaikutussuhteita puhtaiden taloudessa vallitsevien lainalaisuuksien kanssa. *Institutionalistinen* teorianmuodostus on merkinnyt tässä suhteessa *ratkaisevaa muutosta* ja sen myötä *taloudellinen* toimintafunktio on alettu nähdä elimellisesti muuhun *yhteiskunnalliseen todellisuuteen kytkeytyvänä* rakenteena. *Yhteisöllisyyden etiikka* on näiden ajattelutapojen etenemisen myötä alkanut saada jalansijaa taloustieteellisessä teorianmuodostuksessa ja taloudellista toimintaa on alettu tarkastella paitsi rakenteellisesta, myös *arvofunktionaalisesta* aspektista käsin. Toisin sanoen osana muuta *sosio-kulttuurista todellisuutta* ja kontekstuaalisesti sellaisessa viitekehyksessä, joka mahdollista talouden toiminnan tarkastelun *eettisesti oikeudenmukaisen* sekä kaikkien *yhteiseen hyvään* täh-

---

<sup>491</sup> McGuire 1963, 264-8, käsitteestä 'The Affluent Society', jonka nimisen kirjan Galbraith julkaisi 1952. Kirjan mukaan USA:n yhteiskunta on 'affluent' eli hyvinvoiva, vaikkakin siellä ilmenee epätasapainoa sekä resurssien määrässä että laadussa - ottaen huomioon sekä yksityisen että julkisen sektorin. Galbraithin mielestä yhteiskunta tarvitsee lisää julkisia palveluja, kuten kirjastoja, kouluja, sairaaloita, puistoja ja muita ihmisten elämän kannalta 'hyviä' asioita. Jotta nämä tarpeet ('need') tulisivat täytetyiksi, tarvitaan suurempaa julkisen vallan panostusta. "...in order to redress our current social imbalance, the public sector should be expanded and the private sector reduced through the imposition of sales taxes by the states in conjunction with certain national programs" (s. 265). Ks. myös Sen 2010, 81-82: kappaleessa 'Power and the Need for Countervailing' Sen viittaa Galbraithin teokseen "American Capitalism", jonka mukaan amerikkalainen yhteiskunta on syvästi riippuvainen niistä monista instituutioista, jotka kontrolloivat ja pyrkivät löytämään tasapainon eri instituutioiden välillä niin, ettei joku instituutio yksinään pääse käyttämään liikaa valtaa muiden yli. Ks. vielä Quiggin 2014, 78-81: Suojarahastojen strategiana oli etsiä varmoja tuottoja pienistä markkinahintojen ja tehokkaiden markkinoiden hypoteesin mukaisista hintojen eroista. Sen sijaan, että rahasto olisi toiminut suoraan sijoittajien rahoilla, se käytti niitä aikaisempin lainojen vakuutena. Panosten kasvattamisen eli 'vivutuksen' tarkoituksena oli tuottojen moninkertaistaminen. Sanottu menettely on ollut leimallista lukuisille 'pörssikuplille', ja johtanut viimeaikaisiin finanssikriiseihin, kuten Quiggin toteaa.

täävän yhteiskunnallisen toimintaprosessin aikaansaamiseksi. Kuten Gunnar Myrdal on todennut, yhteiskuntatieteelliselle tutkimukselle on tärkeää, etsiessään totuutta, ottaa huomioon myös *inhimillistä käyttäytymistä* ja *tieteellisen tiedon kehittymistä* koskevat lainalaisuudet. *Todellisuus kaikissa ulottuvuuksissaan* (jota Myrdal nimittää termillä "*bias*") on otettava huomioon, jotta olisi mahdollista tehdä myös käytännöllisiä ja poliittisia johtopäätöksiä rationaalisesti perustellen. Klassisen taloustieteen käyttämä käsite 'ekonomiska människan' on käyttökelpoton, mutta myöskään käsite 'den vetenskaplika människan' ei ole käyttökelpoinen. Tulisi olla joku määritelmä, joka pitäisi sisällään myös *inhimillistä käyttäytymistä* kuvaavat *psykologiset ja sosiologiset* elementit.<sup>492</sup>

Nämä näkemykset ovat yhä edelleen ajankohtaisia, erityisesti kun tarkastellaan länsimaissa viime vuosikymmeninä koettuja taloudellisia laskusuhdanteita. Niitä analysoidessaan taloustieteen professori John Quiggin toteaa teoksessaan "*Zombitalous*" (2010, suom. 2014), että niihin johtaneita syitä on vaikea ymmärtää, "jos ei yhtään tunne suhdanteiden historiaa ja 1930-luvun lamaa". 1970-luvun lama-kausia koskien Quiggin katsoo, että silloin koetut epäonnistumiset olisivat ehkä olleet vältettävissä "talouden toimintaperiaatteiden paremmalla ymmärtämisellä ja vahvemmillä yhteiskunnallisilla instituutioilla". 1990- ja 2000-luvun finanssikriisejä sekä niitä seuranneita talouden alamäkiä Quiggin pitää pitkälti seurauksena kehityksestä, jota hän nimittää "finanssisektorin pelureiden pöyhkeäksi keinotelluvimmaksi" (s. 52). Hänen mukaansa taloudellisen vakauden loppuminen on pakottanut ainakin osan päättäjistä opettelemaan uudelleen, paitsi keynesiläisen taloustieteen joitakin perusnäkömymiä, myös tutustumaan taloustieteen historian keskeisiin vaikuttajiin ja heidän näkömymiinsä. Quiggin suosittelee uudelleen tutustumista paitsi Myrdalin, myös Keynesin sekä von Hayekin näkömymiin, monien muiden muassa. Quiggin katsoo von Hayekin olevan Keynesin ohella niitä, jotka ovat ensimmäisenä kiinnittäneet huomiota makrotaloudellisiin kysy-

---

<sup>492</sup> Myrdal 1973 teos 'I stället för Memoarer. Kritiska essäer om nationalekonomi' kappale 4. 'Behovet av sociologiska och psykologiska studier av samhällsforskningen och samhällsforskarna'. Ks. myös Jackson, Walter: 'Gunnar Myrdal and America's conscience: social engineering and radical liberalism, 1938 – 1987', 1990. Ks. kappale 'Conflicts of Conscience' s:t 159–164. Myrdal 1972, 56–88: Utilitarismi ammentaa Myrdalin mielestä juridisia metodejaan luonnonoikeusajattelusta, kuten jotkut englantilaiset oikeushistorioitsijat ja -teoreetikot ovat huomioineet. Moderni psykologinen tutkimus puolestaan kuvaa utilitaristiseen ajattelutapaan sisältyvän mekanistisen, intellektuaalisen ja *rationaalisen* ajattelutavan suhdetta assosiaatio-psykologiseen termiin 'hedonismi'. Luonnonoikeusajatteluun sisältyvät 'moraalinormit' ovat Myrdalin mukaan 'luonnollisia' ('naturliga') siitä näkökulmasta "att de är en del av den gudomliga försynes visa och goda avsikter med människosläktet. Just emedan dessa försynes avsikter förutsätts vara på en gång goda och förnuftiga, kan de efterforskas därigenom, att de mänskliga handlingarna ställs under det utilitariska kriteriet: vad läder till mänsklighetens gemensamma bästa?" (s. 55-56).

myksiin, kuten suhdannevaihteluihin, inflaatioon ja työttömyyteen. Niillä on hänen mukaansa käyttöä tänäkin päivänä. Quigginin katsoo esimerkiksi von Hayekin ja itävaltalaisen koulukunnan luoman suhdanneteorian olleen aikanaan edistysaskel, vaikka toteaakin koulukunnan jättäneen huomioimatta suhdanneteorian tärkeimmän opin eli rahamarkkinoiden toiminnan tehottomuuden. Quigginin mukaan on joka tapauksessa välttämätöntä, että ”valtion tulisi omilla toimillaan tasapainottaa yksityisen investointikysynnän vaihteluja suhdannejaksojen aikana” (s.36).<sup>493</sup>

### 7.2.3 Hyvinvoinnin taloustieteen eettinen funktio

Kuten aiemmissa luvuissa on tullut esiin, *oikeusperusteinen etiikka* ja sen kaltaiset teoriat jättävät puhtaasti moraalisia oikeuksia ja velvollisuuksia sisältävän argumentaation pitkälti tarkastelun ulkopuolelle. Erityisesti *konsekventialistista* etiikkaa soveltava *utilitaristinen* ajattelutapa sekä siitä johdetuille lähtökohdille rakentunut *nykyinen taloustiede*, näkee oikeudet yksipuolisesti välineellistä arvoa omaavina juridisin rajoitteina. Tästä ajattelutavasta johtuen koko monimutkainen ja laaja-alaisempi *arvofunktionaalinen näkökulma* jää joko kokonaan huomioimatta tai sen näkökulma suppeaksi. Jotta oikeuksia ja velvollisuuksia voitaisiin tulkita eettisesti ja moraalisesti kestävästä näkökulmasta, *arvoperusteisia* vaatimuksia *ei* tulisi nähdä niinkään *rajoitteina*, vaan pikemminkin *velvoitteina* suorittaa kokonaisuhyvinvoinnin kannalta positiiviseen lopputulokseen ja *kaikkien yhteiseen hyvään* tähtäviä toimia.

Taloutteen ja sitä liikuttaviin tuotantovoimiin padotun ’välineellisen järjen’ sekä organisaatioiden ja suunnittelua ohjaavan ’funktionaalisen järjen’ tulee Habermasin mukaan taata tie *ihmisarvoiselle, tasaveroiselle* ja samalla *vapaalle elämälle*. Taloudellisen toiminnan tulee sekä kansallisella että kansainvälisellä tasolla perustua näkökohtiin, joissa lähtökohtana on käsite *’kaikkien yhteisestä hyvästä’*. Tähän päämäärän pyrkimiseksi on välttämätöntä ottaa huomioon tietyt *normatiivista totuutta* ja *oikeellisuutta* edustavat peruslähtökohdat. *Kulttuurisesti periytynyt normisto* pitää Habermasin mukaan sisällään kahdella eri tasolla vaikuttavia elementtejä eli toisaalta sellaisia, jotka ovat seurausta *oikeudenmukaisuuden* periaatteesta ja toisaalta sellaisia, jotka vain *pätevät tosiasiallisesti*. Tällä perusteella arkikäytäntö jakaantuu *arvoihin ja normeihin*, eli praktiseen osaan, jolta voidaan vaatia moraalista oikeutusta - sekä osaan, joka sisältää yksilöiden ja kollektiivien

---

<sup>493</sup> Quiggin 2014, 51–54 kappale ”Mitä 1900-luku meille opettaa?” Ks. von Hayekiin liittyen s:t 36-37 ja 113.

elämäntapoihin liittyviä erityisiä arvo-orientaatioita. *Praktisen alueella* tapahtuu moraalisten kysymysten erottaminen arvottamista koskevista kysymyksistä: moraaliset kysymykset ovat oikeudenmukaisuuden näkökulmasta rationaalisesti ratkaistavissa, mutta *arvottamiskysymyksiä* voi lähestyä rationaalisesti vain konkreettisen elämänmuodon tai jonkun yksittäisen ongelmakentän kautta. Sanotun näkemyksen jakavat etenkin ne hyvinvoinnin taloustiedettä edustavat talousteoreetikot, joiden ajattelu perustuu *modernia institutionalismia* edustaviin näkemyksiin sekä erityisesti ne, joiden ajattelussa korostuu *eettistä hyvinvoinnin taloustiedettä* edustavat painotukset.<sup>494</sup>

Vasta intialaissyntyisen taloustieteilijän ja filosofin, Amartya Senin (s.1943) talous- ja yhteiskuntafilosofisessa ajattelussa on edetty tasolle, jossa *eettisesti ja moraalisesti tulkitulla* taloustieteellä voi katsoa olevan annettavaa konkreettisen yhteiskunnallisen toiminnan tasolla. Erityisesti Senin talousajattelulle on tunnusomaista *yhdistää taloudellinen ja filosofinen* lähestymistapa sekä puolustaa demokraattisen päätöksenteon mallia. Senin mielestä *demokratia* luo parhaat edellytykset kokonaisyhteiskunnan näkökulmasta tapahtuvalle poliittiselle ja taloudelliselle toiminnalle. *Poliittisia ja ihmisoikeuksiin* liittyviä *vapauksia* Sen pitää välttämättömänä takeena taloudelliselle ja sivistykselliselle kehitymiselle – *demokratian* Sen näkee sellaisena *universaalina itseisarvona*, jonka etenemistä erilaisten talousjärjestelmien tai kulttuuristen systeemien eroavuudet eivät voi estää.<sup>495</sup>

Senin mukaan *taloustieteen etäännyminen etiikasta* on merkinnyt nimenomaan hyvinvoinnin taloustieteen osalta negatiivista kehityssuuntaa: klassinen hyvinvoinnin taloustiede on jatkanut utilitarismin perintöä määrittelemällä hyvinvoinnin *yksilöllistä hyötyfunktioita* ja *itsekästä käyttäytymistä* edustavasta lähtökohdasta. Tämä on johtanut hyvinvoinnin käsitteistöön, jossa a) itsekeskeinen hyvinvoinnin *määrittelemistapa*, b) itsekäät *hyvinvointitavoitteet* sekä c) itsekäät *tavoitteiden valinnat* esiintyvät rinnakkaisina ja toisiinsa kytkeytyvinä talousteoreettisina oletuksina. Sen katsoo, että nämä elementit ovat *erotettavissa* toisistaan ja että itsekästä käyttäytymisestä on *mahdollista poiketa* eri tavoin riippuen siitä, hylätäänkö näistä oletuksista yksi vai useampia. Sosiaalisen käyttäytymisen instrumentaalinen rooli, joka johtaa *yhteistyöstrategian* omaksumiseen, ja *ryhmä-*

<sup>494</sup> Habermas 1987, 68-88; Habermas 1989, 153-167; Tuori 1988a, 73-76; Tuori 1988b, 90-93; Kangas 1987, 49-53. Ks. Habermas 1987 s:t 156-8.

<sup>495</sup> Sen 2010, 321-338 kappale 'Democracy as Public Reason' ja s:t 355-388 'Human Rights and Global Imperatives'. Sen 1997, 1-24 kappale 'Welfare Economics, Utilitarianism, and Equity'. Sen 2001, 127-139. Ks. vielä Raz 1994 osa I 'The Ethics of Well-Being: Political Implications' ja siitä erityisesti kappale 2. 'Rights and Well-Being' s:t 29-45 ja varsinkin alakappale 'II. Seizing the Second Horn: Sen's Goal-rights' s. 32.

*rationaalisuuteen* perustuva harkinta ovat elementtejä, jotka ovat myös eettis-rationaalisesti perusteltuja. Senin mielestä *klassista utilitarismia* edustava ajattelutapa on antanut *moraalisesti ja eettisesti* käyttökelpoisia välineitä arvioida myös nykyistä taloustiedettä, erityisesti *normatiivisen taloustieteellisen* ajattelutavan piirissä niillä on ollut käyttöä. Sen kuitenkin katsoo, että perinteinen jaottelu egoismin ja utilitarismin välillä on osittain harhaanjohtava, sillä epäitsekäiden tekojen kohteena eivät välttämättä ole aina 'kaikki ihmiset', vaan vain lähiyhteisö, tai oma ammatti- tai sosiaalinen luokka.<sup>496</sup>

*Hyvinvointiteoreema* ja Senin *kritiikki konsekventialistista etiikkaa* kohtaan ovat hänen talousajattelunsa perusteemoja. Sen kritikoii klassista hyvinvoinnin taloustiedettä nimenomaan siitä, että se on *liikaa sidoksissa pareto- optimaalisuudella* kuvattuun hyödykkeiden optimaaliseen jakaantumiseen ja juontaa juurensa nimenomaan *utilitarismin pyhitetystä asemasta* traditionaalisessa hyvinvoinnin taloustieteessä. Hyvinvointiopissa tämä konsekventialistinen lähtökohta vaatii, että jokaisen valinnan, joka tehdään tekojen, sääntöjen, instituutioiden ja motiivien välillä, tulee viime kädessä perustua valinnan aiheuttaneiden *seurausten hyvyyteen*. Sen katsoo, että "hyöty" (*utility*) on tietynlainen sisäinen mielentila siitä, mikä koetaan arvokkaaksi (*valuable*). Mutta 'utility' -termillä voidaan tarkoittaa myös  *muita arvokkaiksi koettuja asioita*. Sen käsittelee lähemmin tätä 'utility' -käsitettä - mielihyvään ja onnellisuuteen liittyen, kuten Bentham on teesissään *'the greatest happiness'* kuvannut - tai Marshall ja Pigou käyttänyt termiä *'satisfaction'* samassa merkityksessä. Hyvinvointiopissa tämä pareto-rationaalisuus merkitsee sitä, että siinä yksilöllisten hyötyjen pohjalta tullaan arvioineeksi *koko yhteisön* tilaa ja hyötyjä.<sup>497</sup>

<sup>496</sup> Sen 2001, s:t 127–137 kappale 'Hyvinvointi, tavoitteet ja valinnat': *Itsekeskeinen hyvinvointi*: riippuu vain yksilön omista nautinnoista; ei sympatiaa/antipatiaa muita kohtaan; *Itsekkäät hyvinvointitavoitteet*: oman hyvinvoinnin maksimointi/ oman hyvinvoinnin odotusarvoa epävarmuuden vallitessa; *Itsekäs tavoitteiden valinta*: kaikki tekovalinnat perustuvat omien tavoitteiden ajamiseen, ei väliä muiden tavoitteista. Ks. myös s:t 137-8 kappale 'Moraali, etiikka ja taloustiede'. Sen 1988: Amartya Sen artikkeli 'The Standard of Living: Lecture I, Concepts and Critiques, s:t 1-19.

<sup>497</sup> Sen 1987, 1-24 yleistä hyvinvointiajattelusta sekä s:t 47–77 kappale 4. 'Work, Needs, and Inequality'. Ks. Sen 2001, 119–124 arviointia konsekventialistisen etiikan käyttömahdollisuuksista. Ks. vielä Sen 1988: Amartya Sen artikkeli "The Standard of Living: Lecture I, Concepts and Critiques", s:t 1-19, teoksessa 'Amartya Sen with contributions by John Muellbauer, Ravi Kanbur, Keith Hartand Bernard Williams: The Standard of Living' ed. by Geoffrey Hawthorn 1988, 5-19. Sen toteaa s:lla 5, että utilitaristinen traditio on antanut joitakin ajattelutapoja normatiiviselle taloustieteelle, sellaisten ajattelijoiden kautta kuin Bentham, Mill, Jevons, Sidgwick, Marshall ja Pigou. Senin mielestä ei ole sinänsä mitenkään välttämätöntä, että aina jokaiseen taloustieteelliseen näkemykseen tulisi löytyä jokin vastaavuus jostakin toisesta julkilausumasta tai näkemyksestä. Sen itse viittaa kuitenkin Arthur Pigoun näkemyksiin hyvinvoinnin taloustieteen käsitteestä 'utility': "one is based on seeing utility as an object of va-

Tavanomaisessa *modernissa talousajattelussa* yksilö nähdään toimijana, jonka tavoitteena on ensisijassa *maksimoida omaa hyötyfunktioitaan*. Kuten edellä on todettu, Sen näkee tässä 'itsekkäässä käyttäytymisessä' kolme erillistä ja toisistaan riippumatonta osaa, joihin liittyvät oletukset nähdään modernissa talousteoriassa samanaikaisina ja toisiinsa kytköksissä olevina. Senin mielestä kyseisiin kolmeen erilaiseen eettiseen oletukseen liittyvät näkökohdat olisi kuitenkin mahdollista *tulkita moniulotteisemmin*. Sen viittaa empiirisiin testeihin yksilöiden käyttäytymisestä, joiden mukaan yksilöt eivät käyttäydy kaikissa tilanteissa välttämättä itsekkäästi. Vaikkapa *ns. vangin dilemma* -tilanteessa kunkin henkilön omien tavoitteiden kannalta on järkevintä seurata vain omaa 'itsestä' strategiaa, muiden pelaajien ratkaisusta riippumatta. Mutta samaan aikaan kaikkien pelaajien tavoitteet toteutuisivat kuitenkin paremmin, jos he noudattaisivat toisenlaista eli yhteistyöhön perustuvaa strategiaa. Sen katsoo, että useat *talouselämään* liittyvät *yhteiskunnallisen tason* kysymykset voivat olla *vangin dilemma* -ongelmaan verrattavia.<sup>498</sup>

Sen näkee Habermasin tavoin *hyvinvointivaltion* välttämättömyyden *eettisen oikeudenmukaisuuden* ja kaikkien ihmisten välisen *tasa-arvon* saavuttamisessa. Habermas puhuu Senin demokraattisen hyvinvointivaltion sijasta kuitenkin sosiaalivaltiosta: sen suorittamien tehtävien sekä sen täyttämien oikeutettujen vaatimusten osalta Habermas katsoo *demokraattisilla oikeusvaltioilla* olevan tärkeitä tehtäviä. Yhteiskunnan materiaaliseen uusintamiseen tähtäävän 'systemin' ja normatiivisesti säännellyn 'elämismaailman' välisen polarisaation ohjailemiseksi modernilla yhteiskunnalla on kolme keinoa eli raha, valta ja solidaarisuus. Näiden keskinäiset vuorovaikutussuhteet tulee saattaa Habermasin mukaan *uuteen tasapainoon*.

Vuoden 2008 jälkeistä finanssikriisiä analysoidessaan John Quiggin katsoo, että minkään laatuinen "finanssimarkkinoiden säätely" ei kuitenkaan toimi tilanteessa, jossa "valtion takaamien ja säätelien toimijoiden sallitaan käydä suuren mittakaavan kauppaa säätelämättömien toimijoiden kanssa". Mikäli kaikki toimijat voivat tehdä omaa etuaan hyödyttäviä voittoja ilman henkilökohtaista riskiä, täytyy riskien ja tappioiden siirtyä sitten jonnekin toisaalle. Viime vuosien finanssi-

---

lue itself". Pigou'n sanoin: "the elements of welfare are states of consciousness and, perhaps, their relations". Kappaleessa 'Utility as Pleasure and Happiness' s:t 7-9 Sen 2001, 39-47. Ks. myös Hayek 1988, 55-59 kriittisiä näkemyksiä Keynesin ajattelusta.

<sup>498</sup> Sen 2001, 130-134. Ks. myös Sen 2010, 314-7 peliteoreettisesta mallista sosiaalisissa tilanteissa ks. kappale 'Social Choice versus Game Forms'. Sen viittaa Robert Nozikin näkemyksiin täydellisen vapaiden valintojen mahdottomuudesta sosiaalisissa tilanteissa: käsitteiden 'liberty' ja 'equality' sisältö on laaja ja molemmilla useampia tulkintamahdollisuuksia.

kriisit ovatkin tuoneet esiin Quigginin ”moraalikaladoksi” nimittämän ilmiön: ”mikäli ihmisillä on vakuutus riskien varalta, he myös todennäköisesti ottavat enemmän riskejä.” Monimutkaiset johdannaisjärjestelyt, jotka alunalkaen oli kehitetty yritysten korko- ja valuuttakurssiriskien vähentämiseen, avasivat tien ennen näkemättömille keinotteluvalikoimille, jotka lopulta johtivat ’pörssikuplien’ synty-miseen ja riskien räjähtämiseen.<sup>499</sup>

Sen katsoo, että *peliteoreettinen* tapa ilmaista taloudellisia lainalaisuuksia *vaikeuttaa* tällaisen yhteistoimintaa puoltavan näkökulman nousemista esille. Yksinkertaisinta on ajatella, että yksilöt pyrkivät aina maksimoimaan omat tavoitteensa ja nautintonsa. Senin mielestä on kuitenkin huomioitava, että tilanteessa, jossa kaikki kontrolloivat toisiaan, on *vastavuoroisuusperiaatteen* noudattaminen myös *välttämätöntä*. Mikäli vastavuoroisuutta pidetään ainoastaan instrumentaalisesti arvokkaana, silloin myös tiettyjen sosiaalisten sääntöjen noudattaminen jää perimmältään yksilökohtaisten tavoitteiden mukaan päätettäväksi. Mutta mikäli *vastavuoroisuusperiaatteen* noudattaminen on *sisäistettyä*, ja perustuu ryhmärationaalisuutta puoltavaan harkintaan, se voi johtaa *yhteistyöstrategian* omaksumiseen ja sillä tavoin koitua sekä *omaksi* että *koko ryhmän eduksi*. Sen viittaa jo Adam Smithin korostaneen *moraalisääntöjen välineellistä* eli *instrumentaalista* merkitystä. Sen viittaa Smithin sanoihin:

"Kun nämä yleiset moraaliset periaatteet on omaksuttu osaksi tapojamme, niistä on suurta apua pyrkiessämme välttämään itsekästä käytöstä harkitsemme, millainen toiminta kussakin tilanteessa on sopiva" (Sen 2001, 137).<sup>500</sup>

Sen katsoo, että sanotunkaltaiseen '*sosiaaliseen moraaliiin*' rakentuva monimutkainen *instrumentaalinen eettinen järjestelmä* saattaa olla hyvinkin käyttökelpoinen malli myös *modernissa* yhteiskunnallisessa todellisuudessa. Sillä voisi olla

<sup>499</sup> Sen 2010, 321-337 kappaleesta 15. jakso 'The Content of Democracy' ja kappale 16. 'The Practice of Democracy' s:t 338-354. Sen 1988, 26-29, 79-84, 95-110 hyvinvointiin sisältyvistä perustavaa laatua olevista edellytyksistä 'basic needs'. Sen 2010, 321-338 kappale 15. Sen 1988: Amartya Senin artikkeli "The Standard of Living: Lecture II, Lives and Capabilities" s:t 20-39 teoksessa 'Amartya Sen with contributions by John Muellbauer, Ravi Kanbur, Keith Hartand Bernard Williams: The Standard of Living' ed. by Geoffrey Hawthorn 1988. Quiggin 2014, 78-81 sekä erityisesti kappale "Vuoden 2008 finanssikriisi" s:t 84-90.

<sup>500</sup> Sen 2001, 127-139. Sen toteaa jo Adam Smithin korostaneen moraalisaäntöjen välineellistä merkitystä eli niin Smithin kuin Seninkin mielestä tällaiseen sosiaaliseen moraaliiin rakentuu monimutkainen eettinen järjestelmä. S:lla 137 Sen viittaa Smithin sanoihin (Smith 1790 s. 160). Ks. Sen 2010, 321-337 kappaleesta 15. jakso 'The content of democracy' ja kappale 16 'The Practice of Democracy' s:t 338-354. Sen 1988, 26-29, 79-84 ja 95-110 hyvinvointiin sisältyvistä perustavaa laatua olevista edellytyksistä eli 'basic needs'. Ks. myös Sen 2010 314-7 kappale 15. 'Democracy as Public Reason'.

käyttöä vaikkapa pohdittaessa teollisiin suhteisiin tai yritysten tuottavuuteen liittyviä taloudellisia ongelmia. Konsekventialistista eettistä käyttäytymistä koskevilla periaatteilla on tästä näkökulmasta käyttöä, sillä konsekventialistisen päättelyn käyttö sinänsä on mahdollista, vaikka sen sisältöä ei hyväksyttäisikään. Toisin sanoen tekojen *deontologinen arviointi* ja samalla tekojen seuraukset huomioiva *konsekventialistinen arviointi* on mahdollista tehdä *samalla kertaa*. Hyvinvoinnin taloustieteelle ominainen ns. pareto-optimaalinen arviointi liittyy sekin utilitaristiseen perinteeseen, jossa lähtökohtana on ihmisten välisten hyötyjen vertailu. *Moraalisesta näkökulmasta* utilitarismi sisältää kolme erilaista vaatimusta: eli a) 'hyvinvointiopin' joka perustuu ainoastaan informaatioon yksilöiden nauttimien hyötyjen määrästä tietyssä tilassa; b) 'summauksen', joka perustuu hyötyjen yhteenlaskettuun määrään; sekä c) 'konsekventialismin', joka perustuu valintojen (tekojen, instituutioiden, motiivien, sääntöjen yms. välillä) aiheuttamien seurausten hyvyyteen<sup>501</sup>

---

<sup>501</sup> Sen 2001, 70-73; Sen 2010, 309-314 kappale 'The impossibility of the Paretian Liberal'. Sen 1997, utilitarianismista s:t 15–18, peli-teoreettisesta näkökulmasta (vangin dilemma) työntekemistä koskevaan motivaatioon s:t 96–99: Sen liittyy tähän moraalisen näkökulman, jonka mukaan 'homely virtues' eli sellaiset hyveet kuin rehellisyys, lupausten pitäminen jne. ovat sosiaalisen yhteistoiminnan näkökulmasta huomioitavia tekijöitä samalla kun yksilö tekee omaa hyvinvointiaan koskevia valintoja. Juuri tällaisesta näkökulmasta 'kulttuurinen orientaatio' on merkityksellistä - vaikkapa Kiinassa, Intiassa ja vastaavissa maissa tällainen motivaatioperusta on enemmän 'sisäänrakennettu' kuin länsimaissa. Ks. myös Sen 1975 'part V: Economic Evaluation', alakappale 12. 'The Valuation of Labor' s:t 103-9. Samoin taloudellisesta ja teknologisesta tehokkuudesta luku 2. 'Technology and Efficiency' s:t 11-16. Sen katsoo, että varsinkin poliittisessa päätöksenteossa konsekventialismi on aina välttämättömästi mukana, ainakin implisiittisesti, sillä instituutioita ja vastaavia koskevien valintojen tulee aina lopulta olla pareto-optimaalisia. Ks. myös Eisermann 1987, luku III 'Ökonomie' s:t 75-108. Luvun alussa Eisermanin oma 'ajatelmä': "Soziologie ohne Ökonomie ist blind, aber ebenso gewiss ist die Ökonomie ohne Soziologie leer".



## 7.3 Modernisaatiokehitys arvofunktionaalisen haasteena

### 7.3.1 *Moderni talousajattelu koherentin yhteiskunnallisen toiminnan näkökulmasta*

Kuten aiemmin on tullut esiin, modernina talousteoreetikkona Hayek näkee *yhteiskunnan* ja muiden *'spontaaniien järjestysten'* perustuvan yleisiin *lakeihin*, joiden vaikutuspiiri koskee kaikkia valtion kansalaisia yhtäläisesti. Tämän ajattelutavan mukaan Hayek luokittelee myös *markkinoiden toiminnan* kuuluvan sanottuun *'kosmoksen'* piiriin, jossa perustelujen tulee olla *moraalisesti argumentoituja* – siitä huolimatta, että markkinoiden toimintaa itsessään ei voida pitää enempää moraalisenä kuin epämoraalisenakaan. 'Kosmoksen' kaltaista yhteiskuntaa Hayek kuvaa käsitteellä *'oikeusvaltio'* ja määrittelee sen kautta ne minimivaatimukset, jotka jokaisen oikeudenmukaisesti toimivan ja hallitun valtion tulisi sisältää. Oikeusvaltiossa eläminen edellyttää, että siinä noudatetaan lakeja, jotka koskevat yhtäläisesti kaikkia sanotun valtion alaisuuteen kuuluvia kansalaisia - ja että *lait* ovat siten *yleisiä ja julkisia*. Lisäksi edellytetään, että lait perustuvat *riippumattomien lainsäädäntöelinten* antamiin säädöksiin sekä, että lainkäyttö on lakiin sidottujen, tehokkaasti toimivien ja *riippumattomien oikeuselinten* ylläpitämää. Vielä oikeusvaltion säätämiltä laeilta pitää edellyttää, että niiden sisällöllinen *muuttaminen tulee olla vaikeaa*.<sup>502</sup>

Päätteoksessään *'Tie orjuuteen'* Hayek toteaa kaikkien moraalijärjestelmien kasvavan kunkin yksittäisen kollektiivisen järjestelmän kahdesta keskeisestä piirteestä eli a) ryhmän yleisesti hyväksytyyn tavoitejärjestelmän tarpeesta ja b) kaiken ylittävästä halusta antaa ryhmälle maksimaalinen valta näiden tavoitteiden saavuttamiseksi. *Kollektiivinen moraalijärjestelmä* ei kuitenkaan jätä *yksilön omalletunolle* vapautta soveltaa omia sääntöjään - toisaalta kollektiivinen moraalii *ei edes*

---

<sup>502</sup> Hayek 1988, 6, 33–37, 83–4, 102, 146–7 'spontaaneihin järjestyksiin' Hayek lukee kuuluvaksi myös erilaiset organisaatiot. Ks. kappale 'Organisations as Elements of Spontaneous Orders' Hayek määrittelee: "The elements of the spontaneous macro-order are the several economic arrangements of individuals *as well as* those of deliberate organisations. Indeed, the evolution of individualis law consists in great measure in making possible the existence of voluntary associations without compulsory powers" (s. 37). Hayek mt. s. 146: Hayek viittaa Adam Smithiin ja Carl Mengeriin, joiden katsoo käyttäneen termiä 'genetic' kuvaamaan itse-ohjautuvia prosesseja. Smithin osalta Hayek toteaa: "...the analysis of self-ordering processes must be the chief task of any science of the market order.." ja Mengerin osalta: "another great economist, Carl Menger, a little more than a hundred years after Adam Smith, clearly perceived, that 'this genetic element is inseparable from the conception of theoretical science'..". Crowley 1987, 86–106, Hayekin näkemyksistä vahvan valtiollisen säätelyn vaaroista.

*tunne* mitään yleisiä sääntöjä, joita kaikkien tulisi noudattaa. Toisin on laita yksilöllisen, *individualistisesti sisäistetyn etiikan* suhteen - siihen kuuluvat moraalिसäännöt ovat epätäsmällisyydestään huolimatta *yleisiä ja absoluuttisia*. Niitä voidaan *verrata lain säännöksiin*, jotka edellyttävät tietynlaista yleistä käyttäytymistä tai kieltävät väärään suuntaan johtavaa. Petkuttaminen, varastaminen, kiduttaminen, luottamuksen pettäminen ovat aina pahoja asioita riippumatta seurauksista. Periaate, että 'tarkoitus pyhittää keinot' on individualistisen etiikan mukaan kaiken moraalin kieltämistä - kollektiivisessa etiikassa sellainen on pikemminkin 'korkein sääntö'. Toisin sanoen kaikki, mikä palvelee 'kokonaisuuden etua', on sallittua. Valtiollisella tasolla tämä merkitsee sitä, että 'valtion etu' - '*raison d'état*' - on *kollektiivisen etiikan* mukaisesti tulkittava tavalla, joka ei tunne mitään muuta kuin *tarkoituksenmukaisuuden* asettaman rajan tiettyyn päämäärään pääsemiseksi.<sup>503</sup>

Habermasin näkemys on toisensuuntainen, sillä hänen mukaansa interventionistisen valtiokoneiston on mahdollista puuttua taloudellisen järjestelmän toimintaan päämäärärationaalisin tavoittein. Toisin sanoen turvata toisaalta markkinataloudellisen järjestelmän edellyttämä taloudellinen kasvu, mutta toisaalta tasoittaa kriisejä sekä turvata samanaikaisesti sekä yritysten kansainvälinen kilpailukyky että saada aikaan kasvua ja siten turvata työpaikat. Tämä voisi Habermasin mukaan tapahtua korostamalla yhteisiin päämääriin sitoutumisen tuottamaa *sosiaalista integraatiota* ja sitä kautta ylläpitää *moraaliin ja normatiivisiin sääntöihin* sitoutunutta päämääräorientaatiota rahan ja hallinnollisen vallan hegemoniaa vastaan. Elämänalueet, jotka ovat erikoistuneet *perittyjen arvojen ja kulttuurisen tiedon siirtämiseen*, ryhmien integroimiseen ja kasvavien sosiaalistamiseen, ovat perinteisesti rakentuneet kanssaihmiset huomioon ottavalle solidaarisuudelle.<sup>504</sup>

---

<sup>503</sup> Hayek 1995, kappale X 'Miksi kaikkein kelvottomimmat pääsevät huipulle?' s:t 146–162.

<sup>504</sup> Habermas 1987, 68-88; Habermas 1989, 153-167; Kangas 1987, 49-54. Marshall 1973: Teoksessa "Class, Citizenship, and Social Development. Essays by T.H. Marshall. With an Introduction by Seymour Martin Lipset" kappale XIV 'The Welfare State - a Comparative Study' s:t 277-296. Kirjoittaja vertailee Englannin, Saksan ja Ranskan yhteiskuntia kahdella tasolla: toisaalta sosiaalisia mekanismeja ohjaavien faktisten tekijöiden ('level of actual practice, of the objective facts about the social mechanism and the way it works') ja toisaalta yhteiskunnassa elävien ihmisten subjektiivisten kokemusten kautta ('the subjective perception of the system in the minds of the people'). Ks. Crowley 1987, Hayekin ns. 'eettisestä liberalismista' kappale III 'Ignorant Men and Beneficent Markets: Hayek's Political Institutions' s:t 71-106. Kirjoittajan mukaan Hayekin poliittista ajattelua leimaa ennen kaikkea vapaus ja liberalismi "the notion of liberty or freedom the centre-piece of Hayek's political philosophy". (s. 72)

Amartya Senin näkemyksen mukaan taloudellisten lainalaisuuksien luonne, sekä yhteiskunnassa vallitsevat monentasoiset vuorovaikutussuhteet vaikuttavat siihen, ettei ole helppoa löytää jotain tiettyä tapaa kuvata talouden toimintaa ohjaavia periaatteita. Ns. *'insinöörimalli'* tarjoaa positivistisen lähestymistavan taloudellisiin lainalaisuuksiin, jotka koskevat lähinnä toiminnan logiikkaa sekä toimintaa ohjaavia faktuaalisia ja teknis-rationaalisia elementtejä - joita kaikkia on mahdollista lähestyä *empiristisin* metodein. Tämä voisi Habermasin mukaan tapahtua korostamalla yhteisiin päämääriin sitoutumisen tuottamaa *sosiaalista integraatiota* ja sitä kautta ylläpitää *moraaliin ja normatiivisiin sääntöihin* sitoutunutta päämääräorientaatiota rahan ja hallinnollisen vallan hegemoniaa vastaan. Elämänalueet, jotka ovat erikoistuneet *perittyjen arvojen ja kulttuurisen tiedon siirtämiseen*, ryhmien integroimiseen ja kasvavien sosiaalistamiseen, ovat perinteisesti rakentuneet kanssaihmiset huomioon ottavalle solidaarisuudelle.<sup>505</sup>

Senin tavoin myös Habermas päätyy katsomaan, että modernissa yhteiskunnallisessa todellisuudessa *poliittisen tahdonmuodostuksen* tulisi ammentaa näistä *normatiivisia ja eettisiä* periaatteita edustavista lähteistä. Toisin sanoen ottaa päätök-

<sup>505</sup> Sen 2010, ks. kappale 'Part Four. Public reasoning and Democracy' s:t 321-388, jossa Sen käy läpi demokraattisen yhteiskuntamuodon etuja sekä ihmisoikeuksien että laillisen yhteiskuntajärjestyksen näkökulmasta. Kappaleessa 'The Content of Democracy' s:t 324-7 Sen tuo esiin Habermasin ja Rawls'in näkemyseroja demokratian sisällöstä: Habermasin käsitys demokratian perusteista on laajempi kuin Rawls'in ja Habermas myös esittää selkeämpiä ja täsmällisempiä muotoiltuja demokratian määritelmistä. Habermasin mukaan demokraattisen valtion tulee sisältää kaksi välttämätöntä elementtiä eli 'moral questions of justice' ja 'instrumental questions of power and coercion'. (s. 325). Ks. myös Sen 2001, 23–29. Adam Smith 2003, teoksessaan 'Moraalituntojen teoria' (The Theory of Moral Sentiments 1. painos 1759) Smith kuvaa VI osassa 'Hyveen luonteesta', sen III luvun 'Hyväksymisen vaikutinta koskevista eri järjestelmistä' alakappaleissa I - III, sivuilla 303-315 erilaisia järjestelmiä, jotka pitävät hyväksymisen alkusyynä joko itserrakkautta (I kappale), harkintaa (II kappale) tai tuntemusta (III kappale). Smith toteaa sekä omana käsityksenään että Thomas Hobbesin ajatuksiin yhtyen, että "ennen lakeja tai säädettyjä laitoksia ihmismielessä oli luonnollinen kyky, jonka avulla se erotti tietyt toimet ja tunteet oikeiksi, kiitettäväksi ja hyveen mukaisiksi ja toiset vääriksi, moittittaviksi ja paheen mukaisiksi" (s. 307). "Niinpä tuohon aikaan (Thomas Hobbesiin viitaten) tuli yleisesti hyväksytyksi opiksi, että hyveen ja paheen ydin ei ollut ihmisen toimien yhtäpitävyydessä tai eriävyydessä esivallan lakien suhteen, vaan niiden yhtäpitävyydessä tai eriävyydessä harkinnan suhteen, jota niin pidettiin hyväksymisen ja hylkäämisen alkusyynä ja periaatteena". Ks. Taloussanomien 9.5.2014/67 Paavo Teittisen artikkeli "Ekonomisteilla on tosi kummallisia näkemyksiä ihmisistä" koskien kansainvälistä vetoomusta taloustieteen opetuksen monipuolistamiseksi myös Suomessa. Vetoomuksen mukaan opetus on lähes täysin keskittynyt uusklassiseen talousteoriaan. Aloitteen taustalta löytyy 42 taloustieteen opiskelijoiden, opettajien ja tutkijoiden järjestöä 19 eri maasta. Allekirjoittaneiden joukosta löytyy myös nimekkäitä taloustieteilijöitä, kuten eriarvoisuutta käsittelevällä kirjallaan mainetta nauttanut Thomas Piketty. Vetoomuksen viesti on yksinkertainen: taloustiede on yhteiskuntatiede siinä missä muutkin ja yhteiskuntatieteiden pitäisi käydä enemmän vuoropuhelua, jälkikeynesiläisestä ja itävaltalaisesta feministiseen ja institutionalistiseen. Artikkelin saatavilla: <http://www.taloussanomien.fi/politiikka/2014/05/09/ekonomisteilla-on-tosi-kummallisia-nakemyksia-ihmisista/20146515/12>.

senteossaan huomioon samalla kertaa sekä a) kommunikatiivisesti rakentuneet, normatiivisia ja arvostuksellisia elementtejä edustavat *sosio-kulttuuriset* elämänalueet että b) toisaalta ohjailta valtion ja taloudellisten rakenteiden välistä *rajanvetoa ja vuorovaikutussuhteita*. Tästä näkökulmasta utilitaristisesta perinteestä ammentava moderni talousajattelu poikkeaa huomattavasti näistä ajattelumalleista.<sup>506</sup> Hayekin yhteiskuntanäkemyksessä vastaa pitkälti sekä Senin että Habermasin ajattelumalleja. Hayek tarkastelee yhteiskuntaa *hermeneuttisin* metodein, sillä hänen mukaansa yhteiskuntaa ei voida tarkastella empiirisin metodein, eräänlaisena osiensa summana. Yhteiskunnat eivät ole mitään tiettyjen lakien mukaan toimivia organisaatioita, joiden toiminnalla olisi tietty määriteltävissä oleva päämäärä, ja joiden toiminta olisi rakenteellisesti suunniteltujen koneiden kaltainen. Tällainen holistinen ja empiirinen ajattelutapa johtaa Hayekin mielestä helposti *totalitaarisiin järjestelmiin*, joissa ennalta laaditut tarkat suunnitelmat ja tietoisesti tehdyt yhteiskunnalliset päämääränasettelut voivat haudata alleen normatiivisesti perustelemattomia ja moraalisesti kyseenalaisia kehityskulkuja. Hayek pitää ideaalina eräänlaista *'face-to-face' -yhteiskuntaa*, jossa ihmisillä on kosketus toisiinsa kuten historian varhaisemmissa vaiheissa - mutta, mikä tärkeintä, jossa heillä on yhteiset konkreettiset päämäärät ja tavoitteet ('agree on concrete common goals and objectives').<sup>507</sup>

Utilitaristinen *moderni talousajattelu* edustaa nykyisellään enimmäkseen mallia, jossa yritystoiminnan ja talouden ainoana velvoitteena ja vastuuna on voiton maksimoiminen. Nykyisin vallalla olevat talouden toimintaa ohjaavat periaatteet nojaavat pitkälti *monetaristiseen* talousajatteluun, jossa eettinen vastuu tuotannollisesta toiminnasta on keskuspankilla ja valtiovallalla. Niiden tehtävänä on ohjailta talouspolitiikkaa sellaisin toimin, joiden voidaan katsoa hyödyttävän *'kylmän rationaalisia'* päämääränasetteluja eli toisaalta tuottavuuden kasvua ja toisaalta rahapolitiikkaa ja sen sujuvuutta. Monetaristisen talousteorian luoja pidetään New Yorkissa 1912 syntyneenä ja Chigacon yliopiston taloustieteen professorina toiminutta Milton Friedmania. Friedmanille on myönnetty Nobel-palkinto vuonna 1976 ansioistaan vapaan markkinatalouden ja vapaan kilpailun puolestapuhujana. Friedmanin ajattelun vaikutuksista syntynyt *"Chicagon kouluksi"* nimitetty talo-

<sup>506</sup> Senin osalta ks. edellä kappale 7.2.3. ja Habermasin osalta ks. erityisesti kappaleet 4.2.2. ja 4.2.3. soveltuvin osin.

<sup>507</sup> Hayek 1988, ks. kappale 'Natural Man Unsited to the Extended Order' s:t 19-21 sekä 'Mind is Not a Guide but a Product of Cultural Evolution, and is Based More on Imitation than on Insight or Reason' s:t 21-23. Ks. myös kappale 'The Mechanism of Cultural Evolution Is Not Darwinian' s:t 23-28. Crowley 1987, ks. luku II 'The market, the Individual, and Evolution: Hayek's Ethical Liberalism' s:t 32-70. Hayekin yhteiskuntanäkemyksestä ks. s:t 34-39, ja 234-7. Hayek 1995, kappale XIII 'Totalitaristit keskuudessamme' s:t 187-203.

ustieteellinen oppisuunta on rakentunut pitkälti niiden ajatusten varaan, joita hän on esitellyt muun muassa pääteoksissaan ”*Free to Choose*” (1980) ja ”*Capitalism and Freedom*” (1962).<sup>508</sup>

”*Chicagon koulun*” edustamat ajatusmallit ovat saaneet kannattajia aikanaan erityisesti Isossa-Britanniassa, jossa pääministeri Margaret Thatcher omaksui nämä vapaata markkinataloutta ja kilpailuvapautta edustavat näkemykset heti valituksi tultuaan vuonna 1978. Erityisesti pääteoksessaan ”*Studies in the Quantity Theory of Money*” (1956) Friedman kritisoi keynesiläistä interventionistista talouspolitiikkaa ja katsoi sen vaarantavan talouskasvua ja kilpailunvapautta. Friedmanin näkemyksen mukaan sellainen kehityssuunta oli vaarassa johtaa ennen pitkää sosialismia edustavaan yhteiskunnalliseen toimintamalliin. Tämän torjumiseksi Friedman piti tärkeänä purkaa mahdollisimman pitkälle julkisen vallan kontrollia markkinoiden toiminnalta, lisätä rahatalouden valtaa sekä talouden voimakasta markkamääräistä kasvua.<sup>509</sup>

---

<sup>508</sup> McGuire 1963, 210-211 'the question of stability'. McGuire toteaa II maailmansodan, mutta erityisesti 1930-luvun lamakauden, tuoneen mukanaan suuria murroksia läntisten yhteiskuntien rakenteisiin. Näin varsinkin taloudellisesta näkökulmasta tarkastellen, mutta myös arvojärjestelmät kokivat perustavaa laatua olevia muutoksia. Sellaisia olivat mm. työttömyys (12 milj. Amerikassa), inflaatio, köyhyys, yritysten kaatuminen, konkurssit, koulutetun väestön työllistymisvaikeudet, instituutioiden ja yksityisten henkilöiden ylivelkaantuminen jne. Habermas 1987, 156-8; Habermas 1979, 69-94; Habermas 1989, 172-6; Tuori 1988b, 96-98; Tuori 1988a, 78-80. Friedman 1976, 8-11: Friedmanin mukaan jokaisen yhteiskunnan täytyy ratkaista viisi perustavaa laatua olevaa taloudelliseen toimintafunktioon liittyvää ongelmaa eli: 1) fixing standards; 2) organizing production; 3) distributing the products; 4) providing for economic maintenance and progress; 5) adjusting consumption to production over short periods. Friedmanin mukaan näiden ongelmien ratkaisemiseen on olemassa kaksi päävaihtoehtoa: autoritääriin keskusjohto 'centralized authority' (command) tai markkinatalous 'market' (voluntary exchange). Eri valtioissa nämä toimintatavat vaihtelevat ja useat kansantaloudet harjoittavat politiikkaa, joka on kooste näiden kahden ääripään välillä. "Every actual society uses a mixture of the two ideal types, though the mixture differs greatly from one society to another".

<sup>509</sup> Friedman 1981, ks. Milton Friedmanin johdatus teokseen 'Price Theory' s:t 1-12 ja siitä kappale 'Distinctions in Economic Theory' s:t 7-8. Friedman jaottelee talusteorian a) positiivisiin ja b) normatiivisiin, joista ensimmäisen tehtävänä on kysyä, kuinka taloudelliset ongelmat *on ratkaistu*; jälkimmäisen, kuinka ne *pitäisi ratkaista*. 'Positive economic' -kenttään kuuluvat 'monetary' ja 'price' -teoriat, joista edellinen on luettavissa makrotalouden ja jälkimmäinen mikrotalouden kenttään.

Keynes "The General Theory of Employment interest and Money" 1935, kappale 2 'The Postulates of the Classical Economics' s:t 4-22. Sen 1997, 83-91 egalitarismista. Sen käsittelee lähinnä taloudellista egalitarismia, johon on liitettävissä myös juridinen, demokraattinen ja poliittinen egalitarismi. Taloudellisen egalitarismin mukaan tulonjako pitäisi olla sillä tavalla tasapuolista, että kaikilla olisi mahdollisuus 'hyvään elämään'. Demokratiassa on vallittava myös juridisen egalitarismin eli lain tulisi kohdella samalla tavoin kaikkia ihmisiä. Moraalisen egalitarismin näkökulmasta kaikilla ihmisillä on yhtäläinen ihmisarvo. Demokraattisen egalitarismin mukaan jokaisen ihmisen äänen pitäisi kuulua ja saada vaikuttaa yhteiskunnallisessa päätöksenteossa, josta syystä poliittista valtaa tulisi käyttää tasaveroisesti ja samalla tavoin

1900-luvun viimeisinä vuosikymmeninä raha- ja talouspolitiikassa koetut epäonnistumiset ovat kuitenkin osoittaneet, että nämä uuden klassisen taloustieteen opilliset näkemykset on pitänyt asettaa kriittisen arvioinnin kohteiksi. Keskuspankit ovat joutuneet useissa läntisissä kansantalouksissa rajoittamaan talouden suhdanteiden vapaata kulkua ja säätelemään rahamarkkinoiden toimintaa. 1970-luvun öljykriisin seurauksena rahapolitiikkaa on jouduttu tiukentamaan, mikä on osaltaan johtanut työttömyyden ja yhteiskunnallisten ongelmien lisääntymiseen. 1980- ja 1990-luvuilla koettujen taloudellisten taantumien korjaamiseksi on turvauduttu lopulta myös keynesiläisyyden edustamiin finanssipoliittisiin elvytystoimiin. 2000-luvulle tultaessa ja erityisesti 2008-luvun finanssikriisin jälkeen nämäkään keinot eivät ole osoittautuneet riittäviksi, vaikka keynesiläiset ajattelumallit ovatkin saaneet uudelleen sijansa ns. uuskeynesiläisyyden muodossa, kuten aiemmin luvussa 7.1.1. on tullut esiin. Modernissa maailmassa on pyrittävä löytämään näiden raha- ja finanssipoliittisten keinojen lisäksi vielä niitäkin käytökelpoisempia talouspoliittisia linjauksia ja luomaan makrotalouden toimintaa paremmin kuvaavia malleja. Toisin sanoen sellaisia malleja, jotka John Quigginin sanoin kuvaavat maailmaa, ”jossa ihmisten käyttäytyminen poikkeaa monin merkittävin tavoin äärimmäisistä rationaalisuusoletuksista, ja jossa markkinoiden toiminta ei perustu vain hintoihin, mieltymyksiin ja voittoihin, vaan myös luottamuksen ja rehellisyyden kaltaisiin monimutkaisiin ja vaikeasti ymmärrettäviin ilmiöihin”.<sup>510</sup>

### 7.3.2 *Taloudellisen kasvun ja institutionaalisten muutosten väliset vuorovaikutussuhteet*

Institutionalistisen talousajattelun vanavedessä esiinnousseen yhteisöllisyyden vaatimus on saanut jalansijaa erityisesti Saksassa vuonna 1929 syntyneen, juutalaistaustaisen yhteiskuntafilosofin ja sosiologin Amitai Etzionin ajattelussa. Etzioni on pyrkinyt luomaan uudenlaisen hyvinvointiyhteiskunnan mallin ja teoksissaan hän *kritisoi* yksinomaan *konsekventialistista etiikkaa* noudattavien yhteis-

---

kaikkia kansalaisia kohtaan. Ks. tästä myös Sen 2010, 291-321. Quiggin 2014, ks. kappale ”Uusi klassinen talouspolitiikka pettää” s:t 145-8.

<sup>510</sup> Quiggin 2014, 160. Ks. myös Quiggin 153-5 kappale ”Konsensuksen loppu” ja kappale ”Uuskeynesiläinen makroteoria pettää” s:t 155-7. 2008-finanssikriisistä selviytyäkseen USA:n ja Iso-Britannian keskuspankit alensivat korkotasoaan lähes nolnaan, mikä ei juurikaan kasvattanut luotonantoa ja investointeja; seuraavaksi tarjottu setelirahoitus eli arvopapereiden osto markkinoilta kyllä auttoi rahoitusjärjestelmän vakauttamisessa, mutta ei juuri elvyttänyt taloutta tai edistänyt luotonantoa. Tämä johti turvautumaan finanssipoliittisiin elvytystoimiin.

kunta- ja sosiaalitieteiden teorianmuodostusta. Teoksessaan ”*The Moral Dimension*” (1988) Etzioni toteaa neo-klassismin kritiikissään:

”The ethics that underline the neoclassical paradigm is utilitarian. While not all utilitarian philosophies are hedonistic or self-centered, the neo-classical paradigm is both. The neo-classical paradigm does not merely ignore the moral dimension but actively opposes its inclusion.”<sup>511</sup>

Ne rakentuvat hänen mielestään *liikaa rationalistiselle* ajattelulle ja *sivuuttavat normatiivisten ja arvostuksellisten* tekijöiden merkityksen yhteisöllistä toimintaa ohjaavana elementtinä. Sen lisäksi Etzioni suhtautuu *torjuvasti utilitaristisesta* perinteestä kumpuavaan *radikaaliin individualismiin*, joka jättää huomioimatta sosiaaliseen todellisuuteen välttämättömästi sisäänrakennetun *yhteisöllisyyden* sekä siihen sisältyvät mahdollisuudet ja voiman. Etzioni toi hyvinvoinnin taloustieteen piiriin *yhteiskuntamoraalia* ja *eettistä arvojärjestelmää* edustavan ajattelun. Etzioni on tästä näkökulmasta pitänyt esikuvinaan sellaisia *rakenne-funktionalistista yhteiskuntateoriaa* edustavia ajattelijoita kuten Max Weberiä, Talcott Parsonsia ja Neil J. Smelser’iä. Etzionin mielestä nämä kuuluvat vanhemman polven sosiologeihin ja heidän ajatusmallinsa lähtevät *taloudellisen* toiminnan kytkeytymisestä elimellisesti *yhteiskunnan muihin* toimintasektoreihin. Mukaan luettuna niin *kulttuurinen* todellisuus kuin koko *sosiaalinen elämänprosessi*. Heidä *uudempi sukupolvi* edustaa ajattelua, josta Etzioni käyttää nimeä 'New Economic Sociology'. Heidän ajattelunsa kumpuaa pitkälti Emile Durkheimin ja Max Weberin näkemyksistä, joiden mukaan *taloudellinen* toiminta on *yksi muoto sosiaalista toimintaa* - taloudellinen instituutio on yksi instituutio muiden yhteiskunnan toimintafunktioiden joukossa.<sup>512</sup>

Etzioni kuvaa käsitettä ”*socio-economics*” ja siinä yhteydessä pyrkii määrittelemään erityisesti amerikkalaisen ihmistyyppin: mitkä ovat hänen päämääränsä, tavoitteensa, perusluonteensa. Neo-klassinen talousajattelu näkee yksilöt omaa hyötyään tavoittelevina, päämäärätietoisesti omaa etuaan ajavina subjekteina. Ja ennen kaikkea yksilöinä, jotka ovat vapaita tekemään omaa elämäänsä koskevat päätökset itsenäisesti (individualism). Sosio-ekonomistit puolestaan katsovat, että sellainen päätöksentekoprosessi on huomattavasti *monimutkaisempi*: ihmiset sekä etsivät omaa hyötyään, että samalla pitävät huolta toisistaan ja yhteisöstä, jonka keskellä elävät. Ihmiset eivät ehkä ole pelkkiä laskelmoivia ajattelijoita, vaan

<sup>511</sup> Amitai Etzioni: “Contemporary Liberals, Communitarians, and Individual Choices” s:t 59-75, artikkeli teoksessa ‘Socio-Economics. Toward a New Synthesis’ ed. by Amitai Etzioni and Paul R. Lawrence, 1991.

<sup>512</sup> Amitai Etzioni: “Socio-Economics: A Budding Challenge” s:t 3-9 artikkeli teoksessa ‘Socio-Economics. Toward a New Synthesis’ ed. by Amitai Etzioni and Paul R. Lawrence, 1991.

enemmänkin tekevät päätöksensä muiden arviointien kuin tehokkuuden näkökulmasta. *Deontologisen etiikan* merkitystä tästä näkökulmasta Etzioni kuvaa mm. seuraavasti:

”The ethical position we build is moderately deontological..The essence of the deontological position is the notion that actions are morally right when they conform to a relevant principle or duty..Deontology uses as the criterion for judging the morality of an act, not the ends it aspires to achieve, nor the consequences, but the moral duty it discharges or disregards..To put it differently, a moderate deontological position provides the foundations for inclusion of neoclassical concepts and findings as a subject.<sup>513</sup>

Taloudellisen kasvun ja institutionaalisen muutosten välisiä vuorovaikutussuhteita on analysoinut myös Cambridgesä Massachusettsissa 1920 syntynyt taloustieteilijä Douglass C. North, joka yhdessä Robert Fogelin kanssa vastaanotti taloustieteen Nobel-palkinnon vuonna 1993. Northia pidetään tämän päivän johtavana taloushistorian tuntijana, jonka voi katsoa edustavan *modernia institutionalistista taloustieteellistä* näkemystä. Aivan viime aikoina Northin tutkimusten päähuomio on kohdistunut *taloudellisen kasvun ja institutionaalisten muutosten* välisten vuorovaikutussuhteiden analysoimiseen. Pääteoksessaan ”*The rise of the Western World*” (1973) North tarkastelee sitä historiallista kehityslinjaa, joka on johtanut nykyiseen länsimaiseen hyvinvointiin ja taloudellisen kasvun vaiheeseen vuosien 900-1700 välillä. Avaimeksi tähän kasvuvoittoiseen kehitykseen North näkee tehokkaiden organisaatioiden olemassaolon – pyrkimyksenä on selvittää, miten, miksi ja kuinka sellaisten organisaatioiden on ollut mahdollista syntyä.<sup>514</sup>

---

<sup>513</sup> Ks. mt. myös artikkeli Amitai Etzioni: 'Socio-Economics. The Next Steps.' S:t 347-352. Etzioni luettelee viisi erilaista näkökulmaa, jotka tulevaisuuden taloustieteen tulisi ottaa huomioon: 1) *the independent variables..economic theory have to include at least one non-economic variable and one economic one;* 2) *Core substantive assumptions: i: competition is a sub-system that contains values, power relations, and social relations, ii: individual choices are shaped of values, emotion and knowledge;* 3) *Methodological approach: Inductive studies are coequal in their methodological standing with deductive ones;* 4) *Socio-economics is both a positive and normative science;* 5) *Socio-economics does not entail commitment to any one ideological position, implied in terms such as political economy and social-economics, but is open to an range of positions that share a view of treating economic behavior as involving the whole person and all facets of society".* Werin 1982, Keynesin näkemyksiin liittyen s:t 525-7.

<sup>514</sup> Douglass C. North and Roger Leroy Miller: 'The Economics of Public Issues' 1971 ks. kapale 29 "The Economics of Income Distribution and Government Programs" s:t 145-9. Kirjoittajat viittaavat joihinkin tuotannonaloihin, kuten maatalouteen ja öljyteollisuuteen, joiden piirissä valtion on mahdollista harjoittaa eräänlaista 'tulonjakopolitiikkaa' (income distribution) ja sillä tavoin tukea ja ohjailla tuotannollista toimintaa tuottavampaan ja kaikkia kansalaisia paremmin huomioivaan suuntaan.



Teoksissaan ”*Structure and Change in Economic History*” (1981) sekä sitä myöhemmässä ”*Institutions, Welfare and Econimical Growth*” (1993) North jäsentää yksityiskohtaisemmin ajatuksiaan *instituutioiden roolista* ja tehtävistä taloudellista kasvua luovina organisaatioina. Eri instituutioiden väliset *monentasoiset vuorovaikutussuhteet* ja rationaalisten valintojen rooli ovat Northin ajattelussa keskeisellä sijalla ja niitä hän luotaa kolmen lähestymistavan kautta. Nämä Northin pääteemat ovat a) taloudelliset muutokset, b) teknis-taloudellinen kehitys sekä c) institutionaaliset olosuhteet. Maapalloa kohtaavan väestöräjähdyksenkin North näkee olevan vähemmän huolestuttavaa kuin aiemmin on luultu - tai Thomas Malthus'in näkemysten mukaan pitäisi. Vaikka väestömäärä lisääntyy eksponentiaalisesti, myös teollinen tuotanto lisääntyy voimakkaasti. Tuottavuus on lisääntynyt tiedon, työvoiman, pääomien, teknisen kehityksen yms. ansiosta. Mutta Malthusin ajattelutavan omaksuneet ovat siinä oikeassa, että vaikkapa maataloustuotanto ei voi kasvaa jatkuvasti, ei myöskään luonnonvarojen riittävyys ole loputon. Mineraalien, öljyvarojen, maatalousmaan ja metsien tuotolla on rajoituksensa, vaikka sanotut tuotannonalat pystyvätkin tuottamaan yhä suurempia tuotantomääriä yhä pienemmin työvoima- ja pääomakustannuksin. Syitä siihen, miksi toisista maista tulee rikkaita, toiset jäävät köyhiksi, North arvioi näin: ”Institutions provide the basic structure by which human beings throughout history have created order and attempted to reduce uncertainty in exchange. Together with the technology employed, they determine transaction and transformation costs and hence the profitability and feasibility of engaging in economic activity”.<sup>515</sup>

William Booth viittaa artikkelissaan '*Moraalitalouden ideasta*' muiden muassa Northiin, ja tämän näkemyksiin markkinayhteiskuntaan kuuluvista instituutioista, jotka eivät ole luonteeltaan taloudellisia, mutta joiden toimintaa *arvioidaan taloudellisin mittarein*. Sellaisia ovat muun muassa perheeseen ja sosiaalisiin suhteisiin liittyvät instituutiot, joiden toiminnassa *talous* oli varhaisempina aikoina ainoastaan *väline* yhteiskunnallisten päämäärien saavuttamiseen. Toisin sanoen toimeentulon ja hyvinvoinnin hankkimiseen sekä ylipäätään 'hyvän elämän' aikaan-

---

<sup>515</sup> Douglass C. North and Roger Leroy Miller: 'The Economics of Public Issues' 1971 ks. kappale 21 'The Economics of Thomas Malthus and his present-day Followers' s:t 109-113. Streeck 1992, 41-76, erityisesti kappale "Industrial Pluralism: the Institutionalisation of Status through Institutional Differentiation" s:t 55-58. Streeck viittaa funktionalistisiin yhteiskunta-teorioihin, kuten Talcott Parsonsiin ja katsoo, että niillä on vastaavuutensa Marshallin näkemysten kanssa. Streeck toteaa: "...the construction of an integrative status of industrial citizenship under pluralist premises calls in both cases for the differentiation of a system of institutions relatively autonomous from the social class structure. At this point Marshall's political theory of the formation of new secondary status orders - whether these undermine the 'structure of inequality' or not - converges with the functionalist tradition of a sociological theory of industrial relations, which found its clearest formulation, explicitly related to Talcott Parsons (1951).."

saamiseen. Nykyään tilanne on *päinvastainen eli talous ja sen omat päämäärät* hallitsevat sellaisella voimalla, että ne *määräyvät kaikkien muiden yhteiskunnallisten instituutioiden toimintaa* ja päämääränasetteluja tavalla, joka on muuttanut koko yhteiskunnallista toimintaprosessia. Boothin näkemyksen mukaan koskaan aikaisemmin historiassa taloudellinen toimintafunktio ei ole pakottanut yksilöitä yhtä universaalisti ja vastaavalla välttämättömyydellä *alistumaan omaan järjestykseensä* ja tavoitteisiinsa. Tämä on yksi niistä *kritiikeistä*, joita moraalitalouden piirissä on esitetty modernia markkinataloutta kohtaan. Toinen kritiikki kohdistuu markkinatalouden voitonhimoa ja omaa etua ajaviin päämääriin, jotka peittävät alleen *korkeammat ja humanimmat päämäärät*.<sup>516</sup>

Siinä missä keynesiläisen talousteorian piirissä oli pyritty taloudelliseen kasvuun yhdistämällä tuottavuuden lisääntyminen ja rahatalous, siinä friedmanilainen monetaristinen ajattelumalli on nähnyt puolestaan rahatalouden ohjaavan tuottavuutta. Kun keynesiläiset pitivät suoraan rahatalouteen liittyviä toimia, kuten korko- ja sijoituspolitiikkaa, epäsuorina keinoina ohjata tuottavuutta, siinä monetaristit näkevät niillä olevan suoran vaikutuksen. Tätä suoraa vaikutusta oli mahdollista *ohjailta* ihmisten kulutustottumuksia ja arvopaperimarkkinoita manipuloidulla. Ohjailu oli mahdollista toteuttaa vahvan keskusjohtoisen ja riippumattoman *valtionpankin* kautta – työllisyyden hoito ja rahatalouden ohjailu vaatii pitkäkäntäisten suunnitelmallista päätöksentekoa talouspolitiikan sektorilla. *Vahva keskuspankki* oli avainasemassa laatimassa rahapolitiikan tulevaisuuden suuntaviivoja korkopolitiikan ja muiden kansantalouteen vaikuttavien toimien avulla. Näiden tulevaisuuden ennusteiden ja inflaatio-odotusten kautta kuluttajien ja yritysten olisi mahdollista suunnitella omaa rahatalouttaan. Monetaristinen talousajattelu näkee näillä toimilla olevan mahdollista ohjailta myös työttömyyden syntymistä niin, että se olisi mahdollisimman lyhytaikaista ja vähäistä.<sup>517</sup>

<sup>516</sup> William Boothin artikkeli ”Moraalitalouden ideasta” s:t 53–92 teoksessa: ’Moraalitalous’ toimittanut Ilkka Kauppinen, 2004. Moraalitaloudellinen ajattelutapa sopii Boothin näkemyksen mukaan kuitenkin vain markkinattomien talouksien piiriin ja erityisesti ns. kiinnittyneisiin talouksiin. Taloussanomien 5.9.2014/67: Tampereen yliopiston professori Hannu Laurila pitää taloustieteen opetusta puutteellisena: taloutta ei voi ymmärtää vain tuntemalla talousoppia. Historia, politiikka ja muut yhteiskuntatieteet ovat kaikki tärkeitä. Vaikea ajatella, että taloutta voisi ymmärtää ilman tätä laajempaa kontekstia. Laurila painottaa juuri kriittisyyden tärkeyttä. Olennaista ei ole se, mihin koulukuntaan nojautuu, vaan yleisesti kyky kriittiseen ajatteluun. Se taas vaatii vaihtoehtojen ymmärrystä, ”hyödyn maksimointi” ei voi olla ihmisten toiminnan ainoa motiivi. Saatavilla: <http://www.taloussanomien.fi/politiikka/2014/05/09/ekonomisteilla-on-tosi-kummallisia-nakemyksia-ihmisista/20146515/12>.

<sup>517</sup> James M. Buchanan “The Political Economy of Franchise in the Welfare State” s:t 52-78 teoksessa ‘Capitalism and Freedom. Problem and Prospects. Proceedings of a conference in honor of Milton Friedman’, ed. by Richard T. Selden, 1975. McGuire 1963, 219-224 monetarismista sekä niistä keinoista, joilla sitä harjoitetaan. Ks. kappale 'chapter 11, the question of stability' s:t 210-228. Tärkeimmiksi rahapolitiikan keinoiksi McGuire luettelee seuraavat: '1)

Monetaristinen taloudellinen ajattelutapa edustaa *uusklassista talousnäkemyistä*, ja sen tiukimpina puolustajina pidetään juuri ”*Chicagon koulun*” ajattelutavan omaksuneita taloustieteilijöitä. Yhteisenä nimittäjänä tälle ajattelutavalle on maailmankatsomus, jonka mukaan valtiolla ja julkisella vallalla ylipäätään *ei ole oikeutta puuttua* taloudelliseen toimintaan muutoin kuin siinä tapauksessa, että pareto-optimaalinen tilanne ei toteudu. Uusklassinen taloudellinen ajattelutapa on tässä mielessä poliittisesti ja yhteiskunnallisesti *neutraalia*. Vaatimuksia tällaisen taloudellisen sääntelyn purkamisesta perustellaan nimenomaan *vapauden*, sekä *yksilöllisen* että *yhteisöllisen* vapauden käsitteellä. Vapautta monetaristisessa ajattelussa perustellaan sen vuoksi, että sen olemassaolo tuottaa välitöntä *utilitaarista hyötyä* taloudelliselle kasvulle. Vapaan päätöksenteon ja toiminnan ominaisuudet mahdollistavat markkinoiden vapaan syntymisen ja kilpailun, joten tästä lähtökohdasta vapaus on keskeisellä sijalla modernissa talousajattelussa.<sup>518</sup>

Kuten tässä luvussa useasta eri näkökulmasta on todettu, tämä *vapauden käsite* on kuitenkin varsin *kapea-alainen* määre, sillä taloudelliset ja liiketoimintaa edustavat funktiot eivät suinkaan ole yhteiskunnan ainoita toimintamekanismeja eikä yhteiskunta myöskään voi olla alisteinen yksinomaan taloudellisille arvoille. Yhteiskunta koostuu talouden lisäksi monista muista rakenteellisista tasoista ja toimintafunktioista sekä niiden välisistä monitasoisista vuorovaikutussuhteista. Vapauden käsitettäkään *ei voi* sen vuoksi *rajata* yksinomaan *yritys- ja taloudellisen* toiminnan vapauden piiriin. Vapaudella ei voi siten katsoa olevan myöskään

---

open market operations, 2) changes in the discount rate, and 3) changes in member bank reserve requirements' (s. 219). Näitä tehtäviä hoitamaan perustettiin Amerikassa 'The Federal Reserve System', joka sai alkunsa jo vuonna 1913; 1940-luvulla 'United States Treasury' ja 'Federal Reserve' -viranomaiset solmivat keskenään sopimuksia, joiden avulla hallittiin korpokpolitiikkaa. Keinot olivat kuitenkin aluksi riittämättömiä, mutta 1950-luvulle tultaessa rahapolitiikka alkoi vakiintua, vaikka tasapainotusongelmia jäi edelleen. 'The Federal Reserve System' eli keskuspankki pyrkii hoitamaan rahapolitiikkaa tavalla, joka mieluummin ennaltaehkäisee heilahteluja kuin korjaa niiden seurauksia jälkikäteen. Ks. myös Ravi Kanburin artikkeli "Uncertainty, Inequality and Opportunity" s:t 59-69 teoksessa 'Amartya Sen. The Standard of Living' ed. by Geoffrey Hawthorn 1988.

<sup>518</sup> Niskanen William A. "The Pathology of Politics" artikkeli teoksessa: 'Capitalism and Freedom. Problem and Prospects. Proceedings of a conference in honor of Milton Friedman', ed. by Richard T. Selden, 1975, s:t 20-36. Marshall 1973, 256-277 'Chapter XIII. The Welfare State and the Affluent Society'. Marshall määrittelee hyvinvointivaltiota seuraavasti: "The Welfare Society...did not reject the capitalist market economy, but held that there were some elements in a civilized life which ranked above it and must be achieved by curbing or superseding the market." Werin 1982, ks. kappale 24-5 'Stabiliseringspolitik på basis av den enkla keynesiska modellen' s:t 525-8. Keynesin pyrkimys oli harjoittaa politiikkaa, jonka avulla oli mahdollista hillitä 1930-luvulla syntyneen laman seurauksena räjähdysmäisesti kasvanutta työttömyyttä.

yksinomaan välineellistä arvoa, vaan sitä esiintyy yhteiskunnan ja koko sosio-kulttuurisen todellisuuden *monilla muillakin* sektoreilla.<sup>519</sup>

Taloudellista hyötyä painottavien ajattelutapojen piirissä on esiintynyt myös näkemyksiä, joiden mukaan *hyödyn käsitteistöä* on ollut mahdollista tulkita *laajemmin ja monipuolisemmin* kuin mitä klassisen taloustieteen edustajat olivat tottuneet ajattelemaan. Vilfredo Pareto (1848-1923) pyrki luomaan uudenlaisen tavan mitata taloudellista hyötyä: Pareton näkemyksen mukaan ei ollut mahdollista mitata kaikkien hyötyä samalla matemaattisella mittarilla, sillä eri henkilöiden ja tahojen saama hyöty ei ole keskenään yhteismitallinen. Pareto loi käsitteen ”*pareto-optimaalisuus*”, joka merkitsee toimenpiteitä, jotka samalla kun ne parantavat joidenkin yksilöiden tai tuotannonkijöiden tilannetta, ne eivät kuitenkaan samalla vähennä joidenkin toisten tilannetta. *Pareto-parannus* voi esimerkiksi teollisuudessa merkitä toimenpidettä, jolla tuotetaan tiettyä tuotetta tai palvelua jollekin tietylle taholle vähentämättä kuitenkaan muiden tuotteiden tuotantoa tai tarjontaa. Yhteiskunnallisella tasolla Pareto-parannus voi merkitä myös julkisten toimenpiteiden, kuten verotuksen tai tukiaisten, suuntaamista jollekin elinkeinohaaralle ilman, että toimenpiteet samalla vahingoittavat yhteiskunnan muita toimijoita.<sup>520</sup>

---

<sup>519</sup> Henry G. Manne “Corporate Altruism and Individualistic Methodology” artikkeli teoksessa ‘Capitalism and Freedom. Problem and Prospects. Proceedings of a conference in honor of Milton Friedman’, ed. by Richard T. Selden, 1975, s:t 128-146. Manne toteaa, etteivät taloustieteilijät ole enää täysin samaa mieltä siitä, että korporaatiot/yrityöt olisivat pelkästään abstrakteja, perinteisen yrityksen (‘firm’ of traditional price theory) institutionalisoituneita versioita. Toisin sanoen pelkkiä voiton maksimointiin tähtääviä kilpailu- ja monopoliyrityksiä - sellainen ajatustapa ei enää tyydytä nykyiseen arvomaailmaan sisältyviä käsityksiä. Yritysten ja yhtiöiden moraalista vastuuta on alettu peräänkuuluttaa yhä voimakkaammin. Kysymys on vain siitä, mihin rajaan saakka tämä sosiaalinen vastuu voi ulottua, jotta yritysten kilpailukyky ja tuottavuus edelleen säilyy - tilanteessa, jossa kilpailijat eivät investoi vastaavia summia. Kannattavuus asettaa näin ollen tietyt rajat yritysten sosiaaliselle vastuulle. Quiggin 2014, kappale ”Uusi klassinen talouspolitiikka pettää” s:t 145-8 ja edellä kappale 7.3.1.

<sup>520</sup> Pareto Vilfredo: Ein klassiker der Soziologien von Gottfried Eisserman 1987. ks. s:t 1-56 Pareton elämäkertaa koskien sekä s:t 56–75 hänen taloustieteellisistä metodeistaan. Pareto tutki vaurauden jakautumista suhteessa väestöön 1800-luvun Englannissa alkaen kesästä 1897. Tutkimusten tuloksena syntyi teoria epäoikeudenmukaisesta resurssien jakautumisesta, ja Pareton havainto tunnetaan nykyään 80/20-sääntönä. *Pareto-optimaalisuus* on peliteoreettinen kriteeri, joka viittaa tilanteeseen, jossa kenenkään asemaa ei voida parantaa huonontamatta jonkun muun asemaa. - *Pareto-parannus* parantaa jonkun asemaa huonontamatta kenenkään muun asemaa. Sen 2001, 70–73 ks. jakso ‘Hyöty, pareto-optimaalisuus ja hyvinvointioppi’. Sen katsoo pareto-optimaalisuuden olevan keskeisessä asemassa nykyiselle hyvinvoinnin taloustieteelle, mikä liittyy juuri utilitarismin perinteeseen. Pareto-optimaalisuus noudattaa Senin mielestä utilitaristista logiikkaa, mutta jättää huomioimatta erilaisten hyötyjen välisen vertailun. Jos henkilöiden hyötyjä ei vertailla, päädytään Senin mielestä samaan kuin määrättäisiin sosiaaliset paremmuusjärjestykset pareto-kriteerillä. Ks. myös Werin 1982, 64-74 ja Sen 1997, 6-7.

Kaikista näistä kokonaisvaltaisempaa talousajattelua painottavista tulkinnoista huolimatta *kritiikki* klassista talousteoriaa kohtaan on lisääntynyt, ja esiin on alkanut nousta näkemyksiä, jotka painottuvat tarkastelemaan taloudellista toimintaa yhä enemmän *yhteiskunnallisissa kokonaisyhteyksissään*. Klassista talousteoriaa vastaan esitetyt *kriittiset näkemykset* on kiteytettävissä kolmeen perusprinsiippiin eli a) *taloudellisen hyvinvoinnin* ja *eettisen hyvinvoinnin* käsitteiden välillä vallitsevaan heijastussuhteeseen, b) kritiikkiin *rahanansaitsemisen* merkityksestä taloudellisen toiminnan *yksinomaisena päämääränä* ja sen arvioimiseen moraalisesta näkökulmasta sekä c) kritiikkiin *jatkuvaa taloudellista kasvua* painottavien selitysmallien yksipuolisuudesta kokonaisyhteiskunnan näkökulmasta katsottuna. Erityisesti *ns. hyvinvoinnin taloustiede* edustaa ajattelutapaa, jossa mainitut näkökohdat on pyritty ottamaan huomioon mahdollisimman laaja-alaisesti. Hyvinvoinnin taloustiede syntyi aluksi mikrotaloustieteen sivutuotteena – sen varhaisimpia edustajia olivat englantilainen Henry Sidgwick (1838-1900), joka teoksessaan ”*Principles of Political Economy*” (1883) pyrki sanoutumaan irti utilitaristisesta tavasta mitata tuottavuuden maksimoinnilla koko yhteiskunnan hyvinvointia. Arthur Pigou (1877-1959) pyrki hänen jälkeensä kehittämään tästä peruslähtökohdasta laskennallisempaa ja tarkemmin muotoiltua teoriaa, mutta hyvinvoinnin taloustieteen edustamiin ajatuksiin suhtauduttiin pitkään torjuen, sillä niiden katsottiin perustuvan liian subjektiivisia ajattelutapoja edustaviin näkemyksiin.<sup>521</sup>

Kuitenkin vasta Amartya Senin talous- ja yhteiskuntateoreettiset näkemykset edustavat selkeimmin ajattelutapaa, jossa hyvinvoinnin taloustiede on tuotu *konkreettisen yhteiskunnallisen* toiminnan tasolle. Senin ajattelussa korostuu voimakkaasti *etiikan ja moraalifilosofisen* asennoitumisen rooli hyvinvoinnin taloustie-

---

<sup>521</sup> Amartya Sen artikkeli 'The Standard of Living: Lecture I, Concepts and Critiques', s:t 1-19, teoksessa 'Amartya Sen with contributions by John Muellbauer, Ravi Kanbur, Keith Hart, Bernard Williams: The Standard of Living' ed. by Geoffrey Hawthorn 1988, 5-19, 24-26. Sen toteaa s:lla 5, että utilitaristinen traditio on antanut joitakin ajattelutapoja normatiiviselle taloustieteelle. Ks. myös Sen 2001, 39-4 ja Hayek 1988, 55-59. Keynes 1935, 38-40 Pigou'n hyvinvoinnin taloustiedettä koskevista ajatuksista, Chapter 4 'The Choice of Units' s:t 37-45. Keynes viittaa Pigou'n teoksessa 'Economics of Welfare' esiintyvään 'odotukset' -käsitteen (waiting) merkitykseen s:lla 188-190: 'Waiting' simply means postponing consumption which a person has power to enjoy immediately, thus allowing resources, which might have been destroyed, to assume the form of production instruments.' Ks. myös Senin artikkeli "The Standard of Living: Lecture I. concepts and Critiques" teoksessa 'The Standard of Living ed. by Geoffrey Hawthorn' 1988 - ja siitä alakappale otsikolla 'Utility as Pleasure and Happiness' s:t 7-9. Quiggin 2014 kappale ”Zombien jälkeen: Kovan keynesiläisyyden puolustus” s:t 290-7. Quiggin katsoo, että taloustieteen näkökulmasta on tärkeää palata keynesiläisyyden perusoppiin, joiden mukaan valtiovalta kykenee vakauttamaan kokonaisyhteiskuntaa – budjettikuripolitiikan sijaan olisi palattava elvyttävään finanssipolitiikkaan talouskasvun edistämiseksi. Ks. vielä Sen 'Lecture II: Lives and Capabilities' s:t 20-39.

teen tulkitsemisessa. Senin on katsottu saaneen Nobelin taloustieteen palkinnon vuonna 1999 nimenomaan ansioistaan tarkastella hyvinvointia taloudellisen kehityksen kannalta sekä erityisesti siitä näkökulmasta, millainen funktio taloudellisilla toimenpiteillä on yksilön kannalta. Senin ansio aiempien, lähinnä keynesiläistä ja monetaristista talousajattelua edustaneisiin palkinnonsaajiin nähden oli se, että hän piti välttämättömänä *lainsäädännön* sekä muiden yhteiskunnallisten *instituutioiden ohjaavia toimia* puhtaiden taloudellisten toimintafunktioiden rinnalla. *Kansalaisten perusoikeudet* sekä demokraattinen ja kansalaisten *kokonaisyhyvinvoinnista* huolehtiva hallintojärjestelmä ovat Senin käsitteistössä sellaisia keskeisiä perusteoreemoja, joiden vuoksi taloustieteen Nobel-palkinto kohdistui juuri häneen.<sup>522</sup>

### 7.3.3 *Modernin talousajattelun eettiset haasteet*

Ahtaasti tulkittuun utilitaristiseen perintöön tukeutuva markkinatalousajattelu on merkinnyt järjestelmää, jossa hyvinvointia ja muita yhteiskunnallisen sekä yhteisöllisen toiminnan päämääriä pyritään mittaamaan puhtain *taloudellisin mittarein*. *Sääntöutilitarismin* mukaan teko on perusteltu ja hyväksyttävissä, mikäli se on sellaisen sääntöjärjestelmän vaatima tai sallima, jonka noudattamisesta koituu parhaat mahdolliset seuraukset verrattuna muihin mahdollisiin sääntöjärjestelmiin. *Tekoutilitaristisen* ajattelutavan mukaan teko on perusteltu puolestaan, mikäli sillä tavoitellut seuraukset ovat mahdollisimman hyödylliset ja takaavat parhaan mahdollisen lopputuloksen. Utilitaristinen ajattelutapa, vaikka perustuukin subjektiivisesti perusteltuihin arvottamisnäkökohtiin, tarjoaa Senin mukaan sinänsä käyttökelpoisen kriteeristön mihin tahansa taloudellista tai käytännöllistä toimintaa koskevaan ongelmaan. Sen katsoo, että jokaisessa tilanteessa on mahdollista löytää utiliteetin mukaisesti perusteltu toimintatapa, joka mahdollistaa *eri*

---

<sup>522</sup> Sen 1997, 7-9: Abraham Bergson (1914-2003) kehitti erityisen sosiaalisen hyvinvointifunktion, jonka avulla hän pyrki määrittelemään erilaiset yhteiskunnalliset toimintatilanteet ja tekijät, jotka yhteiskunnan kokonaisyhyvinvointiin vaikuttavat. Teoria ei edennyt käytännön sovelutuksiin, sillä funktioiden sisällöstä ja käsitteiden abstraktisuudesta johtuen oli vaikeaa päästä konkreettisen yhteiskunnallisen toiminnan tasolle. Vrt. Jyränki, Antero: "Oikeus valtio ja demokratia" teoksessa 'Oikeusvaltio' 2002, toim. Aulis Aarnio ja Timo Uusitupa, s:t 13-25. Ks. utilitarianismin kritiikistä Sen 1997, 15-18: Sen viittaa Benthamin ajatteluun, jonka ovat omaksuneet mm. Marshall ja Pigou - nämä ovat määritelleet utilitarismin tavalla, jossa "in which the sum of the individual utilities is taken as the measure of social welfare, and alternative social states are ordered in terms of the value of the sum of individual utilities". Senin mukaan utilitaristinen ajattelutapa on hyvin kaukana tasa-arvoisesta lähestymistavasta. "It is, therefore, odd that virtually all attempts at measuring inequality from a welfare point of view, or exercises in deriving optimal distributional rules, have concentrated on the utilitarian approach".

*vaihtoehtoista parhaan* mahdollisen lopputuloksen ja siten maksimoi tavoiteltavissa olevan 'hyvän'. Nykyisessä sekularisoituneessa yhteiskunnallisessa todellisuudessa tämän yksilöllisen 'hyvän' tai 'kaikkien yhteisen hyvän' kriteeristön määrittelemiseksi ei ole kuitenkaan mahdollista käyttää mitään suoraa, mitattavissa olevaa menetelmää ja arviointiperustetta. Sen sijasta joudutaan turvautumaan *epäsuoriin institutionaalisiin ratkaisuihin*.<sup>523</sup>

Ranskalainen taloushistorioitsija Elie Halevy (1870-1937) on tutkinut ja analysoinut *instituutioiden ja ideoiden kehittymistä* sekä niitä poliittisia, taloudellisia ja uskonnollisia tekijöitä, jotka yhteiskunnallisten instituutioiden kehittymiseen ja muuttumiseen ovat vaikuttaneet. Näitä johtopäätöksiään Halevy on esitellyt teoksessaan *"A History of the English People in the Nineteenth Century"* (1912). Halevy toteaa omien tutkimustensa kohdistuneen sellaiseen *historialliseen ajanjaksoon*, jolloin Eurooppaa olivat koetelleet syväälliset muutokset yhteiskunnallisella ja valtiollisella tasolla. Ranskan suuren vallankumouksen jälkeinen edistyksellinen kehitys ilmeni niin valtiollisella, kulttuurisella kuin oikeudellisellakin alueella ja Englannista alkunsa saanut teollinen vallankumous muutti radikaalisti niin teollista ja tuotannollista toimintaa kuin väestön elinolosuhteitakin. Nämä *uudenlaiset poliittis-yhteiskunnalliset ja kulttuuriset ajattelutavat* heijastivat vaikutuksensa myös yksilöiden mahdollisuuksiin *osallistua* paitsi omaa elämäänsä ja työnteke- mistä koskeviin päätöksiin, myös poliittis-yhteiskunnalliseen toimintaan. Aikakautta ja sen mukanaan tuomia yhteiskunnallisia ja poliittis-taloudellisia muutoksia Halevy nimittää *'liberalismin nousuksi'*. Erityisesti *Ranskan suuren vallankumouksen* sisällään pitämät *ihmisoikeuksia* ja ihmisten välistä *tasa-arvoa* koskevat periaatteet olivat Halevyn mukaan sellaisia, jotka vastasivat utilitarismin sisältäviä inhimillisiä ja yksilöllisistä tarpeista nousevia pyrkimyksiä.<sup>524</sup>

<sup>523</sup> Sen 2010, 277-8 kappale 'Utilitarianism and Welfare Economics'. Sivuilla 272-7 Sen käy läpi erilaisia 'onnellisuutta' kuvaavia yhteiskunnallisen toiminnan välttämättömyyksiä, mm. kappaleessa 'Economics and Happiness' s:t 272-3 sekä 'The Reach and Limits of Happiness' s:t 273-6. Ks. myös Sen 2001, 23-47 taloustieteen kahdesta toimintamallista eli 'insinöörimallista' ja 'eettisuuntautuneesta toimintamallista'. Myös rationaalisuudesta johdonmukaisuutena: rationaalista käyttäytymistä on mahdollista kuvata kahdella eri menetelmällä eli a) rationaalisuus valintojen johdonmukaisuutena eli *konsistenssina* ja b) rationaalisuus *oman edun maksimointina*.

<sup>524</sup> Elie Halevy: "The Growth of Philosophic Radicalism", translated by Mary Morris, with a Preface by John Plamenatz. 1972. Teos jakaantuu kolmeen osaan siten, että I osa luotaa Jeremy Benthamin utilitarismia (Part I: The Youth of Bentham (1776-1789) - II osa utilitaristisen opin historiaa ja sen kehittymistä (Part II: The Evolution of the Utilitarian Doctrine from 1789 to 1815) ja III osa ajattelumalleja, joita Halevy nimittää 'filosofiseksi radikalismiksi' (Part III: Philosophic Radicalism). Ks. erityisesti Part III. - Philosophic Radicalism ja siitä 'Chapter III. - The Laws of Thought and the Rules of Action' s:t 433-455. Halevy käy läpi sekä Englannin että Ranskan ja myös Saksan filosofista ja yhteiskunnallista kehitystä; myös Benthamin ja

Halevyn tutkimuksellinen päähuomio oli kohdistunut erityisesti *utilitaristisen ajattelutavan historiaan* ja teoksessaan ”*The Growth of Philosophical Radicalism*” (1901) hän on seikkaperäisesti eritellyt ja analysoinut klassista utilitarismia edustavien ajattelijoiden näkemyksiä. Halevyn mielestä modernin ajattelun suurin haaste oli sovittaa ’*velvollisuutta*’ koskeva käsitteistö konkreettiseen *yhteiskunnalliseen ja sosiaaliseen* toimintaan. Utilitaristinen ajattelutapa piti sisällään toisaalta tähän liittyviä, mutta toisaalta myös vastakkaisia ajattelutapoja, joilla oli Halevyn näkemyksen mukaan kahtalainen perusta: toisaalta yhteiskunnallista toimintaa ohjaavan *oikeusjärjestyksen* tuli ottaa huomioon ihmisten *yksilölliset tarpeet* sosiaalisen toiminnan tarkoitusperiä ja päämääriä lainsäädäntöteitse ohjaillessaan - ainoastaan sitä kautta myös *yhteisöllisellä tasolla* oli mahdollista saavuttaa *tasapainon ja harmonian* tila.<sup>525</sup>

*Luonnonoikeusteoreetikot* ja heidän jälkeensä *skotlantilaiset valistusteoreetikot* kuten Jeremy Bentham, James Stuart Mill, David Hume ja Adam Smith ovat kaikki käyttäneet ”*utiliteetin*” käsitettä ratkaisevasti *eri merkityksessä* kuin moderni liberaali ajattelutapa antaa ymmärtää: ”utiliteetti” merkitsi alunalkaen hyödyllisyyttä, eli *välينهellistä arvoa* suhteessa jonkin päämäärän saavuttamiseen. Asioilla kuten erilaisilla yhteiskunnallisilla instituutioilla on utiliteettia, koska ne ovat hyödyllisiä suhteessa moniin niiden sisäisiin toimintafunktioihin tai ulkoisiin päämääriin nähden. Myöhemmin tätä hyödyllisyyden käsitettä on *laajennettu* koskemaan erilaisiin asiantiloihin liittyvää *subjektiivista arvoa* – arvoa, joka liittyy henkilöiden yksilöllisiin tuntemuksiin, mielihyvään tai onnellisuuden tunteeseen. Tämä perimmäinen onnellisuuden ja mielihyvän tuntemus asetettiin kaiken hyödyllisyyden perimmäiseksi *mittariksi* – yleisellä ja kaikkia yhteisön jäseniä koskevalla tavalla. Näin nähtynä ”utiliteetin” käsitteen katsottiin sisältyvän käsitteeseen ”*kaikkien yhteinen hyvä*” – samoin kuin jo antiikin yhteiskuntafilosofit

---

James Millin utilitarististen näkemysten vaikutuksia näiden maiden ajattelutapojen kehittymiseen.

<sup>525</sup> Halevy 1972. Ks. John Plamenatzin esipuhe teokseen s:t vii-xvii. Plamenatz toteaa Halevyn olevan enemmän historioitsija kuin filosofi, jonka kiinnostuksen kohteita olivat klassista utilitarismia edustavat ajattelijat. Utilitarismi oli Halevyn mukaan eräänlainen eettinen teoria, jonka avulla oli enemmän tai vähemmän mahdollista selittää sosiaalista toimintaa ohjaavia lainalaisuuksia, moraali mukaan lukien. David Humen, pikemmin kuin Benthamin ja James Mill'in, Halevy katsoo olleen tuomassa sosiaalisia funktioita koskevaan keskusteluun moraalialueen kielen: "suggested that the great moral question of modern thought was how the abstract idea of duty could become a concrete aim of society. This question had first attracted him to the utilitarians, and he found at the core of their answer a fundamental contradiction. Utilitarianism, he said, was based on two principles: first, that the science of the legislator must bring together the naturally divergent interests of individuals in society; and, second, that social order comes about spontaneously through the harmony of individual interests. To Halévy, this exemplified two fundamental human attitudes toward the universe: the contemplation of the astronomer and the intervention of the engineer."



Platon ja Aristoteles olivat muiden muassa katsoneet. Ajattelutavan mukaan oli olemassa oikeastaan vain yksi yhteinen 'hyvän elämän', ja 'hyvän' eli hyödyllisyyden ja utiliteetin muoto – ja se oli ihmisten ja laajemmin kaikkien tuntevien olentojen *yhteisesti ja yksilöllisesti* koettu subjektiivinen hyvinvointi.<sup>526</sup>

Utilitaristinen ajattelutapa merkitsee näkökulmaa, jonka mukaan paras toimintavaihtoehto on se, joka maksimoi annetussa tilanteessa *subjektiivisen hyvinvoinnin* kokonais määrän. *Rationalisoitumiskehitys* on modernin yhteiskunnan tasolle tullessa merkinnyt, ettei taloudellisen, poliittisen, yhteiskunnallisen eikä sosiaalisen elämän ylläpito vaadi enää ulkoisen sujumisensa näkökulmasta *yhtenäisen moraalisen arvoperustan* heijastamaa moraalista konsensusta. Kaikilla yhteisöllisen elämän tasoilla yksityinen ja julkinen elämänpiiri ovat *polarisoituneet* tavalla, jossa normatiivinen ”motivaatioperusta” ja ulkonainen toiminnan ”muoto” ovat *negatiivisessa suhteessa* toisiinsa nähden. Siinä, missä *moraalinen järjestys* on historiallisesti toiminut julkisen ja yksityisen sektorin välissä niiden toimintaa vuorovaikutteisesti *koordinoivana ja tasapainottavana* elementtinä, siinä modernisoitumiskehityksen eteneminen on nostanut esiin yhä uudenlaisia *laillisen ja sosiaalisen kontrollin* muotoja. Maailmanlaajuiset finanssikriisit ovat kuitenkin osoittaneet, että niin 1930-luvun laman kuin sen jälkeisten kriisienkin suhteen niin täysin vapaat markkinat kuin suljettujen talouksien tiukka sääntelykin ovat kumpikin epäonnistuneet rahoitusmarkkinoiden vakauttamisessa ja sitä kautta yhteiskunnan koherentin toiminnan turvaamisessa, kuten edellä kappaleessa 7.3.1. tullut esiin.<sup>527</sup>

<sup>526</sup> Ks. tältä osin edellä luku 6 ja siinä Hume ajattelua koskien kappale 6.1. soveltuvin osin sekä Benthamia ja Millia koskien kappaleet 6.2. Adam Smithin eettisestä utilitarismista ks. kappaleet 6.3.2. ja 6.3.3. Aristoteleen ja Platonin yhteiskuntafilosofiasta ks. edellä luvut 2 ja 3 soveltuvin osin. Crowley 1987, valistuksen projektista s:t 17–19 ja utilitarismin sisällöstä yksilöllisen vastuun näkökulmasta kappale VI 'Character, Depth and Rationality: on the Reality of Liberal Man' s:t 174–220. Ks. erityisesti s:t 197–220 eettisestä liberalismista kappale 2. 'Ethical Liberalism'. Kirjoittaja kuvaa lähinnä hayekilaista Kantin ajattelun tulkintaa, jonka mukaan "all men are essentially..autonomous beings - authors of values, of ends in themselves, the ultimate authority of which consists..in the fact that they are willed freely" (s.197-8).

<sup>527</sup> Parsons 1966a, 50-68; Durkheim 1990, 211-2, 239-240; Heiskala 1994, 89; Habermas 1987, 10-12, 26-31; Tuori 1988a, 71-78; 1988b, 89-94; Kangas 1987, 63-65; Sayer 2008, 105-131.

<sup>527</sup> Parsons 1960, 250-2; Parsons 1964, 19-33; Mills 1982, 30-32; Sayer 2008, 81-105. Ks. myös Sayer 1992, 118-121. Ks. Parsons 1979, 20-23, 36-45; Parsons & Smelser 1964, 306-9; Parsons 1960, 273-9; Devereux 1961, 44-52; Heiskala 1994, 88-90. Wells 1970, 288-291: Wells käsittelee teoksessa "Social Institutions" niin poliittisia, taloudellisia, oikeudellisia ja uskonnollisia kuin taiteeseen ja ihmistenvälisiin suhteisiin (avioliitto, sukulaisuus, ystävyys) liittyviä instituutioita. Raz 1994, 37–43 Luvussa 2.. 'Rights and Individual Well-being' Raz tarkastelee oikeuksia yhteisöjen, korpORAATIOIDEN ja yksilöiden näkökulmasta - ja rinnastaa ne pitkälti toisiinsa. Yhteistä jokaiselle ryhmälle on a) kiinnostus toisista (the interest of others) ja b) yhteisestä hyvästä (the common good). Ks. vielä Sen 2001, 59–70. Sen tarkastelee taloustieteellisiä näkemyksiä ja moraalifilosofiaa hyvinvoinnin taloustieteen näkökulmasta.

Vaikka normatiiviset ja arvoperusteiset näkemykset ovat modernissa maailmassa saaneetkin pitkälti sisällön, jonka perustelut on haettu poliittis-ideologisesta argumentaatiosta, on nykyisten kriisien opettamana yhä tärkeämpää pitää esillä *moraalisten kysymysten ja taloudellisen toiminnan* välillä vallitsevia vuorovaikutussuhteita. Tähän saakka useimmissa läntisissä ja teollistuneissa kansantalouksissa on ollut vallalla pitkälti *uusliberalistista talousteoriaa* edustava ajattelumalli, jonka keskiössä on ollut tukeutua liian *kapea-alaiseen* utilitarismin tulkintaan. Erityisesti juuri nykyisessä maailmassa, jossa useat eri kansantaloudet ovat joutuneet käymään läpi niin kestoaltaan kuin syvyydeltäänkin vaihtelevia *taloudellisia ja yhteiskunnallisia kriisivaiheita*, tämä näkökulma on noussut koko ajan keskeisemmin esiin. 2008 jälkeiseen finanssikriisiin liittyen John Quiggin toteaa, että rahoitusmarkkinoiden vakauttaminen ei tarkoita riskipitoisten investointien täydellistä kieltämistä tai keinottelun mahdollistavien arvopapereiden kehittämisen ja niillä kaupankäynnin totaalista rajoittamista; on tärkeää, että ”sääntelyllä ei tukahduteta puhtaasti yksityisin varoin tapahtuvaa riskinottoa.” Quigginin mukaan ”ihmisille on sallittava vapaus tarttua mahdollisuuksiin hyväuskoisesti, kunhan pidetään huoli, että riskinottajat itse myös kantavat väistämättömät tappiot, eikä koko yhteiskunta.” Olennaista Quigginin mukaan on, että ”*tällaiset operaatiot eivät saa uhata koko järjestelmän vakautta*”. Quiggin jatkaa: ”ongelmiin joutuneiden keinottelijoiden pelastaminen ei myöskään tule kysymykseen. Keinottelijoiden pitää antaa uida ja upota aivan omin päin.”<sup>528</sup>

Liian kapea-alaiseen *utilitarismin tulkintaan* liittyy kiinteästi myös huomio, että vaikka pääosa yhteiskunnallisista instituutioista ei ole luonteeltaan taloudellisia, niiden toiminnan tuloksellisuutta pyritään mittaamaan *yksinomaan taloudellisiin kriteereihin*. Arvofunktionaalisesti tarkasteltuna on yhä ilmeisempää, että uusliberalistista ajattelutapaa perinteisesti tulkitsevilta yhteiskunta- ja talousteoreetikoilta on jäänyt kokonaan havaitsematta se *vääristymä*, jonka lähinnä vain *taloudelliseen hyötyyn tähtäävä* markkinataloudellinen ajattelu on saanut aikaan. Muiden

---

<sup>528</sup> Hayek 1990, 55–60 kappale 'Morals and Reason: Some Examples' kriittisiä näkemyksiä paitsi utilitarismista, myös keynesiläisen ajattelutavan kritiikkiä. Ks. myös s:t 71-75 kappale 'The Limits of Guidance by Factual Knowledge; The Impossibility of Observing the Effect of Morality'. Hayek viittaa Kantin ja Humen ajatuksiin, joiden mukaan inhimillinen järki ja tahto ovat sidoksissa myös yksityiskohtaisiin faktuaalisiin tekijöihin, jonka vuoksi käsite 'general rule' on vaikeasti sovellettavissa vaikkapa taloudellista hyvinvointia koskeviin käsitteisiin. Siitäkin huolimatta, että kuten yleisesti on todettu, 'welfare has no principle'. Hayek 1990, 55–60; Crowley 1987, 87–106: Hayekin näkemyksiä laillisen säätelyn merkityksestä yksilöiden elämään; oikeusjärjestyksestä 'spontaneus order' -piiriin kuuluvana järjestyksenä Hayek puhuu myös käsitteellä 'disturbances of the order', jolla hän tarkoittaa häiriöitä sosiaalisessa kanssakäymisessä eli yksilöiden joutumista ristiriitaan omien päämäärien suhteuttamisessa muiden päämääriin. Vrt. Quiggin 2014, kappale ”Rahoitusmarkkinoiden säätely” s:t 100-3 sekä ”Valtio ja markkinat” s:t 103-5.

kuin taloudellisten arvojärjestelmien näkökulmasta näin yksioikoinen ajattelutapa *tekee vääryyttä* kaikille muille *yhteisöllisen elämän koherentin* sujumisen kannalta *keskeisille arvoille*. Kuten tässä tutkimuksessa on useasta eri näkökulmasta tullut esiin, taloudellista toimintasektoria on suorastaan *loogisesti mahdotonta erottaa* erilleen muusta yhteiskunnallisesta todellisuudesta, sillä yhteiskunnalliset ongelmat eivät manifestoidu vain taloudellisina, kulttuurisina tai sosiaalisina, vaan *kaikkina näinä yhdessä*. Kuten tunnettu poliittista taloustiedettä ja moraalifilosofiaa tutkinut Oxfordin yliopiston professori *Samuel Gregg* on todennut, hyvä ja toimiva yhteiskunta koostuu useista erilaisista, toisiinsa nähden vuorovaikutteisessa suhteessa olevista elementeistä:

"A good society may be achieved thanks to the good conduct of each of its members and, complimentary to the good individual behavior, thanks to good governance, good functioning democratic institutions, the state of law, and a number of public institutions."<sup>529</sup>

Gregg tarkastelee nykyistä maailmantaloudessa vallitsevaa tilannetta erityisesti juuri siitä näkökulmasta, millaisin keinoin voidaan taata *"hyvän yhteiskunnan"* tulevaisuus. Mikäli talouden toimintaa tarkastellaan laajemmasta perspektiivistä, osana yhteiskunnan kokonaistoimintaa eli sen vuorovaikutussuhteita yhteiskunnan *kulttuurisiin, oikeudellisiin, sosiaalisiin ja arvoperusteisiin* toimintafunktioihin, kriteeristöä *ei* ole mahdollista asettaa puhtaasti *utilitaarisin ja taloudellista hyötyä* mittaavin arviointiperustein. Greggien mielestä nykymaailmassa esiintyy voimakkaasti *vastakkaisiin suuntiin* käyviä mielipiteitä tiestä *kohti hyvää yhteiskuntaa*. Toiset puolustavat mahdollisimman suurta vapautta, kansalaisten itsemäärää-

---

<sup>529</sup> Gregg Samuel: "What is wrong with our economy?" Acton Lecture Series: s:t 142-144, 165-6. Dr. Samuel Gregg on taloustieteen historiaa sekä taloudellisen toiminnan moraalista käsittelevissä tutkimuksissaan ja kirjoituksissaan analysoinut laajasti myös moraalifilosofiaa ja eettisiä kysymyksiä, erityisesti talouden ja yhteiskunnan väliseen vuorovaikutukseen liittyen. Gregg, joka on toiminut moraalifilosofian ja poliittisen taloustieteen professorina Oxfordin yliopistossa on ammentanut näkemyksiinsä vaikutteita luonnonoikeusteoriasta ja käsitellyt teoksissaan myös kristinuskon suhdetta markkinatalouteen. Niin mm. teoksissa "Christian Theology and Market Economics" 2008, sekä "Economic Thinking for the Theologically Minded" 2001. Saatavissa: <http://www.acton.org/program/als/what%E2%80%99s-wrong-our-economy> (30.07.2012). Ks. vielä Wissén & Wissén 2011. Teoksessaan "Finanskrisen förklarad" tekijät tarkastelevat nykyisten finanssikriisien taustoja erityisesti vuosien 2007, 2008, ja 2009 näkökulmasta koskien sekä amerikkalaisia että saksalaisia pankkijärjestelmiä. Ks. kappale II s:t 23–60. Tekijät ovat tarkastelleet myös niitä vaikutuksia, joita näillä taloudellisilla heilahduksilla on ollut ruotsalaiseen yhteiskuntaan aina 1990-luvulta alkaen, ks. kappale VI s:t 156–171. Vrt. McGuire 1963, s:t 272–291 liiketoiminnan etiikasta ja sen soveltamisen päämääristä. McGuiren mukaan eettiset pelisäännöt ja käytänteet hyödyttävät yritystoimintaa lähes millä tahansa mittarilla mitattuna - siitäkään huolimatta, että ei löydy juuri ketään liiketoiminnan harjoittajaa, jonka keskeisimpänä päämääränä olisi puhtaan taloudellisen voiton tavoittelu. "profits are among the most important goals of the business enterprise". Ks. lähemmin "Chapter 14. goals, values and ethics in a business world" 271-291.

misoikeutta sekä markkinoiden vapaata toimintaa; toiset taas katsovat valtiolla ja sen instituutioilla olevan välttämätön rooli tiennäyttäjänä. Edelliset ammentavat katso-  
mustapansa Adam Smithin liberaaleista markkinatalousnäkemyksistä, jälkimmäiset  
eivät näe täysin vapaiden ja sääntelemättömien markkinoiden voivan edistää avointa  
ja rehellistä markkinoiden toimintaa. Gregg ehdottaa, että näitä *kahta ääripäätä* ei  
tarvitsisi kuitenkaan pitää toisiaan poissulkevinä, vaan pikemminkin *toisiaan täy-*  
*dentävinä toimintamalleina*:

“Liberals, following the thoughts developed by the Enlightenment thinker  
Adam Smith, would claim that the general prosperity would surely benefit  
from such market arrangements. Anti-trust laws which promote competition  
are a result of this kind of thinking. The alternative view does not expect  
very good results from unregulated markets unless market authorities do  
function as umpires who promote fairness in the market place. The same al-  
ternative view is not averse from cooperation between companies in the  
same market as long as their agreements are being reported to the authori-  
ties. The two views are being seen as opposites. Yet, they may be seen as  
complimentary as well”.<sup>530</sup>

Edellä esitetyt näkemykset eivät koske ainoastaan *amerikkalaista* markkinalibera-  
lismia edustavia kansantalouksia, vaan yhtä hyvin kaikkia niitä *eurooppalaisia* ja  
vähitellen myös *maapallon* muita kansantalouksia, jotka noudattavat samansuun-  
taisia toimintamalleja. John Quigginin mukaan 1900-luvun kokemusten opetta-  
mana juuri kansantaloudet, jotka eivät noudata enempää keskusjohtoista suunni-  
telmataloutta kuin täysin vapaita markkinoitakaan, toimivat parhaiten. Quigginin  
mielestä tärkein kysymys liittyykin siihen, kuinka tällainen kahden ääripään välis-  
sä oleva, eräänlainen hyvän yhteiskunnan ’sekamalli’ on mahdollista toteuttaa.  
Toisin sanoen ”kuinka päättää oikeasta sekoitussuhteesta ja niistä käytännön ta-  
voista, joilla julkinen ja yksityinen voivat olla vuorovaikutuksessa”. Joka tapauk-  
sessa on selvää, että sellaiset yhteiskunnallisen toiminnan mallit, joissa oikeuspe-  
rusteinen etiikka ja konsekventialistinen utilitarismin tulkinta edustavat valtavir-

---

<sup>530</sup> Gregg Samuel: “What is wrong with our Economy?” Acton Lecture Series: s:t 142-144, 165-  
6. Greggiltä on ilmestynyt lukuisia artikkeleja talouden moraalista koskevista kysymyksistä ni-  
mekkäämmissä eurooppalaisissa ja amerikkalaisissa taloustieteellisissä ja moraalista kysymyksiä  
käsittelevissä julkaisuissa. Saatavissa: <http://www.acton.org/about/staff/samuel-gregg>.  
March 8. 2012. Ks. myös Luthans & Hodgettes 1987, s:t 18–22 yritystoiminnan kehittymisen  
historiasta, ja s:t 50–52 liiketoiminnan etiikasta sekä s:t 44–50 ja 54–57 yritysten sosiaalisesta  
vastuusta. Ks. myös Quiggin 2014, 100, 103-5. Vrt. Parsons 1979, 36–45, 51–58, 101–110,  
114–130, 136–150; Parsons 1960, 196-8, 273-9; Parsons 1966b, 728–731, 753-7; Parsons 1966a,  
19-33; Parsons & Smelser 1964, 8-13, 19-29, 51-70; Parsons 1962, 56-72; Habermas 1985, 119-  
126; Morse 1961, 113-120; Tuori 1988a, 93-104; Tuori 1990, 79; Giddens 1984.; Devereux 1961,  
51-52; Heiskala 1994, 94-101. Ks. myös Juha Raitio: Euroopan unioni ja oikeusvaltio. Teoksessa  
Oikeusvaltio toim. Aulis Aarnio ja Timo Uusitupa 2002, s:t 131–155.

tausta, jättävät monimutkaisia yhteisöllistä moraalia ja normatiivista oikeellisuutta koskevat riippuvuus- ja vuorovaikutussuhteet tarkastelun ulkopuolelle. Sen myötä yhteiskunnan sisäistä koherenssia ylläpitävät *moraaliset oikeudet ja velvollisuudet* eli pyrkimys aristotelismin termein *'kaikkien yhteiseen hyvään'* on yhä enenevässä määrin vaarassa jäädä niin yhteiskunnallisessa kuin poliittis-taloudellisessa päätöksenteossa ottamatta huomioon. Kuten hollantilainen taloustieteen ja talousetiikan professori, jesuiittapappi *Eduard Kimman* on todennut:

"These two examples show that there is a relationship between "morality" and "economy" and they show that the origins of the present credit crisis may be viewed from two opposite standpoints. When we search along the lines of objectionable individual behavior we will find culprits: bonus driven bankers. When we search along the lines of reprehensible institutional and political interventions we will find misused subsidy schemes, taxation holes, and national institutions."<sup>531</sup>

Kimmanin katsomuksen mukaan Euroopassa ja läntisessä maailmassa viime aikoina koettujen *taloudellisten kriisien* voi katsoa olevan ilmausta pitkälti juuri *moraalisella tasolla* vallitsevasta kriisistä. Sellainen kriisikehitys pääsee Kimmanin mukaan tapahtumaan olosuhteissa, jolloin *perinteiset moraalikäsitteet* eivät enää päde eivätkä kykene toimimaan yleisellä tasolla toimintaa *ohjaavana koodistona*. Modernisoitumis- ja sekularisoitumiskehityksen myötä perinteiset arvot ovat alkaneet menettää voimaansa ja useat vaihtoehdot *normi- ja arvovalikoimat* ovat tulleet niiden sijaan. Kimmanin mukaan juuri *eettisesti* orientoitunut ajattelu, sellaiset käsitteet kuin oikea ja väärä ja niiden seurauksena eettiseen

---

<sup>531</sup> Kimman 25.07.2009. "Eduard Kimman – The economic crisis and ethics." Saatavissa: <https://www.blogtopsites.com/outpost/f9861efd2901072c37d1ca00f8cf4d0e>. Kirjoittaja (s. 1946) on katolinen jesuiittapappi, toiminut talous- ja liiketoiminnan etiikan professorina mm. Maastrichtin yliopistossa. "The economic crisis and ethics. Prof. Kimman asked the question who or what should be held responsible for this crisis. Who is responsible? Named were: Greedy managers, off shoring of jobs, the hunt for benefits, trust funds, investment banks and advisors, and the supervisors not doing their job well. He concluded that making money as much as possible and as fast as possible is one of the causes of the crisis." Saatavissa: <http://www.eza.org/en/publications/project-reports/structural-challenges-of-the-labour-market/how-can-the-effects-of-the-financial-and-economic-crisis-on-workers-be-confronted-concrete-negotiation-procedures-and-recommendations/?type=1>. Ks. myös Wissén & Wissén 2011, kappale VII "Behov av förändringar" s:t 172-186, jossa tekijät peräänkuuluttavat lakiasäätäviltä viranomaisilta tarvittavia toimia, mutta myös moraalisella tasolla uudenlaista ajattelua. Tekijät käyttävät termiä 'moral hazard-problemet' selostaessaan ylisuurien riskien ottamista pankkitoiminnassa. Ks. vielä Luthans & Hodgettes 1987. Kappaleessa III. "Ecology" s:t 238-292 tekijät tarkastelevat modernin yritystoiminnan ekologista ja ympäristö-vastuuta sekä kappaleessa II. "Poverty and Equal rights" s:t 116-175 yritysten vastuuta mm. työntekijöiden tasavertaisesta kohtelusta, rodullisen tai sukupuoliseen asemaan kohdistuvan diskriminoinnin ehkäisemisestä. Ks. myös Sen 2010 eettisestä oikeudenmukaisuudesta globaalilla tasolla kappale 18. "Justice and the World", 388-415.

käyttäytymiseen ohjaavat *normatiiviset säännöt*, samoin kuin *oikeuksien ja velvollisuuksien käsitteistö* ovat kuitenkin niitä argumentteja, joiden avulla yhteiskunnan toimintaa on mahdollista ohjata toivottuun tai epätoivottuun suuntaan. Kuten Kimman toteaa: "In short, ethics is about everything that might encourage or discourage a good society."<sup>532</sup>

## 7.4 Euroopan integraatiokehitys ja sen arvofunktionaaliset haasteet

### 7.4.1 Euroopan unioni perussopimuksissa määriteltynä 'arvoyhteisönä'

2000-luvun edetessä Euroopalla on ratkaistavanaan uusia *haasteita*, jotka liittyvät paitsi *taloudelliseen* toimintaan Euroopan sisällä, myös kysymyksiin, jotka liittyvät väestönkehitykseen, ilmastonmuutokseen, energiansaantiin ja kansalaisten turvallisuuteen. Näiden taloudellisten ja ulkonaista ympäristöä koskevien toimintaedellytysten lisäksi myös Euroopan *henkistä ja kulttuurista* ilmastoa koskevat haasteet ovat lisääntyneet sitä mukaa kun unionin piiriin on liittynyt yhä uusia jäsenmaita. Niin *ihmis- ja perusoikeuksiin* kuin *sosiaalis-eettisiin* kysymyksiin liittyvät näkökohdat ovat yhdentymiskehityksen myötä korostuneet erityisesti yleiseurooppalaisen *ihmisoikeusmoraalin* ja *yhtenäisen arvopohjan* muodostajana. Kaikki nämä, paitsi Euroopan mannerta, vähitellen myös koko globalisoitunutta maailmaa koskevat haasteet ovat sitä suuruusluokkaa, ettei kukaan EU:n jäsenvaltioista yksinään kykene vastaamaan niihin kansalaisia tyydyttävällä tavalla. Perustamisestaan alkaen unionin piirissä onkin laadittu useita sopimuksia, joiden puitteissa EU:n toimielimet ovat voineet hyväksyä lakeja, jotka kukin jäsenmaa on velvoitettu panemaan täytäntöön omassa kansallisessa lainsäädännössään. Tämä tarkoittaa, että kaikki EU:n toiminta perustuu jäsenmaiden vapaaehtoisesti ja demokraattisesti hyväksymiin *perussopimuksiin*. Perussopimukset ovat EU:n jäsenmaiden kesken tehtyjä *sitovia sopimuksia*, joissa määritellään EU:n tavoit-

---

<sup>532</sup> Kimman Eduard 25.07.2009: "The economic crisis and ethics. Saatavissa: <https://www.blogtopsites.com/outpost/f9861efd2901072c37d1ca00f8cf4d0e>. Ks. myös Sen 2010, kappale 17. "Human Rights and Global Imperatives" s:t 355-387. Sen tarkastelee teoksessa sekä ihmisoikeuksia s:t 358-361, 366-371, 381-7 että globaalia oikeudenmukaisuutta useissa eri yhteyksissä, mm. s:illa 127-130, 141-5, 388-415 sekä globalisaatiokehitystä ja sen seurauksia mm. s:illa 141-3, 172-3 ja 244-256.

teet, sen toimielimiä koskevat säännöt ja päätöksentekomenettelyt sekä suhteet EU:n ja sen jäsenmaiden välillä.<sup>533</sup>

Euroopan unionin perustana ovat *oikeusvaltion periaatteet*, joita koskeva lainsäädäntö, oikeuskäytännöt sekä lainsäädäntöehdotukset sisältyvät juuri näihin eri aikoina laadittuihin ja unioniin liittyneiden jäsenvaltioiden allekirjoittamiin perussopimuksiin. Euroopan sisällä tapahtuvat poliittiset, taloudelliset ja sosiaaliset muutokset ovat edellyttäneet päätöksiä unionin yhä laajanevaa toimintaa koskevasta säätelystä sekä *yhtenäisistä toimintatavoista*. Euroopan unionin piirissä on siten ollut välttämätöntä luoda koko ajan yhä uusia ja riittävän tehokkaita sekä johdonmukaisia välineitä ja menettelyjä, jotka ovat käyttökelpoisia nykyisellään 28-jäseniseksi laajentuneessa unionissa ja yhä nopeammin muuttuvassa maailmassa. Unionin tasolla on tarvittu uudenlaisia toimia, mikä on edellyttänyt myös *perussopimuksissa* määritettyjen *yhteistoiminnan sääntöjen uudistamista*. Perussopimusten muuttamisen tarkoituksena on ollut tehdä EU:n toiminnasta *tehokkaampaa ja avoimempaa*, valmistella uusien jäsenmaiden liittymistä sekä tuoda mukaan uusia yhteistyömuotoja. Tähän päämäärään pääsemiseksi EU:n jäsenmaiden johtajat ovat viimeksi sopineet uusista säännöistä Lissabonissa 13. joulukuuta 2007 allekirjoitetulla sopimuksella, joka tuli voimaan 1. joulukuuta 2009.

*Lissabonin sopimus* on laadittu jäsenvaltioiden käymissä hallitustenvälisissä neuvotteluissa, jota koskevan konferenssin työhön ovat osallistuneet myös Euroopan komissio ja parlamentti. Kaikkiaan 27 jäsenvaltiota ratifioivat sopimuksen valtiosääntönsä edellyttämällä tavalla. Lissabonin sopimuksen tarkoituksena on ollut ajantasaistaa EU:n toimielimiä ja niiden työmenetelmiä, mutta sen lisäksi vahvistaa unionin *demokraattista legitimiyyttä* ja *lujittaa sen perusarvopohjaa*. Lissabonin sopimuksella on muutettu kahta keskeistä EU:n perussopimusta ja siihen on liitetty useita pöytäkirjoja ja julistuksia, joilla on pyritty paitsi tehostamaan EU:n toimintaa ja parantamaan sen toimien yhtenäisyyttä, erityisesti lisäämään unionin kansalaisten osallistumista unionin päätöksentekoon. Sopimustekstin johdanto-

---

<sup>533</sup> Luettelo perussopimuksista: 1) Euroopan hiili- ja teräsyhteisön perustamissopimus: 18.4.1951/23.7.1952; 2) Rooman sopimukset – EY:n ja Euratomin perustamissopimukset: 25.3.1957/1.1.1958; 3) Sulautumissopimus – Brysselin sopimus: Allekirjoitus 8.4.1965/1.7.1967; 4) Euroopan yhtenäisasiakirja: Allekirjoitus: 17.2.1986 (Luxemburg) / 28.2.1986 (Haag) – voimaantulo: 1.7.1987; 5) Sopimus Euroopan unionista – Maastrichtin sopimus: 7.2.1992/1.11.1993; 6) Amsterdamin sopimus: 2.10.1997/1.5.1999; 7) Nizzan sopimus: 26.2.2001/1.2.2003; 8) Lissabonin sopimus: 13.12.2007/1.12.2009. Saatavissa www-muodossa: [https://europa.eu/eu-law/decision-making/treaties/index\\_fi.htm](https://europa.eu/eu-law/decision-making/treaties/index_fi.htm).

osassa, sen II osastossa, joka sisältää ”MÄÄRÄYKSET DEMOKRATIAN PERIAATTEISTA” todetaan aluksi, että ”unioni noudattaa kaikessa toiminnassaan kansalaistensa yhdenvertaisuuden periaatetta, jonka mukaan sen toimielimet, elimet ja laitokset kohtelevat kansalaisia yhdenvertaisesti. Unionin kansalainen on jokainen, jolla on jonkin jäsenvaltion kansalaisuus. Unionin kansalaisuus täydentää mutta ei korvaa jäsenvaltion kansalaisuutta”. Sopimuksen *8 a artiklan* mukaan:

1. Unionin toiminta perustuu edustukselliseen demokratiaan.
2. Euroopan parlamentti edustaa suoraan kansalaisia unionin tasolla.
3. Kaikilla kansalaisilla on oikeus osallistua demokratian toteuttamiseen unionissa.<sup>534</sup>

Lissabonin sopimuksen *johdanto-osan* alku sisältää unionin *toimintaperiaatteita koskevat* ”YLEISET MÄÄRÄYKSET”, johon sisältyy luettelo unionin perustana olevista *yhteisistä arvoista*. Sanotut arvot sitovat kaikkia jäsenvaltioita ja niiden kunnioittaminen on edellytyksenä uuden jäsenvaltion unioniin liittymiselle. Unionin päätavoitteena on *puolustaa* näitä *arvoja* sekä edistää *rauhaa* ja kansojensa *hyvinvointia*. Lissabonin sopimukseen on tässä tarkoituksessa lisätty *1 a artikla*, jonka mukaan: ”Unionin perustana olevat arvot ovat ihmisarvon kunnioittaminen, vapaus, kansanvalta, tasa-arvo, oikeusvaltio ja ihmisoikeuksien kunnioittaminen, vähemmistöihin kuuluvien oikeudet mukaan luettuina. Nämä ovat jäsenvaltioille yhteisiä arvoja yhteiskunnassa, jolle on ominaista moniarvoisuus, syrjimättömyys, suvaitsevaisuus, oikeudenmukaisuus, yhteisvastuu sekä naisten ja miesten tasa-arvo.” Yleisiä tavoitteita täydentävät yksityiskohtaisemmat tavoitteet, kuten yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden ja sosiaalisen suojelun edistäminen sekä sosiaalisen syrjäytymisen ja syrjinnän torjunta. Artiklan 2 kohdassa 1. todetaan, että ”Unionin päämääränä on edistää rauhaa, omia arvojaan ja kansojensa hyvinvointia.”<sup>535</sup>

Euroopan unionin toiminnan perustana ovat, kuten todettu, *oikeusvaltion periaatteet*, jotka on kirjattu jäsenmaiden vapaaehtoisesti ja demokraattisesti hyväksymiin *perussopimukseen*. Euroopan unionin jäsenvaltioita sitova *yhtenäinen arvo-*

<sup>534</sup> Lissabonin sopimus. EUROOPAN UNIONISTA TEHDYN SOPIMUKSEN JA EUROOPAN YHTEISÖN PERUSTAMISSOPIMUKSEN MUUTTAMISESTA (2007/C 306/01). Euroopan unionin virallinen lehti. 50. vuosikerta. Suomenkielinen laitos. Tiedonantoja ja ilmoituksia. 17. joulukuuta 2007. ”Yleiset määräykset” 8a artikla. Saatavissa: [https://www.ecb.europa.eu/ecb/legal/pdf/fi\\_lisbon\\_treaty.pdf](https://www.ecb.europa.eu/ecb/legal/pdf/fi_lisbon_treaty.pdf). Nykyisiä jäsenvaltioita on 28, kun Kroatia liittyi unioniin 1. heinäkuuta 2013.

<sup>535</sup> Lissabonin sopimus. 2007/C 306/01. Yleiset määräykset. Artiklat 1a ja 2.



*pohja* on määritelty yksityiskohtaisemmin Euroopan parlamentin, neuvoston ja komission yhdessä julkaisemassa asiakirjassa eli *Euroopan unionin perusoikeuskirjassa* (2012/C 326/02), sen johdanto-osassa todetaan:

”Euroopan kansat ovat luomalla välilleen yhä läheisemmän liiton päättäneet jakaa keskenään rauhanomaisen, yhteisiin arvoihin perustuvan tulevaisuuden.

Unioni perustuu ihmisarvon, vapauden, yhdenvertaisuuden ja yhteisvastuun jakamattomiin ja yleismaailmallisiin arvoihin, ja se on tietoinen henkisestä ja eettisestä perinnöstään. Se rakentuu kansanvallan ja oikeusvaltion periaatteille. Se asettaa ihmisen toimintansa keskipisteeksi ottamalla käyttöön unionin kansalaisuuden ja luomalla vapauden, turvallisuuden ja oikeuden alueen.

Unioni edistää osaltaan näiden yhteisten arvojen vaalimista ja kehittämistä kunnioittaen Euroopan kansojen kulttuurien ja perinteiden monimuotoisuutta sekä jäsenvaltioiden kansallista identiteettiä ja niiden tapaa järjestää hallintonsa kansallisella, alueellisella ja paikallisella tasolla”.

Lissabonin sopimus takaa perusoikeuskirjan täytäntöönpanon ja EU:lle on siten virallisesti vahvistettu *yhteiset kansalaisoikeudet* sekä *poliittiset, taloudelliset ja sosiaaliset oikeudet*, jotka sitovat oikeudellisesti sen toimielimiä, mutta myös jäsenvaltioita niiden toteuttaessa unionin lainsäädäntöä. Perusoikeuskirjassa luetellut oikeudet on jaettu kuuteen pääotsikkoon: ihmisarvon kunnioittaminen, vapaus, tasa-arvo, yhteisvastuullisuus, kansalaisuus ja oikeudenmukaisuus. Perusoikeuskirjassa määrätään myös oikeuksista, joita ei ole Euroopan ihmisoikeussopimuksessa, kuten tietosuoja, bioetiikka ja oikeus hyvään hallintoon. Siinä vahvistetaan lisäksi toimia, joilla kielletään sukupuoleen, rotuun ja ihonväriin perustuva syrjintä. Perusoikeuskirjassa mainitaan yrityksissä sovellettavat sosiaaliset oikeudet. Näitä ovat mm. työntekijöiden oikeus saada tietoja, neuvotteluoikeus ja oikeus työtaistelutoimiin, esimerkiksi lakkoon.<sup>536</sup>

---

<sup>536</sup> Euroopan unionin perusoikeuskirja 2012/C 326/02. Perusoikeuskirjan loppuun sisältyy määräys, jonka mukaan sen tekstisisältö ”käsittää mukautuksin 7 päivänä joulukuuta 2000 julistetun perusoikeuskirjan ja korvaa sen Lissabonin sopimuksen voimaantulopäivästä Euroopan unionin virallinen lehti, C 326, 26. lokakuuta 2012. Saatavissa: <http://eurlex.europa.eu/legalcontent/FI/TXT/HTML/?uri=CELEX:C2012/326/02&from=FI>. Vrt. EU:n perusoikeuskirja. 18.12.2000. FI Euroopan yhteisöjen virallinen lehti C 364/1. Ks. myös Tuori 2007, 246-7, 271; Siltala 2001, 52-56. ja kappale 2.2. ”Arvot ja normit institutionalisoituneina määreinä” soveltuvien osin.

Vuorovaikutussuhteiltaan yhä kiinteämmäksi sekä maantieteellisesti yhä ahtaammaksi käyvässä maapalloistuvassa todellisuudessa on välttämätöntä ottaa huomioon tietyt kaikkia maapallolla asuvia ihmisiä koskevat *eettiset ja moraaliset*, samoin kuin *kansainvälistä oikeudenmukaisuutta* koskevat periaatteet. Valtioiden lisäksi myös *kirkot* Euroopan sisällä ovat Lissabonin uudissopimuksen tavoitteiden mukaisesti sitoutuneet tukemaan *luovuttamattomien ihmisoikeuksien* puolustamista sekä *kristinuskoon* sisältyvän hengellisen perinnön vaalimiseen nojaavaa *Euroopan integraatiota*. Vuoropuhelua EU:n ja kirkkojen välillä on käyty aina unionin muodostamisesta lähtien, sillä Euroopan unioni on Lissabonin sopimuksen johdanto-osassa määritelty ennen kaikkea *'arvo-yhteisöksi'*.

#### 7.4.2 *Unionin perusarvopohja ja taloudellisen toiminnan moraali*

Euroopan Komission raportissa, joka käsittelee *nykyistä taloudellista taantumaa*, tuodaan esiin useita sellaisia haasteita, joiden ratkaisemisella on suoranainen vaikutus niin maailmantalouteen kuin *taloudellisen hyvinvoinnin* turvaamiseen Euroopan sisällä. Talouden piirissä tapahtuneet *matalasuhdanteet* ovat vain lisänneet painetta *ongelmien ratkaisemiseen*. Keskuspankit ovat pitkään olleet täysin poliittisesta vallasta riippumattomia ja niiden ainoana tehtävänä on ollut matalan inflaation turvaaminen. John Quigginin mukaan sellaista politiikkaa harjoittava talousjärjestelmä on täydellisesti epäonnistunut, mistä johtuen niin eurooppalaisten kuin laajemmin läntisten talousjärjestelmien piirissä joudutaan pelkkien raha- ja finanssipoliittisten keinojen lisäksi turvautumaan myös *'rakenteellisiin uudistuksiin'*. *'Rakenteellisilla uudistuksilla'* Quiggin tarkoittaa sitä osaa budjetista, joka *'määrittyy pitkän aikavälin tulo- ja menopolitiikan seurauksena eikä lyhyen aikavälin makrotaloudellisen heilahtelun perusteella.'* Yhteiskunnallis-taloudellisen toiminnan näkökulmasta se merkitsee *ohjaavien toimien* käyttöönottamista eli julkisten varojen sijoittamista infrastruktuurin vahvistamiseen, verotulojen ohjaamiseen työllisyyttä ja innovatiivisuutta parantavilla tavoilla, puhtaamman energian tuotantoon ja sen riittävyyden takaamiseen sekä ylipäätään finanssi- ja rahoitussektorin vakauttamiseen. Euroopan unionin piirissä nämä haasteet onkin otettu vakavasti sisällyttämällä *'rakenteellisia uudistuksia'* koskevat raha- ja finanssipoliittiset elvytystoimet *Lissabonin sopimusta koskeviin tavoitteisiin* ja kansallisiin uudistushelmiin. Lissabonin sopimuksen 2020-luvun strategisena tavoitteena onkin ollut luoda yhteinen agenda, jonka mukaisesti jäsenvaltiot sitoutuvat ohjaamaan kehitystä julkisten investointien avulla ja kohdistamalla finanssipoliittisia elvytystoimia infrastruktuurin ylläpitämiseen ja vahvistamiseen, taloudellisen toiminnan innovatiivisuuden lisäämiseen sekä uusien työllisyyttä ylläpitävien keinojen löytämiseen. Sen lisäksi sopimuksessa on kiinnitetty huomiota ilmastokysymyksiin sekä *'vihreiden'* arvojen ylläpitämiseen, mikä edellyttää si-

joittamista luontoa säästävän kehityksen tukemiseen sekä puhtaamman teknologian ja energiatehokkuuden omaksumiseen tähtääviin toimiin.

"The EU will soon devise a new strategy for the period beyond 2010. This new strategy should enable the EU to make a full recovery from the crisis, and help speed up the move towards a greener, more sustainable, and more innovative economy. To make this transformation happen, Europe needs a common agenda: the EU 2020 strategy.

EU 2020 will build on the successes obtained by the Lisbon strategy since its 2005 re-launch, which focused on growth and jobs, but will also address some of the Lisbon strategy's shortcomings. The Commission has for this purpose drafted an evaluation document of the Lisbon strategy [113 KB]."

Näiden raha- ja finanssipoliittisten keinojen sekä rahanarvon vakauttamiseen tähtäävien toimien näkökulmasta Euroopan unionin piirissä sovellettu talouspolitiikka on hyvinkin sopusoinnussa keynesiläisen lähestymistavan kanssa, kuten John Quiggin on asian ilmaissut.<sup>537</sup>

Euroopan unionin luonne on sen perustamisesta alkaen ollut pitkälti *talouspoliittinen*, josta syystä niin *ihmisoikeuksiin* kuin *sosiaalis-eettisiin* kysymyksiin liittyvät näkökohdat ovat pysyneet taka-alalla. Mutta yhdentymiskehityksen myötä unionin merkitys on korostunut erityisesti yleiseurooppalaisen *ihmisoikeusmoraalin* ja *yhtenäisen arvopohjan* muodostajana. Lissabonin uudistumissopimuksen ”yleisiä määräyksiä” koskevan 3) kohdan mukaan sopimukseen on lisätty *1 a ar-*

---

<sup>537</sup> Lisbon strategy [113 KB]. At the Lisbon European Council on 23 and 24 March 2000, the Heads of State or Government resolved to make Europe's economy the most competitive knowledge in the world, working on increasing jobs and on economic growth until 2010. The disappointing results of the mid-term review of this strategy has required its revitalisation and refocusing in 2005. Saatavissa: [http://circa.europa.eu/irc/opo/ce/fact\\_sheets/info/data/policies/lisbon/article\\_7207\\_en.htm](http://circa.europa.eu/irc/opo/ce/fact_sheets/info/data/policies/lisbon/article_7207_en.htm).

Ks. Quiggin 2014 kappale ”Zombien jälkeen: Kovan keynesiläisyyden puolustus” s:t 290-7. Vrt myös Varoufakis 2014 kappale ”Aika vuoden 2008 jälkeen – päättymätön loppunäytös” s:t 177-187. Ks. vielä Muistio Euroopan ”Rahoitus-, talous- ja sosiaalikiisistä”, EU-parlamentin Talous- ja raha-asiainvaliokunta 15.02.2011, esittäjät Sony KAPOOR, additional research by Jan MOENS and Nataliya TALEVA. Saatavissa: <http://www.europarl.europa.eu/delegations/fi/studiesdownload.html?languageDocument=EN&file=34671>. Ks. ns. vakaussmekanismista: 2011/199/EU: Eurooppa-neuvoston päätös, annettu 25 päivänä maaliskuuta 2011, Euroopan unionin toiminnasta tehdyn sopimuksen 136 artiklan muuttamisesta niitä jäsenvaltioita koskevaa vakaussmekanismia varten, joiden rahayksikkö on euro. Eurooppa-neuvosto ehdottaa, että SEUT-sopimuksen 136 artiklaan lisätään uusi 3 kohta seuraavasti: ”3. Jäsenvaltiot, joiden rahayksikkö on euro, voivat perustaa vakaussmekanismin, joka aktivoidaan, jos se on välttämätöntä koko euroalueen vakauden turvaamiseksi. Mahdollisen pyydetyn rahoitustuen myöntämiselle mekanismin puitteissa asetetaan tiukat ehdot.” Saatavissa: [http://europa.eu/rapid/press-release\\_IP-11-153\\_fi.htm](http://europa.eu/rapid/press-release_IP-11-153_fi.htm).

*tikla*, jossa mainitaan paitsi *yleismaailmalliset ihmisoikeudet* myös Euroopan *kulttuurisesta, uskonnollisesta ja humanistisesta* perinteestä nousevat ihmisten elämistodellisuutta määrittelevät *arvot*.<sup>538</sup> Lissabonin sopimus edistää merkittävästi perusoikeuksien suojelua ja se on mahdollistanut unionin liittymisen *Euroopan ihmisoikeussopimukseen* (yleissopimus ihmisoikeuksien ja perusvapauksien suojaamiseksi). Lissabonin sopimuksen 6 artiklan mukaan:

- ”1. Unioni tunnustaa oikeudet, vapaudet ja periaatteet, jotka esitetään 7 päivänä joulukuuta 2000 hyväksytyssä ja Strasbourgissa 12 päivänä joulukuuta 2007 mukautetussa Euroopan unionin perusoikeuskirjassa, jolla on sama oikeudellinen arvo kuin perussopimuksilla.
2. Unioni liittyy ihmisoikeuksien ja perusvapauksien suojaamiseksi tehtyyn eurooppalaiseen yleissopimukseen. Liittyminen ei vaikuta perussopimuksissa määriteltyyn unionin toimivaltaan.
3. Ihmisoikeuksien ja perusvapauksien suojaamiseksi tehdyssä eurooppalaisessa yleissopimuksessa taatut ja jäsenvaltioiden yhteisestä valtiosääntöperinteestä johtuvat perusoikeudet ovat yleisinä periaatteina osa unionin oikeutta.”<sup>539</sup>

Taloudellisten toimintaympäristöjen laajennuttua maailmanlaajuisiksi ovat myös sen toimintaa ohjaavat lainalaisuudet nähtävä *globaalissa mittakaavassa*. Niin Amerikan ja Euroopan mantereella kuin myös globaalien taloudellisten toiminnan tasolla tulisikin olla käyttöä sellaisilla toiminta- ja ajattelutavoilla, jotka *aikaisemmin historiassa* ovat johtaneet kehitystä positiiviseen suuntaan. Kuten luvussa 6 on tullut esiin, rakenteelliset uudistukset, jotka tähtäävät markkinoiden *vakauden ja toimintakyvyn* säilyttämiseen, ovat tästä näkökulmasta keskeisessä asemassa. Niihin ei kuitenkaan päästä yksin talouden omilla toimilla, vaan tarvitaan myös valtiollisen ja hallinnollisen koneiston ohjaavaa mukaantuloa ja *pitkän tähtäyksen päämääräorientaatiota*. John Quigginin mukaan tulevaisuuteen tähtäävän talouspolitiikan tuleekin perustua yhdistelmään, jossa valtio tukee toisaalta yksilöitä ja perheitä selviämään riskeistä, ja toisaalta toteuttaa omaa aktiivista rahapolitiikkaa, kuten edellä luvussa 6.4. on todettu. Quigginin mielestä yhteiskunnallisen riskienhallinnan tulisikin toimia ”keynesiläisen automaattisen vakauttajan tapaan, ja finanssipolitiikan on toimittava niiden ehdoilla, joita lama kaikkein

---

<sup>538</sup> Lissabonin sopimus. EUROOPAN UNIONISTA TEHDYN SOPIMUKSEN JA EUROOPAN YHTEISÖN PERUSTAMISSOPIMUKSEN MUUTTAMISESTA (2007/C 306/01). Euroopan unionin virallinen lehti. 50. vuosikerta. Suomenkielinen laitos. Tiedonantoja ja ilmoituksia. 17. joulukuuta 2007. ”Yleiset määräykset”. Artikla 1a. Saatavissa: [https://www.ecb.europa.eu/ecb/legal/pdf/fi\\_lisbon\\_treaty.pdf](https://www.ecb.europa.eu/ecb/legal/pdf/fi_lisbon_treaty.pdf)

<sup>539</sup> Lissabonin sopimus. 2007/C 306/01. Artikla 6.

karvaimmin kohtelee” (s. 305). Teoksessaan ’Maailmantalouden Minotauros’ (2011) Varoufakis toteaa seuraavien John Maynard Keynesin vuonna 1932 lausumien ajatusten kuvaavan paremmin vuoden 2008 jälkeistä kuin 1929 jälkeistä maailmaa:

”Olemme nyt vaiheessa, jossa lainarahalla hankittuun omaisuuteen liittyy niin suuri riski, että markkinoilla on kilpailunomainen paniikki vaihtaa ne rahaksi. Samalla ne, jotka siinä onnistuvat, ajavat arvopapereiden hintoja entistä alemmaksi, jolloin muidenkin kantokyky heikkenee ja rohkeus murenee. Ja näin prosessi jatkuu. Tämä on äärimmäinen esimerkki yleisen ja yksityisen edun välisestä ristiriidasta..” (Varoufakis 2014 s. 180).<sup>540</sup>

Varoufakisin mukaan sama kriisi, joka aikanaan ravisuttu amerikkalaista yhteiskuntaa kiihdyttää tahtiaan nykyisin myös Euroopassa ja jopa uhkaa kaataa koko yhteisvaluutta-alueen. Varoufakisin mukaan niin Eurooppa kuin Yhdysvallatkin on lopulta ajautunut ”itse luomaansa kriisiin, joka on vaarantanut koko sen kuu- den vuosikymmenen mittaisen integraatiokehityksen”. Nousevat taloudet, aikai- semmin ’kolmannen maailman’ maiksi kutsutut, ovat kasvaneet niin Euroopan kuin Yhdysvaltojenkin kustannuksella. Tämän Varoufakis katsoo olevan seuraus- ta läntisten kansantalouksien itselleen luomasta uudesta yhteiskunnallis- taloudellisesta systeemistä, jota Varoufakis nimittää ”*pankokratiaksi*”, kuten jäl- jempänä havaitaan. Kaakkois-Aasian maista erityisesti Kiina on alkanut nousta uudeksi taloudelliseksi valtakijäksi niiden sijaan. Euroopan Unionin päättäjät ovat suositelleet keinoja tällaisen kehityssuunnan ehkäisemiseksi ja *Lissabonin sopimusta* koskevilla neuvotteluilla yhtenä keskeisenä näkökulmana onkin mai- nittu juuri ’rakenteelliset uudistukset’, kuten edellä on todettu. Lissabonin sopi-

<sup>540</sup> Varoufakis 2014, ks. Eurooppaa ja USA:ta koetelleen vuoden 2008 talouskriisin analyysiä kappaleesta 6 ’Romahdus’ s:t 165–187. Alakappaleessa ’Aika vuoden 2008 jälkeen – päätty- mätön loppunäytös’ s:t 177–187 Varoufakis toteaa Keynesin vuonna 1932 lausumien ajatus- ten kuvaavan hyvin myös vuoden 2008 jälkeistä maailmaa, jossa yli 40 % amerikkalaisista keskivertoperheistä on joutunut yhä syvenevän velkatakan alle samalla, kun toisessa ääripääs- sä pieni eliitti on tuottanut ”arvottomia papereita, pannut maailman polvilleen jättipalkoillaan ja –egoillaan ja pokannut verovaroista yli 10 tuhannen miljardin dollarin apupaketit”. Sama kriisi kiihdyttää tahtiaan myös Euroopassa, jossa varsinkin pienten reunamaiden uskalias lai- nanotto ja pidäkkeetön kulutus uhkaavat kaataa koko rahoitusjärjestelmän. Varoufakisin mu- kaan kyse ei olekaan enää vain talous- ja rahoituskriisistä, vaan hyvin pitkälti jo poliittisesta kriisistä. Ks. myös Quiggin 2014, 302-5 kappale ”Uusi näkökanta riskinottoon ja epävarmuu- teen”. Ks. vielä Sen 2010, kappale 17. ”Human Rights and Global Imperatives” s:t 355–387. Vrt. Martti Hetemäen kritiikkiä Euroopan keskuspankkia (EKP) kohtaan, sillä se on hyväksy- nyt euroalueen heikossa taloudellisessa asemassa olevien reunamaiden vakuuksia kelvollisiksi liian löyhin perustein. Eurokriisin edetessä EKP:lle on muodostunut tosiasiallinen viimekäti- sen lainanantajan rooli myös valtioiden velkakirjoille, mikä on aiheuttanut useita ongelmia. Ks. Juha-Pekka Raesteen artikkeli ”Valtioshteeri Hetemäen poikkeuksellisen tiukka kirjoitus: EU:n kasvuennusteet syventäneet eurokriisiä” HS 6.5.2015. Saatavissa: <http://www.hs.fi/talous/a1430877563415>.

mustekstin mukaisesti rahapolitiikan keinoin ja finanssipoliittisin elvytystoimin on pyrittävä parantamaan talouden toimintaa, mutta menneiden kokemusten perusteella ennen kaikkea pitkän tähtäimen rakenteelliset uudistukset ovat välttämättömiä.<sup>541</sup>

Vuoden 2008 finanssikriisin jälkimainingeissa Euroopan unionin piirissä on havahduttu ymmärtämään, että vanhan maailman talous- ja rahapoliittiset keinot eivät yksinään kykene tuottamaan sellaista yhteiskunnallisen toiminnan mallia, jonka avulla näihin kaikkien yhteistä hyvää edistäviin teleologisiin päämääränasetteluihin olisi mahdollista pyrkiä. Kuten edellä kappaleessa 7.3.3. on tuotu esiin, toiset mallit puolustavat mahdollisimman suurta vapautta, kansalaisten itsemääräämisoikeutta sekä markkinoiden vapaata toimintaa; toiset taas katsovat valtiolla ja sen instituutioilla olevan välttämätön rooli tiennäyttäjänä. Poliittisessa kentässä nämä näkemykset heijastelevat erilaisia tulkintamalleja entisenlaisten oikeistolaisiksi tai vasemmistolaisiksi luettavien ajattelutapojen välillä. Yanis Varoufakisin mukaan kumpaankin leiriin kuuluvien ideologioiden voi katsoa kokeneen eräänlaisen kuoliniskun nykyisessä globalisoituneessa ja taloudellisten kriisien hallitsemassa maailmassa. Samalla kun sosialismi ideologiana on kuollut kommunististen yhteiskuntamallien romahtamiseen ovat myös globaalia kapitalismia edustavat rakenteet ja dynamiikka menneet kokonaan uusiksi. Varoufakisin mukaan kapitalismin tilalle on tullut uusi yhteiskuntajärjestelmä eli ”pankokratia”, toisin sanoen ”ylimielisten kon-

---

<sup>541</sup> Lisbon strategy [113 KB i2010 in context: ICT and Lisbon Strategy: "When the Heads of States met at the Lisbon summit in March 2000, European Union leaders set out a new strategy, based on a consensus among Member States, to make Europe more dynamic and competitive. The initiative became known as the "Lisbon Strategy" and came to cover a very wide range of policies..."Chapter 1. Policies to overcome the crisis: "Pursuing structural reforms in the context of the Lisbon strategy will also be important as the recession could result considerable loss of capacity in the European economy, adding to the pressures on long-term growth prospects that will soon come from population ageing." Saatavissa: [http://ec.europa.eu/archives/growthandjobs\\_2009/%3C](http://ec.europa.eu/archives/growthandjobs_2009/%3C). Vrt. Quiggin 2014 kappale ”Zombien jälkeen: Kovan keynesiläisyyden puolustus” s:t 290-7. Quigginin mukaan Euroopan keskuspankkien ainoana tehtävänä on ollut matalan inflaation turvaaminen, mutta tarvitaan myös poliittisen vallan taholta elvytystoimia, jollaisia Eu-sopimuksessa 2011 on esitettykin. Ks. Martti Hetemäen artikkeli: ”Eurokriisin syyt ja euroalueen tulevaisuus” *Kansantaloudellinen aikakauskirja* 111 vsk. 1/2015 s:t 35-36: Hetemäki viittaa yhden pankin eli Lehman Brothersin konkurssiin, joka pystyi horjuttamaan maailman rahoitusjärjestelmää sekä aiheuttamaan globaalin taantumaa. Pankkien ja valtioiden rahoituksen tiiviin keskinäisen kytköksen pelättiin aiheuttavan myös muissa euromaissa tartunnan, jolla olisi arvaamattomat seuraukset tilanteessa, jossa yksi maa joutuisi velkajärjestelyyn. Tilanteessa, jossa euroalueen valtioiden markkinapohjainen rahoitus on ratkaisevasti heikentynyt, on maiden finanssipolitiikan keinot olleet vähäiset. Vrt. Varoufakis 2014 Eurooppaa ja USA:ta koetelleen vuoden 2008 talouskriisin analyysiä kappaleesta 6 ’Romahdus’ s:t 165–187. Alakappaleesta ’Aika vuoden 2008 jälkeen – päättämätön loppunäytös’ s:t 177–187.

kurssipankkien valta”. Tämä ”pankokratia” tarkoittaa, että pankkisektori on onnistunut kääntämään rahapolitiikan kokonaan omien tavoitteidensa suuntaiseksi. 2008 finanssikriisin myötä pankkijärjestelmien kaatumisen on antanut sekä amerikkalaisille että eurooppalaisille pankkiireille vallan ”saalistaa ja riistää yhä suuremman osuuden kutistuvasta kansantulosta omien pankkiensa pohjattomiin syövereihin”, kuten Varoufakis asian ilmaisee.<sup>542</sup>

Tämä ”*pankokratiakehitys*” ei kuvasta ainoastaan amerikkalaista, vaan yhtä hyvin myös viime vuosien eurooppalaista yhteiskunnallista todellisuutta. Rakenteeltaan hajanaista ja useissa erilaisissa kehitysvaiheissa olevista jäsenvaltioista muodostuvaa Euroopan Unionia tämä kehityssuunta koettelee jopa ankarammin kuin osavaltioista koostuvaa ja rakenteeltaan yhtenäisempää Amerikan mannerta. Euroopan unionin piirissä konkurssipankkien ja maksukyvyttömyyden partaalle joutuneiden valtiontalouksien (Kreikka, Irlanti, Portugali, Espanja, Italia yms.) holtittoman taloudenpidon vuoksi ’pankokratiakehitys’ on merkinnyt *vaaraa jopa koko unionin koossapysymiselle*. Tällaisen kehityssuunnan estämiseksi Euroopan sisällä tulevaisuuden tavoitteet onkin koottu *2020 strategiaksi*, joka sitoo niin komissiota kuin osallistujavaltioita yhteisin kansallisin ja alueellisin tavoittein. Myös Suomessa sekä Lissabonin sopimuksen että EU 2020 -strategian periaatteet on otettu vakavasti ja sisällytetty *valtiolliseen uudistusohjelmaan*. Lissabonin sopimuksen keskeinen sisältö ja merkitys käy ilmi Hallituksen esityksestä eduskunnalle, jossa (kohta 3.2.1.1.) tuodaan esiin Euroopan unionin keskeisiä *arvoja ja tavoitteita*, joita koskevat määräykset vastaavat pitkälti perustuslakisopimukseen sisältyviä määräyksiä. Unionin perustana olevat jäsenvaltioita sitovat *yhteiset arvot* ovat ihmisarvon kunnioittaminen, vapaus, kansanvalta, tasa-arvo, oikeusvaltio ja ihmisoikeuksien kunnioittaminen, vähemmistöihin kuuluvien oikeudet mukaan luettuina. Näitä *arvoja* toteutetaan yhteiskunnassa, jolle on ominaista moniarvoisuus, syrjimättömyys, suvaitsevaisuus, oikeudenmukaisuus, yhteisvastuu sekä naisten ja miesten tasa-arvo. Hallituksen esityksen sanamuodon mukaan ”Unionin

---

<sup>542</sup> Varoufakis 2014, s:t 183-7. Ks. myös luku 9 ’Maailma ilman Minotaurosta’ s:t 240–264 ja siitä erityisesti alakappale ’Eurooppa Minotauroksen jälkeen’ s:t 255–262. Ks. Martti Hetemäen artikkeli: ”Eurokriisin syyt ja euroalueen tulevaisuus” Kansantaloudellinen aikakauskirja 111 vks. 1/2015 s:t 28–29: ”Keskuspankin tuki (*backstop*) valtion velkakirjoille ja velkaantumisen jatkumiselle merkitsevät velan monetisointia, ellei kyseinen valtio ole velkakestävä eli solventti. Lisäksi velan *backstop*-järjestely – oli se sitten keskuspankin tai rahaliiton velkojen yhteisvastuun kautta – aiheuttaa moraalikato-ongelman”. S:lla 26 Hetemäki katsoo, että kaksi tärkeintä ratkaisuvaihtoehtoa, ottaen huomioon, että pankkiunionin pääelementit on jo sovittu ja osin toimeenpantu, ovat: (i) euroalueen finanssipoliittisen kapasiteetin luominen ja (ii) euroalueen maiden velkajärjestelyä koskevan säännösten kehittäminen. Tuomo Takalan artikkeli ”Yrityksen yhteiskuntavastuu globalisoituvassa maailmassa” s:t 212–233 teoksessa ’Moraalitalous’ toim. Ilkka Kauppinen, 2004.

arvojen mainitseminen unionin perustana korostaa unionin pyrkimystä määritellä itsensä nimenomaan arvoyhteisönä. Arvojen kunnioittamiseen on liitetty myös oikeudellisia vaikutuksia. Tämän vuoksi sopimuksessa rajoitetaan luettelemaan lyhyesti ne kaikkien hyväksymät keskeisimmät arvot, jotka ovat oikeudellisesti niin selkeitä, että niiden kunnioittaminen voidaan asettaa unioniin liittymisen edellytykseksi ja niitä vakavasti rikkoneeseen jäsenvaltioon voidaan kohdistaa seuraamuksia. Arvoilla on lisäksi liityntä unionin tavoitteisiin, sillä unionin päämääräksi määritellään omien arvojensa edistäminen”.<sup>543</sup>

Euroopan unionin suhde muihin valtioihin ja kansakuntiin on määritelty Lissabonin sopimuksen kohdassa ”Yleiset määräykset unionin ulkoisesta toiminnasta”, johon on lisätty on lisätty uusi 1 luku sekä uudet 10a ja 10b artikkelit. *10 a artiklassa* on tuotu esiin ne periaatteet ja toimintatavat, joita sopimuksen allekirjoittaneet jäsenvaltiot ovat sitoutuneet noudattamaan omassa toiminnassaan: Artiklan 1.

---

<sup>543</sup> Varoufakis 2014, s:t 255-262 kappale 'Eurooppa Minotauoksen jälkeen'. Martti Hetemäen mukaan EU:n rahaliitossa syntyvän finanssipoliittisen moraalikato-ongelman ratkaisemiseksi on pelkistään olemassa kaksi vaihtoehtoista järjestelmää: (i) Hajautettu finanssipoliittinen järjestelmä, jossa kukin valtio vastaa finanssipoliitikastaan ja veloistaan. Tämä edellyttää *no bailout*-käytäntöä, jonka perusteella valtioiden velkojat kantavat riskiä, jonka ne hinnoittelevat velkakirjojen korkoon. Se edellyttää myös, ettei keskuspankki ota kantaakseen kyseistä riskiä. Tietysti muut valtiotkaan eivät saa ottaa vastuuta rahaliiton jonkun valtion veloista esimerkiksi osallistumalla omien saamistensa velkajärjestelyyn; (ii) Keskitetty finanssipoliittinen järjestelmä, jossa tarvittaessa voidaan tehdä kansallisten parlamenttien vastaisia päätöksiä. Tällaisen järjestelmän poliittinen hyväksyttävyys ja kestävyys olisivat kuitenkin hyvin kyseenalaisia. Lisäksi on vaikea nähdä, mihin toimiin euroalueella ryhdyttäisiin, jos jokin maa kieltäytyisi panemasta toimeen päätöksiä, jotka ovat vastoin kyseisen maan hallituksen ja parlamentin kantoja. Euroalueesta erottamiseen liittyy niin suuria oikeudellisia, poliittisia ja taloudellisia ongelmia, ettei se ole käytännössä uskottava uhka. Hetemäen artikkeli ”Eurokriisin syyt ja euroalueen tulevaisuus” Kansantaloudellinen aikakauskirja 111 vsk. 1/2015 s:t 35–36. Ks. myös Euroopan unionin perusoikeuskirja 2012/C 326/02. Euroopan unionin virallinen lehti C 326/391. 26.10.2012. I LUKU. IHMISARVO. 1 artikla. Ihmisarvo: ”Ihmisarvo on loukkaamaton. Sitä on kunnioitettava ja suojeltava”. Saatavissa: <http://eurlex.europa.eu/legalcontent/FI/TXT/HTML/?uri=CELEX:C2012/326/02&from=FI>>. HE 23/2008, Yleisperustelujen kohta 3. Lissabonin sopimuksen keskeinen sisältö 3.2. Lissabonin sopimuksen keskeinen sisältö ja merkitys 3.2.1 Yleiset kysymykset ja keskeiset periaatteet, saatavilla: <http://www.finlex.fi/fi/esitykset/he/2008/20080023#idp518608>. Ks. myös COMMISSION WORKING DOCUMENT CONSULTATION ON THE FUTURE "EU 2020" STRATEGY. "EU 2020 is being designed as the successor to the current Lisbon Strategy, which has been the EU's reform strategy for the last decade and has helped the EU to weather the storm of the recent crisis. EU 2020 builds on its achievements as a partnership for growth and job creation, and renewing it to meet new challenges. Drawing on the new provisions of the Lisbon Treaty, it should therefore steer the strategy, making the key decisions and setting the objectives. Council formations like the ECOFIN Council as well as the relevant thematic Councils would then implement these decisions in an integrated way, each acting within its area of competence to deliver on the longer term goals of the EU 2020 vision." Saatavissa: <http://ec.europa.eu/eu2020/pdf/eu2020.pdf>. Globaalista eettisestä ajattelusta ks. Sen 2010, 379-385 kappale "The Plausibility and Economic and Social Rights" sekä oikeudenmukaisuusajattelusta globaalilla tasolla kappale 18. "Justice and the World" s:t 388–415.



kohdan mukaisesti ”unionin toiminta kansainvälisellä tasolla perustuu sen perustamisen, kehittämisen ja laajentumisen johtoajatukseksi oleviin periaatteisiin, joita unioni pyrkii edistämään muualla maailmassa: demokratia, oikeusvaltio, ihmisoikeuksien ja perusvapauksien yleismaailmallisuus ja jakamattomuus, ihmisarvon kunnioittaminen, tasa-arvo ja yhteisvastuu sekä Yhdistyneiden Kansakuntien peruskirjan periaatteiden ja kansainvälisen oikeuden noudattaminen.”<sup>544</sup>

Rakenteellisten uudistusten sekä *talouspoliittisten* keinojen lisäksi Euroopan sisäisen *kehityksen* sekä sen *vakauden* ja *yhtenäisyyden* takeena ovat paitsi unionin toimintaa ohjaavat *oikeusvaltion periaatteet*, myös se *yhtenäinen arvopohja*, joka on perussopimukseen kirjattu. Euroopan yhdentymiskehityksen näkökulmasta ja siihen liittyviä rakenteellisia uudistuksia valmisteltaessa tulisikin pyrkiä toimimaan tavalla, johon eurooppalaisessa julkaisussa Business Ethics: A European Review (BE:ER). viitataan. Lehdessä julkaistaan teräviä empiirisiä ja käsitteellisiä analyysejä tärkeistä *liiketoiminnan etiikkaa* ja *yhtiöiden sosiaalista vastuuta* koskevista kysymyksistä. Euroopan mantereella koettuja taloudellisia laskusuhdanteita analysoidessa julkaisussa päädytään toteamaan, että kriisin taustalta on ”löydettävissä ennen kaikkea syitä, jotka liittyvät *epäonnistumisiin talouden eettisen toiminnan tasolla*”. Uusliberalistinen taloudellinen ajattelutapa *ei ole jättänyt juurikaan sijaa etiikalle*, mistä seikasta osasyyn kantavat taloustieteellistä opetusta antavat laitokset ja niiden liian kapea-alaiset tutkimukselliset painopisteet. Niissä ei ole tähän saakka ollut juuri sijaa *eettisestä* näkökulmasta laaja-alaisemmille sosiaalisille kysymyksenasetteluille:

”While this crisis itself represented a *failure of business ethics*, the farce consisted of the way in which it unravelled, but also of the way in which it was responded to; namely, with very little. If 3 years after the crisis, very little has changed (Elliott et al. 2010), then what space is there for business ethics in the neoliberal economy, if it can't even seize on the dislocations caused by the crisis to create spaces for ethics in business?.”<sup>545</sup>

<sup>544</sup> Lissabonin sopimus 2007/C 306/01. Yleisesti sovellettavat määräykset. *artikla 10a. 2.* ”Unioni määrittelee ja toteuttaa yhteistä politiikkaa ja toimintaa sekä pyrkii saamaan aikaan pitkälle menevää yhteistyötä kaikilla kansainvälisten suhteiden aloilla tavoitteenaan: a) turvata omat arvonsa, perusetunsa, turvallisuutensa, riippumattomuutensa ja koskemattomuutensa; b) lujittaa ja tukea demokratiaa, oikeusvaltiota, ihmisoikeuksia ja kansainvälisen oikeuden periaatteita.”

<sup>545</sup> Business Ethics: A European Review (BE:ER). Julkaisussa todetaan mm. ”On the other hand, business schools were to take at least some blame for the global financial crisis, as their narrow teaching and research had eschewed wider social and political questions (Corbyn 2008). During the conference a further article in the Guardian circulated in which business schools were considered ‘academies of the apocalypse’ (James 2009), and the teaching of business ethics was considered at least a partial remedy.” Saatavissa: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-8608.2011.01625.x/full>.

2000-luvun taloustieteen suuntaviivat voi hyvin myös eurooppalaisesta näkökulmasta tarkasteltuna tiivistää seuraaviin John Quigginin ilmaisemiin tulevaisuuden tavoitteisiin: a) tulisi pyrkiä ennemmin *realismiin* kuin teoreettiseen tarkkuuteen; b) ennemmin *oikeudenmukaisuuteen* kuin tehokkuuteen sekä c) ennemmin *nöyryyteen* kuin ylimielisyyteen. Näiden tavoitteiden saavuttamiseksi tarvitaan ennen muuta sellaista päämääräorientaatiota, joka ei johda kehitystä kohti jatkuvaa eriarvoistumista, vaan kohti oikeudenmukaista ja kaikkien ihmisten samanarvoisuuteen perustuvaa yhteiskunnallisen ja taloudellisen toiminnan mallia. Mallia, jossa 'kaikkien yhteinen hyvä' on etusijalla. Näiden teleologisten tavoitteiden näkökulmasta *Euroopan yhteisten arvojen* merkitys ja erityisesti kristillisen arvopohjan funktiot yhteiskunnallisten vuorovaikutussuhteiden jäsentäjänä ovat tärkeässä roolissa niin poliittis-yhteiskunnallisessa päätöksenteossa kuin taloudellista toimintaa koskevassa päämääräorientaatiossakin.<sup>546</sup>

#### 7.4.3 *EU:n integraatiokehitys ja 2020-luvun strategiset tavoitteet*

Kuten luvuissa kaksi (2) ja kolme (3) on tullut esiin, *eurooppalainen identiteetti* rakentuu niin kansallisesti kuin kansainvälisestikin tarkasteltuna keskeisesti samoilta *moraalisille ja eettisille* periaatteille, joille paitsi *antiikin ajattelijat* ja heidän jälkeensä niin *valistusfilosofit* kuin *kristillis-humanistisesti* suuntautuneet yhteiskunta- ja moraalifilosofitkin olivat yhteiskuntanäkemyksensä rakentaneet. Nämä periaatteet edustavat *yleismaailmallisia ihmis- ja kansalaisoikeuksia*, ja niihin sisältyy näkemys kaikkien ihmisten keskinäisestä tasa-arvoisuudesta rodusta, kielestä, kulttuurista ja uskontokunnasta riippumatta. *Yhteiskunnalliseen ja valtiolliseen* toimintaan liittyen sanotun perusarvopohjan kunnioittaminen edellyttää, että niin yhteiskunnan *poliittisen, hallinnollisen, oikeudellisen, taloudellisen kuin sosio-kulttuurisen* päämääräorientaation tasolla sitoudutaan kohtelemaan jokaista toista kansalaista - niin oman maan kuin maailman muiden maiden kan-

---

Ks. Eurooppaa ja USA:ta koetelleen vuoden 2008 talouskriisin analyysiä kappaleesta 6 'Romahdus' s:t 165–187 teoksessa Yanis Varoufakis "Maailmantalouden Minotauros" 2014, suom. Hannu Laurila et. al. Ks. myös Taloussanomien 5.9.2014/67: Paavo Teittisen artikkeli "Ekonomisteilla on tosi kummallisia näkemyksiä ihmisistä" koskien kansainvälistä vetoomusta taloustieteen opetuksen monipuolistamiseksi myös Suomessa. Vetoomuksen mukaan opetus on lähes täysin keskittynyt uusklassiseen talusteoriaan. Taloustiede on yhteiskuntatiede siinä missä muutkin ja yhteiskuntatieteiden pitäisi käydä enemmän vuoropuhelua, jälkikeynesiläisestä ja itävaltalaisesta feministiseen ja institutionalistiseen. Artikkelin saatavana: <http://www.taloussanomien.fi/politiikka/2014/05/09/ekonomisteilla-on-tosi-kummallisia-nakemyksia-ihmisista/20146515/12>.

<sup>546</sup> Quiggin 2014, kappale "Mitä taloustieteeltä kaivataan" s:t 305-7.  
Ks. Reijonen 2010, 7. Edilex 2010/27.

salaisia - tasaveroisena ja yhtä arvokkaana kumppanina. Tästä kunnioituksesta yleismaailmallista ihmisyyttä kohtaan seuraa, että poliittis-yhteiskunnallisessa ja taloudellisessa päätöksenteossa niin Euroopan sisällä kuin globaalistikin tarkasteltuna joudutaan ottamaan huomioon *utiliteetti*, joka ei merkitse vain yksityistä, vaan ennenkaikkea "*kaikkien yhteistä hyvää*". Kuten useassa yhteydessä on todettu, juuri sanotusta kristillis-humanistisesta arvopohjasta juontavat juurensa myös yleismaailmalliset *ihmisoikeuksia* koskevat *arvot*, jotka ovat yksi keskeisimmistä demokraattisesti toimivan oikeusvaltion tunnusmerkeistä. Lissabonin sopimukseen on sen lisäksi liitetty erityinen artikla koskien kirkkojen ja ei-tunnustuksellisten järjestöjen asemaa, joiden kanssa ”unioni käy avointa ja säännöllistä vuoropuhelua”.<sup>547</sup>

Siihen keskusteluun, millaisilla *visioilla* ja millaisilla *arvoilla* EU:ta *kehitetään*, on tärkeää myös eurooppalaisten kirkkojen ja kristillistä arvopohjaa edustavien uskonnollisten yhdyskuntien voida osallistua. Euroopan kirkkojen piirissä onkin puheiden lisäksi pyritty myös *vastaamaan* näihin *arvofunktionaalisiin haasteisiin* ja ryhtymään niiden pohjalta käytännön toimiin tekemällä yhteistyötä eri toimijoiden välillä. Kirkot ovat vuonna 2001 yhdessä laatineet *Charta Oecumenica-asiakirjan*, joka suoraan tai välillisesti koskee kaikkia Euroopan kristillisiä kirkkoja ja yhteisöjä. *Charta Oecumenica* edustaa Euroopan kirkkojen konferenssia, johon kuuluu yhteensä 126 ortodoksista, luterilaista, protestanttista, anglikaanista ja vanhakatolista kirkkoa kaikista Euroopan maista. Asiakirja on laadittu eräänlaiseksi ’ekumeeniseksi kartaksi’, joka toimii paikallisten prosessien yhteisenä nimittäjänä ja sen teksti luo yhteiset puitteet paikalliselle dialogille eri puolilla Eurooppaa. Asiakirjan tavoitteena on käynnistää *jatkuva prosessi*, joka olisi samanaikaisesti käynnissä kaikissa Euroopan maissa ja toimia siten myös ’*eurooppalaisena yleiskarttana*’. *Charta Oecumenicassa* sen laatijat ovat yhdessä ilmaisseet *kirkkojen vision Euroopan tulevaisuudesta* seuraavasti:

"Kirkot tukevat Euroopan integraatiota. Yhteys ei voi kestää ilman yhteisiä arvoja. Olemme vakuuttuneita siitä, että kristinuskon hengellinen perintö on Euroopalle innoituksen ja sisäisen rikkauden voimanlähde. Me työskentelemme kristillisen uskomme pohjalta rakentaaksemme inhimillistä, sosiaali-

---

<sup>547</sup> Lissabonin sopimus 2007/C 306/01. Yleisesti sovellettavat määräykset. *artikla 16c* II osaston kohta 30), jonka mukaan: 1. Unioni kunnioittaa kirkkojen ja uskonnollisten yhdystysten tai yhdyskuntien asemaa, joka niillä on kansallisen lainsäädännön mukaisesti jäsenvaltioissa, eikä puutu siihen. 2. Unioni kunnioittaa myös elämäkatsomuksellisten ja ei-tunnustuksellisten järjestöjen asemaa, joka niillä on kansallisen lainsäädännön mukaisesti. 3. Unioni käy avointa ja säännöllistä vuoropuhelua näiden kirkkojen ja järjestöjen kanssa tunnustaen niiden identiteetin ja erityisen tehtävän. Ks. Reijonen 2010, 7. Edilex 2010/27.

sesti tietoista Eurooppaa, jossa vallitsevat ihmisoikeudet ja rauhan, oikeudenmukaisuuden, vapauden, suvaitsevaisuuden, osallistumisen ja solidaarisuuden perusarvot.”<sup>548</sup>

Maailmanlaajuiset talouskriisit ovat opettaneet, että niin yhteiskunnallisen toiminnan kuin taloudellisen päätöksenteonkin tasolla kehityksen suunta tulisi kääntää kohti ”realistisempaa, nöyrympää ja ennen kaikkea yhteiskunnan kannalta hyödyllisempää talousajattelua”, kuten Quiggin on asian ilmaissut. Tämän tavoitteen saavuttamiseksi eurooppalaisen perusarvopohjan puolustamisen sekä ihmis-oikeusajattelun ylläpitäminen ovat välttämättömiä, paitsi Euroopan oman tulevaisuuden näkökulmasta, erityisesti ottaen huomioon Euroopan ulkopuolelta tulevat yhä voimistuvat kulttuuriset ja uskonnolliset vaikutteet. Alati kasvavan maahanmuuttoliikkeen myötä erityisesti islamilaisen maailman henkis-kulttuurinen läsnäolo on lisääntynyt Euroopassa, mutta myös erilaisten uususkonnollisten liikkeiden ja aatesuuntien sekä moniarvoisista taustoista tulevien kulttuuristen käytänteiden. Kaiken tämän ohella kristillis-humanistisesta perinteestä nousevaa eurooppalaista identiteettiä on horjuttanut uhka, joka on noussut sen omasta piiristä, kuten tässä tutkimuksessa useasta eri näkökulmasta on tullut esille. Toisin sanoen se sekularisointi- ja rationalisointikehitys, joka on ollut leimallista koko läntiselle Euroopalle viimeiset pari vuosisataa. Modernia edeltäneessä yhteiskunnallisessa todellisuudessa kirkollisilla instituutioilla ja ylipäätään uskonnon edustamalla arvomaailmalla on ollut keskeinen merkitys yksilöiden käyttäytymistä ohjaavana normatiivisena mallinmuodostajana. Modernisointi- ja sekularisointikehitys on merkinnyt yhtenäiskulttuuristen aineosien asteittaista murenemistä ja samalla uskonnollisen arvoperustan yhteiskunnallisen funktion vastaavaa heikkenemistä yhtenäisen henkisen ja moraalisen arvopohjan luojana ja ylläpitäjänä. Samaan aikaan kun uskonnollisiin normilähteisiin perustuvat normisanktiot ovat menettäneet merkitystään, kansalaisten välinpitämättömyys kyseisiä normilähteitä kohtaan on vastaavasti heikentynyt. Sen seurauksena henkistä sekä kulttuurista arvomaailmaa

---

<sup>548</sup> Charta Oecumenica 22.4.2001. ”Euroopan kirkkojen konferenssin ja Euroopan katolisten piispainkokousten neuvoston yhteistyönä syntynyt ekumeeninen asiakirja Charta Oecumenica allekirjoitettiin juhlallisesti 22.4.2001 Strasbourgissa Pyhän Tuomaan evankelis-luterilaisessa kirkossa pidetyn jumalanpalveluksen jälkeen”. *Charta Oecumenica* on edustuksellisesti niin kattava sopimusasiakirja, että edellisten lisäksi sen piiriin kuuluu 43 erilaista kristillistä ja ekumeenista järjestöä sekä Euroopan katolisten piispainkokousten neuvosto, joka edustaa katolista kirkkoa Euroopan kirkkoja koskevissa ekumeenisissa yhteyksissä. Allekirjoittajina metropoliitta Jérémie ja kardinaali Miloslav Vlk. Charta Oecumenica on seurausta prosessista, joka on saanut alkunsa kahdesta suuresta ekumeenisesta kokouksesta, jotka pidettiin Sveitsin Baselissa 1989 ja Itävallan Grazissa 1997. Ks. myös julkaisu ”Kirkko ja Euroopan unioni. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon EU-toiminta”. Saatavissa [http://evl.fi/EVLfi.nsf/0/800BF763DA0ECE81C22579FB00407298/\\$file/Kirkko%20ja%20EU-julkaisu%202012.pdf](http://evl.fi/EVLfi.nsf/0/800BF763DA0ECE81C22579FB00407298/$file/Kirkko%20ja%20EU-julkaisu%202012.pdf).

edustavien toimintafunktioiden rooli yhteiskunnan rakenteellisessa toimintaprosessissa normeja luovana auktoriteettina on kaiken kaikkiaan vähentynyt, jopa kuihtunut olemattomiin.<sup>549</sup>

*Sosiaalis-eettisiin* sekä *ihmis- ja kansalaisoikeuksiin* liittyvät kysymykset ovat monin tavoin sidoksissa paitsi toisiinsa, myös *poliittiseen päätöksentekoon* niin Euroopan sisällä kuin kansainvälisestikin ajatellen. Euroopan kulttuurisen ja henkisen identiteetin säilyttäminen ja vaaliminen on tärkeää paitsi sen omien jäsenvaltioiden sisällä keskinäisen *rauhan ja yhteiskunnallisen vakauden* turvaamisen näkökulmasta, myös suhteessa maapallon muihin kansakuntiin ja valtioihin. Tämä näkökulma korostuu maailmanlaajuisesti ajateltuna juuri *turvallisuuspoliittisissa* ja kansojen väliseen *rauhaan* liittyvissä kysymyksissä. Erityisesti *islamin uskoa ja identiteettiä* edustavien kansojen kulttuurinen ja uskonnollinen vaikutus on tullut Euroopan mantereelle jäädäkseen, mikä edellyttää eurooppalaista identiteettiä puolustavilta orgaaneilta oikeanlaista tapaa *reagoida* näihin muuttuvan maailman sosiaaliin ja kulttuuriin haasteisiin. Varsinkin vuosi 2011 ja Lähi-idän maissa alkunsa saanut, ”arabikevääksi” nimitetty kuohunta, on merkinnyt eräänlaista käännekohtaa maailmanlaajuisestikin ajatellen. Arabikevät on toiminut innoittavana esimerkkinä aluksi Euroopan mantereella ja sen jälkeen myös Yhdysvalloissa, joissa on noussut esiin useita erilaisia niin modernia maailmantilannetta kuin erityisesti globaalitaloutta kristisoivia protestiliikkeitä. John Quigginin mukaan arabikevään voi katsoa ennakoineen osaltaan epätasa-arvoista kehitystä juuri globaalin talouden näkökulmasta ja ilmaisseen tyytymättömyyttä siitä, että ”pieni eliitti kahmii taloudellisen kehityksen hedelmät ja jättää tavallisen kansan nuolemaan näppejään.”<sup>550</sup>

Mitä tulee Euroopan kirkkojen asenteeseen islamin uskon yhä voimistuvaa vaikutusta vastaan, sen ei tule tapahtua vastakkainasetteluihin eikä konflikteihin johtavista lähtökohdista, vaan ennemminkin tarpeesta puolustaa omaa *eurooppalaista identiteettiä* sellaisista lähtökohdista, joihin Euroopan valtiot ovat sekä *periaatteellisesti* että *lainsäädännössään* sitoutuneet. Toisin sanoen puolustaa kaikkia niitä eettisiä velvoitteita ja vastuullisuutta suhteessa omien kansalaisten *perusoikeuksiin* ja *vapauksiin*, jotka kansainvälisissä ihmisoikeussopimuksissa on tar-

<sup>549</sup> Ks. edellä luku 2, erityisesti kappale 2.3.2. ’Normatiivisen arvoperustan rationalisointumis- ja institutionalisointumiskehitys’. Ks. myös luvut 3, 4 ja 5 soveltuvien osin. Ks. vielä Risto Saari: ”Uskonnot ja Eurooppa: perimmäisten kysymysten äärellä”. Artikkeliteoksessa Kirkkojen Eurooppa. Puheenvuoroja uskosta, arvoista ja muutoksesta. Toim. Juha Auvinen 1997. Kappale ’Nyky päivä: sekularismi ja kirkkojen strategiat’ s:t 73–74.

<sup>550</sup> Quiggin 2014, 291–3. S:lla 297 Quiggin toteaa, että ”viime vuosien kansannousut ovat osoittaneet, että aktiivinen protestiliike voi moninkertaistaa ajamiensa ideoiden voiman nykyaikaisen viestintäteknologian avulla.”

kemmin määritelty ja jotka historiallisesti tarkastellen ovat olleet myötävaikuttamassa erilaisten korkeakulttuurien syntymiseen Euroopassa. Euroopan erilaisten kansojen välillä *pysyvän rauhantilan* on ollut mahdollista vallita vain sillä edellytyksellä, että eri kansallisvaltioiden välillä on vallinnut paitsi yhteiskunnallinen, myös *henkinen ja kulttuurinen yhtenäisyys*. Ja näin on asianlaita ollut juuri Euroopan mantereella syntyneiden korkeakulttuureiden piirissä, joiden filosofis-yhteiskunnallinen kehitys on puolestaan luonut edellytykset *demokraattisten* valtiollisten järjestelmien sekä *ihmisarvoa kunnioittavien* yhteisöllisten elämisenmallien syntymiselle.<sup>551</sup>

Teologian tohtori Mikko Reijosen mukaan *kristillis-humanistisesta* perinteestä ammentava *ihmisoikeusajattelu* on noussut yhä vahvempaan asemaan Euroopan integraatiokehityksen myötä. Tämä on johtunut paitsi entisten itäblokin valtioiden edustamien marxilais-leniniläisten ideologioiden romahtamisesta, myös Euroopan ulkopuolelta tulevien uskonnollis-kulttuuristen voimien vahvistumisesta. Muun muassa islamilainen ihmisoikeuskäsinteistö kuvastaa erilaista ajattelutapaa kuin millainen Euroopan valtioiden hyväksymiin ihmisoikeussopimukseen on kirjattu. Reijosen mielestä on hyvinkin mahdollista ajatella, että yhdentyvässä Euroopassa kehitys johtaa jonkinlaiseen ”kristilliseltä pohjalta nousevaan valtioiden eettisen vastuun uuteen korostukseen.” Edesmenneen arkkipiispa Mikko Juvan mukaan Euroopan kansojen välisen yhteyden perustana on useita paitsi historiallisia ja yhteiskunnallisia, myös kulttuurisia, filosofisia ja ylipäättään eurooppalaiseen henkiseen perinteeseen liittyviä tekijöitä. Niiden puolustamisen ei tule merkitä kuitenkaan vastaamista ’kovuuteen kovuudella’ ja ’arroganssiin arroganssilla’; sen sijaan Euroopan tulee tukeutua Juvan ilmaisemin sanoin: ”omaan syvimpään perinteeseensä ja vetoaminen sellaiseen moraliin, joka on samalla kertaa sekä suvaitsevainen ja anteeksiantava että eettisesti kirkas.”<sup>552</sup>

<sup>551</sup> Juva Mikko: ”Euroopan yhteys ja Euroopan sielu”. Artikkeliteoksessa: ’Kirkkojen Eurooppa. Puheenvuoroja uskosta, arvoista ja muutoksesta’ 1997 toim. Juha Auvinen, s:t 224-7, 252-3.

Juva Mikko: ”Euroopan tarina”. Artikkeliteoksessa. S:t 14-16, 30-33.

<sup>552</sup> Ks. myös em. julkaisu ”Kirkko ja Euroopan unioni. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon EU-toiminta”. Juva s. 230-3; Reijonen 1992, 70-72. Risto Saarinen: ”Uskonnot ja Eurooppa: perimmäisten kysymysten äärellä”, artikkeli teoksessa: ’Kirkkojen Eurooppa. Puheenvuoroja uskosta, arvoista ja muutoksesta’ 1977 toim. Juha Auvinen, s:t 73-74. Reijonen, ”Uskonnonvapaus ihmisoikeutensa Euroopassa”, artikkeli teoksessa: ’Kirkkojen Eurooppa. Puheenvuoroja uskosta, arvoista ja muutoksesta’ 1997 toim. Juha Auvinen, s:t 192-4. Vrt. Guidelines on the implementation of Article 17 TFEU by the European Commission Article 17 TFEU. Saatavana: <http://ec.europa.eu/bepa/pdf/dialogues/guidelines-implementation-art-17.pdf>. Artiklan 1 kohdan mukaan: ”Jokaisella on oikeus ajatuksen, omantunnon ja uskonnon vapauteen. Tämä oikeus sisältää vapauden vaihtaa uskontoa tai vakaumusta ja vapauden tunnustaa uskontoa tai vakaumusta joko yksin tai yhdessä muiden kanssa julkisesti tai yksityisesti jumalanpalveluksissa, opettamalla, hartaudentarjoituksissa ja uskonnollisin menoin.”

Useimmissa Euroopan maissa uskontoon liittyvistä kysymyksistä on säädetty lailla, joten kirkkoilla ja uskonnollisilla yhdyskunnilla on virallisen instituution asema yhteiskunnan yhtenä rakennetasona. Kuten aiemmin luvussa kolme (3) on todettu, näin on asianlaita myös Suomessa, jossa valtiovalta antaa perustuslaillisen suojan sekä evankelis-luterilaiselle että ortodoksiselle kirkolle. Euroopan unionin perusoikeusasiakirjan 10 artiklassa on säädetty unionin kansalaisilla olevasta ajatuksen, omantunnon ja uskonnon vapaudesta. Kirkollista elämää koskevat kysymykset ovat sidoksissa yhä enemmän Euroopan sisäiseen ja oikeudelliseen kehitykseen. Tämä on seurausta siitä, että uskonnollisilla yhteisöillä on keskeinen rooli kansalaisten siveellisen arvopohjan muodostajana sekä eurooppalaisen hengenperinnön välittäjänä.<sup>553</sup>

Perusoikeuksien näkökulmasta juuri kirkkojen edustamalla arvomaailmalla onkin tärkeä rooli eurooppalaisen hengenperinnön, uskonnonvapauden sekä ihmisoikeuksiin liittyvien kysymysten määrittelijänä paitsi Euroopan yhdentymiskehityksen näkökulmasta, myös ylikansallisesti ajateltuna. Kirkkoilla nähdään yhdentyvässä Euroopassa olevan keskeisen roolin osana eurooppalaista kulttuuri-identiteettiä. Kuten luvuissa kaksi (2) ja kolme (3) on tullut esiin, Euroopan kansoja yhdistävä henkinen ja kulttuurinen perintö nojaa paitsi kristinuskon edustamaan arvomaailmaan, myös hellenistiseen antiikin kulttuuriin, roomalaiseen oikeusajatteluun sekä juutalaista monoteismia edustavaan uskonnolliseen perinteeseen. Eurooppalainen uskonnonvapaus- ja ihmisoikeusajattelu juontaa juurensa samoista kristillis-humanistisia arvoja edustavasta perinteestä. Reijosen mukaan myös yhdentyvässä Euroopassa kaivattaisiinkin uudelleen vastaavanlaista yhteistä oikeusperintöä (*ius commune*), ja sen rinnalla Euroopan kirkkojen aktiivisesti esillä pitämää kristinuskon edustamaa hengellistä perintöä.<sup>554</sup>

*Eurooppalaisen identiteetin*, ”Euroopan sielun” hoitamisessa on Juvan mukaan keskeistä ”sen moraalin, sen eetoksen ja sen humanismin vaaliminen”. Olivat kyseessä sitten valtioiden lainsäädäntöön, uskontoon tai moraalisiin perustuvat säännöt tai kasvatukselliset käyttäytymissäännöt, ne on aina jouduttu ilmaisemaan yksiselitteisiin käskyihin ja kieltoihin puettujen *normien* muodossa. Moraalia ei

---

<sup>554</sup> Reijonen 1992, 72–74, 77–78. Reijonen, ”Uskonnonvapaus ihmisoikeutensa Euroopassa”. Artikkeliteoksessa: ’Kirkkojen Eurooppa. Puheenvuoroja uskosta, arvoista ja muutoksesta. 1997’ toim. Juha Auvinen, s:t 178–181. Euroopan unionin perusoikeuskirja 2012/C 326/02. Euroopan unionin virallinen lehti C 326/391. 26.10.2012. Saatavissa: <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/FI/TXT/HTML/?uri=CELEX:C2012/326/02&from=FI>.

kuitenkaan voi tyypistää ainoastaan ulkoapäin opeteltaviksi käskyiksi ja kielloiksi. Mikäli pääasiana on pelkkien oikeiden sääntöjen, käskyjen ja kieltojen noudattaminen, se on vaarassa muodostua Juvan ilmaisemin sanoin pelkäksi ”henkiseksi vallankäytöksi, joka ei ole enempää sivistynyttä kuin kristillistäkään”. Kristillinen ihmiskäsitys pitää sisällään ajatuksen yksilöstä, joka on vapaa ja jolla on täydellinen *itseisarvo sinänsä*. Käsitys ihmispersoonasta loukkaamattomana ja ainutlaatuisena yksilöllisenä olentona on syntynyt jo antiikin ajattelijoiden keskuudessa ja 300-luvulla eläneiden kirkko-isien ajattelussa. Juuri *kristillinen ihmiskunnioitus* ja siihen sisältyvä ihmisyksilön *luovuttamattomia perusoikeuksia ja –vapauksia* koskeva käsitteistö juontaa siten juurensa paitsi antiikin *poliksessa* vallinneesta vapaiden yksilöiden muodostamasta yhteisöllisen elämän mallista, myös *kristinuskoon* sisältyvästä käsityksestä ihmisestä vapaana ja itsessään täydellisesti arvokkaana Jumalan kuvana. Uskonpuhdistuksen myötä tämä kristillinen vapauskäsitys kehittyi nykyiseen eli *yksilön* omaa autonomisuutta ja itsemääräämisoikeutta tarkoittavaan muotoonsa. Uskonpuhdistukseen sisältyi myös ’luonnollista lakia’ edustavasta ajattelutavasta kumpuava ja *lähimmäisenrakkauteen* perustuva *yhteisöllisen toiminnan malli*, joka on ollut leimallista koko eurooppalaiselle identiteetille. *Maallinenkin työ* on käsitetty Jumalalta saaduksi kutsumukseksi, joka velvoittaa ihmisiä huolehtimaan lähimmäisistään ja erityisesti niistä, jotka eivät omin voimin siihen kykene. Eurooppalaisen *hyvinvointivaltioajattelun* voi katsoa juontavan juurensa sanotusta lähimmäisenrakkauteen velvoittavasta ajattelutavasta, jossa *yksilöllistä vapautta* ja *yhteisöllisen toiminnan* vaatimuksia ei tarvitse nähdä toisiinsa nähden vastakohtaisessa suhteessa olevina entiteetteinä. Puolustaessaan hyvinvointivaltio-ajattelua arkkipiispa John Vikström on liittänyt sanotun ajattelutavan käsitteisiin ’vapaus’ ja ’turvallisuus’ sekä katsonut sen ilmaisevan Matteuksen evankeliumissa (7:12, Raamattu 1992) tarkoitettua ns. *’kultaiseen sääntöön’* sisältyvää eettistä asennetta. Saman ajatuksen tuo esille Mikko Juva todetessaan, että ”kun ihminen vaatii enemmän itseltään kuin muilta ja samalla tunnustaa oman rajallisuutensa, hän ei lankea niin helposti moralismiin” ja jatkaa: ”Jossakin Euroopan kulttuurin sydämessä elää kuitenkin kaikelle ihmisarvoiselle kulttuurille yhteinen kultainen sääntö: Kaikki, minkä te tahdotte ihmisten tekevän teille, tehkää se heille.”<sup>555</sup>

Suomen *evankelis-luterilainen kirkko* on toiminnassaan sitoutunut paitsi *ekumeeniseen yhteistyöhön* Euroopan muiden kirkkojen kanssa, pitänyt tärkeänä osallistua ja olla vuorovaikutussuhteessa myös *Euroopan unionin* toimintaan.

---

<sup>555</sup> Juva Mikko: ”Euroopan yhteys ja Euroopan sielu”. Artikkelin em.teoksessa, s:t 226-7.  
Melin Olav S.: ”Aatteet ja arvot Euroopan yhdyntymisen takana”. Artikkelin em. teoksessa, s:t 34-55.



Suomen evankelis-luterilainen kirkko on *Euroopan kirkkojen konferenssin* (*Conference of European Churches (CEC)*) jäsen, ja ollut osallisena myös aiemmin mainitun Charta Oecumenica – sopimusasiakirjan laatimiseen. Euroopan kirkkojen konferenssi (EKK) on paneutunut erityisesti *sosiaali-eettisten* kysymysten käsittelemiseen ja toimii merkittävässä roolissa protestanttisten kirkkojen äänenä Euroopan unionin suuntaan.<sup>556</sup> Suomen evankelis-luterilainen kirkko on myös *Kirkko ja yhteiskunta-komission* (CSC) tärkeä yhteistyökumppani EU-asioihin liittyvissä kysymyksissä pyrkien vaikuttamaan asioissa, jotka ovat kirkon toiminnan kannalta tärkeitä. Suomen evankelis-luterilainen kirkko on laatinut omia tulevaisuuden visioitaan ja strategisia tavoitteitaan julkilausumassa, joka on otsikoitu ”*Vaikuttamisen kirkko 2015*”. Sanotussa julkilausumassa kirkko on määritellyt paitsi *suhtautumistaan EU:n* toimintaan, tuonut myös esiin niitä *arvoja*, joihin kirkko on sitoutunut omassa toiminnassaan. Näitä arvoja ovat ”pyhän kunnioitus, vastuullisuus, oikeudenmukaisuus ja totuudellisuus.” *Tulevaisuuden* toimintaympäristön muutoksia ennakoivan sekä kirkon yhteisten tehtävien kehittäjänä ja edusvalvojana julkilausumassa todetaan, että kirkko haluaa olla mukana kehittämässä *sosiaalisesti, taloudellisesti ja ympäristöllisesti* kestävää unionia, joka perustuu yhteisiin eurooppalaisiin *arvoihin*, kuten rauha, oikeudenmukaisuus ja tasa-arvo, yhteisvastuullisuus, demokratia, ihmisoikeudet ja kestävä kehitys.<sup>557</sup>

<sup>556</sup> Juhani Forsberg: ”Euroopan protestanttisten kirkkojen yhteyspyrkimykset”. Artikkeliteoksessa: ’Kirkkojen Eurooppa. Puheenvuoroja uskosta, arvoista ja muutoksesta’ toim. Juha Auvinen 1997. Ks. kappale ’Euroopan kirkkojen konferenssi’ s:t 95–97. Sen toiminnassa myös vaikutukseltaan pienemmällä protestanttisilla kirkkokunnilla on mahdollisuus saada äänensä kuuluviin, toisin kuin maailmanlaajuisen Kirkkojen Maailmanneuvoston (KM) puitteissa. *Yhteiskunta- ja sosiaalieettisten* kysymysten ohella EKK:n pyrkimyksenä on luoda yhteyksiä niin ortodoksisten kuin roomalaiskatolistenkin kirkkokuntien suuntaan tukemalla kaikkien kirkkojen *yhteistä evankelioimis- ja lähetystehtävää* yhdentyvässä Euroopassa. Reijonen Mikko: ”Uskonnonvapaus ihmisoikeutena Euroopassa”. Artikkeliteoksessa: ’Kirkkojen Eurooppa. Puheenvuoroja uskosta, arvoista ja muutoksesta’ toim. Juha Auvinen 1997, s:t 186-9.

<sup>557</sup> ”Kirkko ja Euroopan unioni. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon EU-toiminta”. Kirkkohallituksen EU-toiminnassa ekumeeninen ulottuvuus on tärkeä. Kirkko on *Conference of European Churches (CEC)* jäsen. CEC on n. 125 anglikaanisten, protestanttisten, ortodoksisten ja vanha katolisten kirkkojen yhteistyöjärjestö. Saatavissa: [http://evl.fi/EVLfi.nsf/0/800BF763DA0ECE81C22579FB00407298/\\$file/Kirkko%20ja%20EU-julkaisu%202012.pdf](http://evl.fi/EVLfi.nsf/0/800BF763DA0ECE81C22579FB00407298/$file/Kirkko%20ja%20EU-julkaisu%202012.pdf). Ks. myös julkaisu ”*Vaikuttamisen kirkko 2015*”: Kirkko ”pyrkii aktiivisesti seuraamaan EU:n kehitystä ja tarvittaessa myös vaikuttamaan siihen. EU-toiminta on tärkeä osa kirkon harjoittamaa yhteiskunnallista toimintaa. EU:n politiikka ja lainsäädäntö vaikuttavat kirkon toimintaan suurena julkisoikeudellisena yhteisönä. Kirkon tavoitteena on lisäksi edistää unionin arvoulottuvuutta kaikilla politiikan sektoreilla sekä tuoda esille kristillinen näkökulma eri EU:ssa käsiteltäviin asioihin.” Juhani Forsberg: ”Euroopan protestanttisten kirkkojen yhteyspyrkimykset”. Artikkeliteoksessa: ’Kirkkojen Eurooppa. Puheenvuoroja uskosta, arvoista ja muutoksesta’ toim. Juha Auvinen 1997. Ks. kappale ’Euroopan kirkkojen konferenssi’ s:t 95–97.

*Euroopan unioni* on sitoutunut edistämään näiden *yhteisten arvojen* vaalimista ja kehittämistä sekä Euroopan kansojen *kulttuurien* ja *perinteiden* monimuotoisuutta. Perusoikeuskirjassa unioni on sen lisäksi sitoutunut kunnioittamaan jäsenvaltioidensa *kansallista identiteettiä* sekä kunkin valtion omaa tapaa järjestää hallintonsa kansallisella, alueellisella ja paikallisella tasolla. Unionin pyrkimyksenä kaikessa sen toiminnassa on edistää *tasapainoista* ja *kestävää kehitystä* sekä varmistaa henkilöiden, palvelujen, tavaroiden ja pääomien vapaan liikkuvuuden sekä sijoittautumisvapauden. Yhteiskunnallisten muutosten ja sosiaalisen edistyksen sekä tieteen ja tekniikan kehityksen turvaamiseksi unioni on halunnut perusoikeuskirjassa tuoda selkeästi esille nämä päämäärät ja siten vahvistaa Euroopan unionin *perusarvoja* ja lisätä *perusoikeuksien* suojaa. Kuten unionin perusoikeus-oikeusasiakirjan johdanto-osan lopussa todetaan, ”*nämä oikeudet tuovat mukanaan vastuuta ja velvollisuuksia sekä muita ihmisiä että koko ihmiskuntaa ja tulevia sukupolvia kohtaan. Tämän vuoksi unioni tunnustaa jäljempänä esitetyt oikeudet, vapaudet ja periaatteet.*”<sup>558</sup>

---

<sup>558</sup> EU:n perusoikeuskirja. 18.12.2000. FI Euroopan yhteisöjen virallinen lehti C 364/1. Johdanto-osa. Saatavilla [www.muodossa: http://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text\\_fi.pdf](http://www.muodossa: http://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_fi.pdf).

## 8 YHTEENVETO JA JOHTOPÄÄTÖKSET

### 8.1 Tutkimusongelman pohdiskelua teoreettisista ja metodisista lähtökohdista

Positiivistisen tieteenihanteen mukaisesti normatiivisia ja arvoperusteisia väitteitä ei voi palauttaa aistihavaintoihin eikä perustella empiirisin metodein ja käsittein. Tämä arvoasetelmien tieteellisen rationaalisuuden torjuminen on seurausta metodista monismia edustavan ajattelutavan omaksumisesta, jonka mukaan ainoastaan luonnontieteet tarjoavat parhaan menetelmän syy- ja seuraussuhteiden kausaalille selittämiseksi. Sanottu ajattelutapa on hallinnut pitkään länsimaista tieteen tekemistä ja merkinnyt erityistieteiden osalta sekä humanististen että ylipäättään inhimillistä käyttäytymistä ja kulttuuria tutkivien tieteenalojen jäämistä positivistisen tiedekäsityksen ulkopuolelle. Analyyttisen tieteenfilosofian nousun myötä erityisesti tieteellistä realismia edustava teorianmuodostus on kuitenkin merkinnyt ratkaisevaa avartumista aikaisempaan yksipuoliseen ja kapea-alaiseen ajattelutapaan. Wienin piirin keskuudessa alkunsa saaneen tieteellistä realismia edustavan lähestymistavan mukaan tieteellisten teorioiden tulee perustua paitsi havaittuun ja koettuun todellisuuteen, niiden tulee ulottua myös ei-havaittavissa oleviin todellisuuden osiin. Sanottu selittämismalli merkitsee tieteellisten teorioiden totuusarvon ymmärtämistä tavalla, joka määrittelee niiden aitoutta ja totuusarvoa aiempaa realistisemmalla ja kokonaisvaltaisemmalla tavalla.

Yhteiskunnallista todellisuutta ja ihmisten muodostamia sosiaalisia yhteisöjä koskeva tutkimus on aina tekemisissä paitsi tosiasioiden, väistämättä myös arvojen kanssa. Empiristiseen tiedekäsitykseen perustuva maailmankuva ei yksinään kykene antamaan työkaluja inhimillistä ja yhteisöllistä todellisuutta kokonaisvaltaisesti analysoivalle tutkimukselle. Tieteellistä empirismiä soveltavan tietoteorian kautta on mahdollista saada kuva siitä, millainen maailma todellisuudessa on, mutta ei vastusta siihen, millainen sen tulisi olla. Tämä voi tapahtua vain arvoteoreettisen lähestymistavan avulla eli menemällä tieteellisen maailmankuvan ulkopuolelle ja ottamalla kantaa moraalisia ja yhteiskunnallisia arvoja koskeviin periaatteellisiin kysymyksiin. Arvoteoreettinen lähestymistapa todellisuuteen sisältää käsityksen eettisiä ja moraalisia valintoja edellyttävistä arvostuksellisista ja normatiivisista elementeistä sekä niiden lisäksi elämäntutkimuksellisen käsityksen ihmisen tehtävästä maailmassa.

Erityisesti Karl Popper, joka lukeutuu Wienin piirin edustajiin ja jota myös pidetään yhtenä tieteellistä realismia edustavan ajattelutavan luojista, on ehkä selkeimmin erottanut materiaaliseen tapahtumiseen perustuvan fyysisen maailman

sekä inhimilliseen tajuntaan ja ajatteluun perustuvan mentaalisen maailman toisistaan. Popper sijoittaa arvot kuuluviksi perinteisten tieteellisten luokitteluprinsippien ulkopuolelle eli niin sanottuun "maailma 3:een", joka lähinnä arvofilosofisin argumentein analysoitavissa oleva ulottuvuus pitää sisällään inhimillisen ajattelun ja mielen tuottamat objektiiviset väitteet. Kuten Popper on todennut, mikäli jokin arvojärjestelmä on tullut yhteiskunnassa yksimielisesti hyväksytyksi, voidaan tieteellisin menetelmin selvittää, mitkä maailmassa vallitsevat tosiasiat ovat arvokkaita ja mitkä eivät ole. Erilaisten peli- ja päätösteorioiden avulla on sitten mahdollista analysoida sitä, miten arvoista ja uskomuksista voidaan johtaa toimintaa ohjaavia normeja praktisen päättelyn avulla.

Tieteellistä realismia edustavan ajattelutavan mukaisesti tieteellisten teorioiden tulee kyetä ilmaisemaan aidosti inhimillisen todellisuuden luonnetta, mutta niiden tulee olla paljon enemmän kuin pelkkä todellisuutta kaavamaisesti kuvaava malli. Kaikkien teorioiden kyky kuvata todellisuutta on rajallinen, niin luonnontieteellisten kuin humanististen ja yhteiskuntatieteellisten teorioidenkin. Edellisiin sisältyy väistämätön epätarkkuusrelaatioiden ja todennäköisyyksien mukanaan tuoma indeterminismin näkökulma ja jälkimmäisiin tutkittavan kohteen luonteesta johtuva inhimillinen, subjektiivinen näkökulma. Kuten Karl Popper, Friedrich Sellars, Ludwig Wittgenstein ja muut analyyttistä tieteenfilosofiaa edustavat ajattelijat ovat esittäneet, teoreettisesta todellisuudesta ei voi sen luonteesta johtuen rajata pois subjektiivista ulottuvuutta.

Tieteellisten selittämismallien moniulotteisuuden hyväksyminen tarjoaa puhtaita kausaalisia selittämismalleja paremman ja laaja-alaisemman käsitteistön selittämään todellisuutta ja ennustamaan sen avulla jopa tulevaisuuden tapahtumia ja kehityskulkuja. Kuten hermeneuttista tieteenfilosofiaa edustavat tutkijat ovat todenneet, mitään tieteellistä teoriaa ei tästä näkökulmasta voi sellaisenaan luokitella enempää oikeaksi kuin vääräksi, vaan ainoastaan enemmän tai vähemmän käyttökelpoiseksi sen mukaan, kuinka hyvin tai huonosti se kykenee kuvaamaan todellisuutta. Kun tutkittavana kohteena on yhteiskunnallinen todellisuus, jota lähestytään inhimillisen käyttäytymisen näkökulmasta, ei riitä, että kohdetta tarkastellaan yksinomaan empiirisiin havainnoihin ja kausaalisia selittämismalleja soveltavin metodein. Yhteiskunta ja inhimillinen kulttuuri kaikkineen eivät ole vain ekologisen ympäristön ja luonnonolosuhteiden muovaavan kehitysprosessin tulosta, vaan ennen kaikkea vuosituhantisen kulttuurisen ja tavoitehakuisen sosiaalisen toiminnan tulosta. Aina, kun tutkimuskohde sivuaa inhimillistä todellisuutta, tarkasteltiin sitä mistä tieteellisestä näkökulmasta tahansa, joudutaan ottamaan huomioon myös "intentionaaliset" tekijät eli toiminnan taustalla vaikuttava motivaatioperusta.

Yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen keinoin tarkasteltuna inhimillinen käyttäytyminen on ymmärrettävä ennen kaikkea kontekstuaalisesti eli sosiaalisena toimintana, joka tapahtuu intentionaalisesti luodussa ja toimintatavoitteiltaan institutionalisoituneessa ympäristössä. Kontekstuaalinen tarkastelutapa merkitsee inhimillisen toiminnan ymmärtämistä tavalla, jossa todellisuudesta pyritään luomaan kuva, ei erillisistä fragmentteihin pilkokuista osatekijöistä käsin, vaan kokonaisuutena tarkastellen. Inhimilliselle toiminnalle on olennaista, että yksilö on kykenevä tiedostamaan ne rajoitukset, joita luonnon kausaalisuus sisältää sekä ottamaan ne intentionaalisesti huomioon ja jopa vapautumaan niistä. Yhteisöllistä toimintaa määrittävien lainalaisuuksien todentaminen ja testaaminen ei käy samalla tavalla päinsä kuin luonnontieteellisten lainalaisuuksien. Sen lisäksi inhimillinen ja yhteiskunnallinen elämä on jatkuvassa muutoksen ja kehityksen tilassa, joka tekee kausaalisten selitysmallien käyttämisen ongelmalliseksi yhteiskuntatieteellisessä tutkimuksessa. Historian kulkua ja menneisyyden tapahtumia ei voida rekonstruoida täsmällisiksi empiirisiin metodein havainnoitaviksi kohteiksi, eikä myöskään tulevaisuuden tapahtumia voi täydellisesti ennustaa menneisyyden tai siitä havainnoimalla saatujen lainalaisuuksien perusteella. Holistista yhteiskunnanäkemystä edustava tarkastelutapa on mahdollistanut tähän tutkimukseen sisältyvien kysymyksenasettelujen analysoimisen sellaisten syy- ja seuraussuhteisiin liittyvien lainalaisuuksien kontekstissa, jotka niin yhteisöllisiä tapahtumia kuin yksilöllistä toimintaakin ohjaavat.

Nykyaikainen länsimainen yhteiskunta on pitkän historiallisen kehitys- ja muutosprosessin tulosta. Sekä maantieteellisesti että yhteiskunnallisesti ihmisten liikkuvuus ja sosiaalinen kasautuminen ovat lisääntyneet, vuorovaikutus ja tiedonsaanti nopeutuneet. Samanaikaisesti ihmisyhteisöjen kulttuurinen ja henkinen normiperusta on käynyt läpi muutoksia traditiosidonnaisista, uskonnollisista ja myyttisperäisistä käyttäytymismalleista kohti moniarvoistunutta ja sekularisoitunutta normiperustaa. Tosiasia, että inhimilliset yhteisöt ja yhteiskunnat ovat jatkuvan muutoksen alaisia, on saanut tutkijat eri aikoina suuntautumaan niiden taustatekijöiden ja kehitysprosessien systemaattiseen analysoimiseen, jotka noihin muutoksiin ovat aikojen kuluessa vaikuttaneet. Useat, erityisesti rakenne-funktionalistista yhteiskunnanäkemyttä edustavat ajattelijat ovat lähestyneet sosiaalisia ja yhteiskunnallisia ongelmia sekä muutosprosesseja juuri kulttuurisesti ja historiallisesti orientoituneesta näkökulmasta.

Yhteiskuntatieteellistä ja sosiologista tutkimusta alkoi jo 1800-luvulta alkaen leimata historiallis-analyttinen tarkastelutapa, erityisesti koskien talouteen liittyviä ilmiöitä. Varsinkin saksalaisella kielialueella alettiin yhä voimakkaammin suuntautua reaalityodellisuutta käsitteleviin tutkimuskohteisiin, kuten aiemmin historiassa oli tehty. Aikakautta leimasi eräänlainen "Methodenstreit" eri tieteenteke-

mistapojen välillä ja metodologisesti se merkitsi luonnontieteiden ja kulttuuritieteiden välisen kahtiajaon hälvenemistä. 1900-luvulle tultaessa yhteiskuntatieteellinen tutkimus alkoi suuntautua yhteisöllisten ja historiallisten muutosten ongelmien tarkastelemiseen aiempaa moniulotteisempia ja kokonaisvaltaisempia lähestymistapoja hyödyntäen. Teoreettisessa tutkimuksessa sosiaalisten muutosten käsitteitä pyrittiin tarkastelemaan yhteiskunnallisista rakenteista ja sosiaalisten järjestelmien funktionaalista toiminnasta käsin. Tämä lähestymistapa näki sosiaalisen toiminnan erilaisista järjestelmistä ja toimintakomponenteista muodostuvana rakenteellisena kokonaisuutena, jota määrittävät tietyt säännönmukaiset lainalaisuudet. Latinankielisestä "rakennusta" -tarkoittavasta "structura" -sanasta peräisin oleva käsite sisältää ajatuksen rakenteesta, joka muodostuu tietyllä tavalla toisiinsa yhteydessä olevista komponenteista ja osatekijöistä. Osien järjestämistapa määrää kokonaisuuden luonteen ja vasta kaikki osatekijät yhdessä muodostavat rakenteen, "struktuurin". Tämä "rakenteen" käsite oli sovellettavissa niin biologiin organismeihin, inhimilliseen käyttäytymiseen kuin myös yhteiskunnallisen toiminnan tutkimiseen ja selittämiseen.

Rakenteistumista kuvaava käsitteistö on heijastanut vaikutuksensa erityisesti toisen maailmansodan jälkeiseen yhteiskuntatieteelliseen tutkimukseen. Sen myötä yhteiskunnallinen ja sosiaalinen toiminta on alettu nähdä erilaisten järjestäytymismuotojen ja säännönmukaisuuksien määrittämänä kokonaisrakenteena - rakenteena, joka on enemmän kuin vain sen muodostavien yksilöllisten osiensa summa. Amerikkalainen yhteiskuntatieteilijä ja sosiologi Talcott Parsons on tutkinut yhteiskunnallista modernisoitumisprosessia erityisesti siitä näkökulmasta, minkälaisia ongelmia yhteiskunnallisten toimintaprosessien eriytyminen ja useiden erilaisten alajärjestelmien muodostuminen tuo mukanaan. Parsonsin katsoituksen mukaan yhteiskuntien kokonaistoiminnan sujumisen sekä historiallisen jatkuvuuden kannalta on välttämätöntä, että kaikki eriytyneet alajärjestelmät pääsevät integroitumaan kokonaisprosessiin strategisesti mielekkäällä ja tarkoituksenmukaisella tavalla. Parsons on pyrkinyt luomaan teoreettisia malleja, joiden avulla on mahdollista kuvata niitä vuorovaikutusprosesseja, jotka muodostuvat erilaisten tehtäväalueiden erikoistumisesta omiksi eriytyneiksi alajärjestelmikseen ja toimintalohkoikseen sekä niiden integroitumisesta yhteiskunnalliseen kokonaisprosessiin. Tässä tarkoituksessa Parsons on kuvannut yhteiskunnallisia tapahtumia toimintana, joka on verrattavissa inhimilliseen toimintaan. Yhteiskunnallisen toiminnan analyttiseksi perusyksiköksi Parsons on hahmotellut viitekehyyksen, joka muodostuu neljästä inhimillistä käyttäytymistä kuvaavasta osatekijästä. Siihen kuuluvat normatiivinen orientaatio, päämääräorientaatio, keinot ja keinovalikoimat sekä tilannetekijät eli biologiset ja ympäristölliset olosuhteet. Kunkin toimijan pyrkimyksen oletetaan suuntautuvan aina siten, että toiminnan taustalla olevia motiiveja ja normeja, toiminnan päämääriä sekä tilannetekijöitä koskevan

tiedon perusteella toimijan oletetaan tekevän mahdollisimman rationaalisia päätöksiä.

Sosiaalisen rakenteen käsite ja funktionalistinen tutkimusote on saanut jalansijaa toisen maailmansodan jälkeen nimenomaan amerikkalaisessa yhteiskuntatieteellisessä tutkimuksessa, mutta levinnyt sen jälkeen myös Euroopan mantereelle ja saanut kannatusta varsinkin saksalaisella kielialueella niin sanottuun Frankfurtin koulukuntaan kuuluvien yhteiskuntatieteilijöiden keskuudessa, erityisesti Jürgen Habermasin edustamien teoreettisten ajattelumallien muovaamana. Rakenne-funktionalistinen selittämistapa merkitsee yhteiskuntatodellisuuden hahmottamista yksilöiden välisistä sosiaalisista suhteista ja asemista sekä sosiaalisista ryhmistä ja erilaisista instituutioista koostuvana kokonaisrakenteena, jonka yksittäiset osatekijät ovat jatkuvassa vuorovaikutus- ja kontingenssisuhteessa keskenään. Tässä tutkimuksessa rakenne-funktionalistinen selittämistapa on tarjonnut sellaisen teoreettisen viitekehyksen, jonka sisällä yhteiskunnallista toimintaa ja siinä vallitsevia vuorovaikutussuhteita on tutkimusintressin mukaisesti ollut mahdollista analysoida samanaikaisesti paitsi yhteiskunta- ja talousteoreettisesta, myös normatiivisesta ja arvofunktionaalista aspektista käsin. Toisin sanoen analysoida, millaisia tehtäviä eli "funktioita" arvoperusteisilla normeilla on yhteiskunnan eri rakenteellisten tasojen ja alajärjestelmien toimintaa ohjaavana rakenteellisena elementtinä sekä integratiivisena elementtinä niiden välillä vallitsevissa monentasoisissa vuorovaikutussuhteissa.

## 8.2 Tutkimustulosten tarkastelu

### 8.2.1 *Arvofunktionaalinen tutkimusintressi*

Talcott Parsonsin yhteiskunnallista ajattelua ohjaa näkemys, että yhteiskunnat koostuvat erilaisia tehtäviä hoitavien rakenteellisten tasojen ja toimintafunktioiden kokonaisuudesta sekä niiden välillä vallitsevista monentasoisista vuorovaikutus- ja riippuvuussuhteista. Jotta yhteiskuntakokonaisuus voisi toimia joustavasti ja sen toiminta jatkua myös tulevaisuuteen nähden vakaana, tulee näihin rakenteisiin sisältyvien alajärjestelmien ja tehtäväalueiden sekä niiden välillä vallitsevan vuorovaikutuksen olla tasapainossa keskenään. Tietyt yhteiskunnan toiminta-alueet ovat Parsonsien mielestä ehdottoman välttämättömiä, jotta mikään yhteiskunta voisi toimia tehokkaasti ja säilyttää olemassaolonsa myös tulevaisuudessa. Mikäli yksikin näistä tehtäväalueista puuttuu, yhteiskunnan ei voi katsoa Parsonsien mielestä olevan edes olemassa. Yhteiskunnan ulkoiset tehtäväalueet takaavat yhteiskunnan säilymisen ulkonaisessa ympäristössään ja ne ovat välttämättömiä

resurssien tuottamisessa, päämäärien asettamisessa sekä päätöksenteossa. Ulkoi-  
siin tehtäviin kuuluvat ennen kaikkea taloudelliset ja poliittiset instituutiot sekä  
niitä ohjaavat toimintamekanismit. Sisäiset tehtäväalueet taas ovat välttämättömiä  
yhteiskunnan sisäisen kiinteyden säilyttämisen sekä ylläpitämisen kannalta ja ne  
liittyvät yhteiskunnassa vallitsevaan arvo- ja symbolimaailmaan. Niitä edustavia  
laitoksia ovat muun muassa koulutusjärjestelmät, kulttuuria edustavat instituutiot,  
joukkotiedotusvälineet sekä uskonnollisia ja henkistä arvomaailmaa edustavat  
instituutiot ja laitokset. Yhteiskunnallisen kokonaisjärjestelmän sekä kulttuurisen  
jatkuvuuden takaamisen kannalta välttämättömien sisäisten tehtäväalueiden hoi-  
taminen kuuluu ensisijassa perheinstituution ja koulutusjärjestelmän tehtäviin.

Parsonsin järjestelmäteoreettisen lähestymistavan mukaan yhteiskuntakokonai-  
suuden muodostavat rakennetasot eli persoonallisuus-, yhteiskunta- ja kulttuuri-  
järjestelmä ovat historiallisen kehityksen myötä eriytyneet ja institutionalisoitu-  
neet kukin omiksi toimintafunktioikseen. Parsonsin keskeisin ansio modernina  
yhteiskuntateoreetikkona on hänen näkemyksensä arvoihin perustuvien normatiiv-  
isten elementtien keskeisestä merkityksestä näiden eri toimintafunktioiden välil-  
lä vaikuttavien monentasoisten vuorovaikutussuhteiden jäsentäjänä. Parsonsin  
järjestelmäteoreettisten näkemysten mukaan arvot, jotka yksilöt ja heidän kaut-  
taan yhteiskunnallinen persoonallisuusjärjestelmä ovat omaksuneet sosialisatio-  
ja sosiaalistumisprosessien myötä, nousevat keskeisiksi tekijöiksi yhteiskunnalli-  
sen kokonaistoiminnan näkökulmasta.

Parsonsin normatiivinen ajattelutapa on yhdensuuntainen hänen aikalaisensa Jür-  
gen Habermasin kommunikatiivista toimintaa koskevien teoreettisen ajattelumal-  
lien kanssa. Habermasin analyysit yhteiskuntakokonaisuuden toiminnasta raken-  
tuvat samojen elementtien varaan kuin Parsonsin yhteiskunta-analyysit eli yhteis-  
kuntaa on tarkasteltava sekä sosiaalisesti integroituneena kokonaisuutena että  
funktionaalisesti eriytyneenä järjestelmänä, joka on vastavuoroisuussuhteessa  
ympäristönsä kanssa. Habermas nimeää elämämaailman keskeisiksi rakenteellisiksi  
elementeiksi kulttuurin, legitiimeistä keskinäisistä suhteista koostuvan yhteiskunnan  
sekä persoonallisuusjärjestelmän, joka muodostuu yksilöiden kommunikaatio- ja  
toimintakompetensseista. Yksilötasolla tapahtuvan socialisaation kautta omaksuttu-  
jen normien ja arvojen kanssa juuri kulttuuriset jäsenyykset muodostavat resurssiva-  
rannon, joka mahdollistaa yhteisymmärryksen saavuttamisen kompleksisessa yh-  
teiskunnallisessa todellisuudessa. Habermasin mukaan socialisaatio tapahtuu kom-  
munkatiivisen interaktion piirissä, jolloin tulkinta kiteytyy kulttuurin tarjoamaan  
kuvaan maailmasta ja siinä tiivistyneeseen traditionaaliseen, sukupolvia jatkuneeseen  
tulkintaprosessiin.



Parsons jaottelee Habermasin tavoin yhteiskunnallisen ja sosiaalisen kehitykseen vaikuttavat elementit toisaalta tiedollisiin ja faktuaalisiin, toisaalta inhimillisiin ja moraalisiin elementteihin. Yhteiskunnassa vallitseva sisäinen järjestys edellyttää, että näiden eri rakenteellisten tasojen välinen integraatio ja keskinäinen vuorovaikutus toimii joustavasti. Parsonsin teorianmuodostus edustaa voluntaristista ajattelutapaa, jonka mukaan inhimillinen käyttäytyminen on sekä tarkoituksenmukaista että päämäärätietoista. Toiminnan tarkoituksenmukaisuus perustuu näkemykseen, että toimijalla itsellään on riittävät edellytykset ja kyky valita erilaisten tavoitteiden ja keinovalikoimien välillä. On kuitenkin huomattava, että inhimillinen tahdonvapaus on moniulotteisempi käsite kuin pelkkä yksilön moraaliseettiseen vapauteen liittyvä. Yksilöiden tasolla vapaus merkitsee vapautta arkielämän käytäntöön liittyvissä tilanteissa, joten vapaus on tällöin käsitteellisesti osa sosiaalista toimintaa. Sitä vastoin yhteiskunnallisen tason vapaus ilmenee yhteiskunnan eri toimintasektoreiden välisissä vuorovaikutussuhteissa, jolloin vapauden määritelmään joudutaan sisällyttämään sellaisia käsitteitä kuin yhteistoiminnan, sosio-kulttuurin sekä normatiivisten ja arvofunktionaalisten rakennetasojen edustamat määreet. Yhteiskunnallisen tason vapaus merkitsee yksilön kannalta sitä, että yksilöntason vapauden puitteissa joudutaan ottamaan huomioon myös sellaisia normatiivisia ja arvoperusteisia määrittelysisältöjä, jotka sosiaalis-tavat yksilön vallitsevaan yhteiskuntaan ja sosiokulttuuriseen todellisuuteen. Näiden kahden vapaustason lisäksi yhteiskunnassa voidaan katsoa vallitsevan myös valtiollisen tason vapauden.

Parsonsin normatiivista funktionalismia edustavan ajattelun keskiössä on näkemys, että sekä normatiiviset ja arvoperusteiset moraalinormit että kaikki muut sosiaaliseen järjestelmään vaikuttavat elementit ovat jatkuvassa vuorovaikutus- ja heijastussuhteessa keskenään ja vaikuttavat kaiken inhimillisen ja sosiaalisen toiminnan taustalla yhdessä. Tämä näkökulma ei perinteisesti ole ollut kovinkaan paljoa esillä yhteiskunnan toimintafunktioita taloudellisesta näkökulmasta analysoitaessa. Kautta historian erityisesti taloudellista liberalismia edustavat ajattelijat ovat joutuneet kuitenkin poikkeamaan korostunutta yksilönvapautta edustavista säännöistä asioissa, joissa vapaan sopimisen on katsottu johtavan vakavaan ristiriitaan yleisen edun kanssa. Erityisesti juuri valtiollisen tason vapaus merkitsee määritelmää, jossa yksilöntason vapaus määritellään yhteiskunnan virallisten toimintafunktioiden eli instituutioiden kontekstissa. Valtio yhteiskunnan virallisenä toimijana läpäisee niin yksilölliset kuin yhteiskunnallisetkin rakennetasot. Tämä merkitsee yksilönvapauksien ja yhteiskunnallisen tason vapauksien näkökulmasta sitä, että valtio lainsäädäntönsä sekä hallintokoneistonsa kautta heijastaa vaikutuksensa kaikkiin näihin muihin vapauden tasoihin. Konkreettisimmillaan tämä valtion toiminta yhteiskunnallisten ja yksilöllisten elämänalueiden säätelijänä tapahtuu oikeusjärjestelmän kautta.

Sosiaaliset ja yhteisölliset rakenteet ovat historian kuluessa käyneet läpi erilaisia kehitysvaiheita aina alkeellisista ryhmämuodostelmista kohti monimutkaisempia sosiaalisia yhteisöjä ja lopulta kohti moderneja yhteiskuntia. Parsons on tutkinut yhteiskunnallista modernisoitumisprosessia historiallisesta näkökulmasta, toisin sanoen erityisesti siitä, minkälaisia ongelmia yhteiskunnallisten toimintaprosessien eriytyminen ja useiden eri alajärjestelmien muodostuminen tuo ajan kulumisen myötä mukanaan. Parsonsin normatiivis-funktionalistista selittämismallia edustavan ajattelutavan mukaan yhteiskuntajärjestelmien eriytyessä ja institutionalisoituessa keskeisimmäksi kulttuuriseksi tekijäksi nousevat arvot, jotka yksilöt ja heidän kauttaan yhteiskunnallinen persoonallisuusjärjestelmä ovat omaksuneet sosiaalistumis- ja sosialisatioprosessin kautta. Parsonsin sosio-historiallisesti orientoitunut teorianmuodostus ei tästä näkökulmasta tarkasteltuna edusta kuitenkaan perinteistä idealistisiin yhteiskunnallisiin selittämismalleihin lukeutuvaa ajattelua, jossa korostuisi pelkästään inhimillisen toiminnan normatiivinen ja moraalinen argumentaatio. Toisaalta Parsons ei ole nähnyt myöskään utilitaristista yhteiskuntateoriaa riittävän moniulotteisena ja käyttökelpoisena selittämismallina kuvaamaan modernia yhteiskunnallista todellisuutta. Idealistisiin yhteiskunnallisiin selittämismalleihin lukeutuu muun muassa saksalaisen yhteiskuntafilosofin Friedrich Hegelin ajattelu, jonka mukaan paitsi yksilöiden moraalisten pyrkimysten, myös valtiollisen ja yhteiskunnallisen toiminnan keskeisimpänä päämääränä on "hyvän elämän" edistäminen. Tältä osin Hegelin ajattelu palautuu antiikin filosofiaan ja erityisesti Aristoteleen käsityksiin, joissa keskeisenä teemana toistuu käsitys valtion tehtävästä eli yhteisen hyvän edistäminen. Hegelin oikeus- ja yhteiskuntafilosofisena pyrkimyksenä oli sulauttaa nämä antiikin henkiseen perintöön sisältyvät elementit yhteen liberaalia ja modernia subjektiutta koskevien ajatusten kanssa. Modernin valtion välttämättömiin edellytyksiin Hegel katsoi kuuluvan yksilön oikeuden oman persoonallisuutensa arvon tunnustamiseen. Hänen ajattelussaan tähdentyi valistusajalle tyypillinen individualistinen käsitys luonnonoikeudesta ja siihen sisältyvät Ranskan suuren vallankumouksen sekä antiikin perinnön mukanaan tuomat ajatukset yksilöille kuuluvista luovuttamattomista ihmis- ja kansalaisoikeuksista.

Immanuel Kantin eettisen ajattelun voi katsoa edustaneen tieteenfilosofisesti määriteltynä niin ikään idealistista yhteiskunnanäkemyttä, jossa korostuu yksilön persoonallisen arvon ja itsemääräämisoikeuden kunnioitus. Kantilainen moraalifilosofia edusti lähinnä deontologista eli velvollisuuseettistä ajattelua, jonka mukaan teon hyväksyttävyyys tai paheksuttavuus määräytyy teon taustalla olevan motivaation perusteella. Kantin mukaan teon moraalista arvoa ei siten voida määrittellään enempää toiminnan tuottaman kokonaishyödyn eli utiliteetin kuin sen aikaansaaman onnellisuudenkaan eli eudaimonian perusteella. Eettisesti arvioiden hyvä teko on seurausta velvollisuudesta universaalia moraalilakia kohtaan, eivätkä teon

mahdollisesti tuottamalla epätoivotuilla seurauksilla ole sinänsä vaikutusta teon eettisyyttä arvioitaessa.

Menettely, joka ilmaisee epämoraalista toimintaa eli kategorisen imperatiivin vastustamista, merkitsee Kantin mielestä todellisuudessa ihmisen oman "vapaan tahdon" vastustamista. Deontologista etiikkaa koskeva ajattelu on saanut arvostelua siitä, että se tarkastelee moraalisia ongelmia liian yksioikoisesti eikä ota huomioon erilaisia tilannetekijöitä. Jos velvollisuutta koskevaa päättelylogiikkaa noudatettaisiin ehdottomasti ja tekoa tarkasteltaisiin yksinomaan oikeuksien, velvollisuuksien tai muiden vastaavien periaatteiden kunnioittamisen näkökulmasta, seuraukset voisivat olla kohtuuttomat. Sen sijaan seurauseettistä ajattelutapaa edustavan päättelyn keinoin on mahdollista keskittyä myös toiminnan taustalla vaikuttavien syiden ja motivaatiotaustaan liittyvien vaikuttimien oikeellisuutta tai vääryyttä koskevaan arviointiin. Moraalisen velvollisuuden täyttäminen ei siis voi olla ainoa tekojen luvallisuuden arviointiperuste, vaan harkinnassa on otettava huomioon myös tekojen seuraukset. Nämä kriittiset arviot ovat merkityksellisiä erityisesti tarkasteltaessa niitä taloudellisen toiminnan moraalialueita koskevia ajattelumalleja, jotka edustavat utilitaristista yhteiskunta- ja talousteoriaa.

Yhteiskunnan kokonaistoiminnan tasolla eli institutionalisoituneena määreenä moraalin tehtävä on toimia yksilöllistä elämää ja samalla koko yhteisön toimintaa säätelevänä auktorina ja ohjata siinä eläviä ihmisiä tiettyihin moraalisiin, "hyviksi" koettuihin päämääriin. Juuri institutionalisoitunutta moraalikäsitteistöä edustavalla argumentaatiolla on annettavaa yhteisöllisen toiminnan hyväksyttävyyttä tai paheksuttavuutta arvioitaessa, sillä se pitää sisällään useita erilaisia sosiaaliseen todellisuuteen ja käyttäytymiseen liittyviä elementtejä. Moraalista käyttäytymistä ohjaavista normatiivisista säännöistä arvokäsitteet ovat sellaisia, jotka edellyttävät aina jonkinasteisia arvon mittareita. Instrumentaaliset ja tekniset arvostukset eroavat utilitaarista hyvää koskevista arvokäsitteistä siinä, että viimeainitut ilmaisevat jonkin teon tai toiminnan hyödyllisyyttä tai käyttökelpoisuutta. Inhimilliseen toimintaan liittyen käsite "hyvä" voi ilmetä ennen kaikkea moraalisenä hyvänä eli hyvänä tekona, hyvänä tarkoituksena tai tahtona. Normikäsitteistä erityisesti deontologiset käsitteet liittyvät oikeutta ja oikeudenmukaisuutta koskeviin määritelmiin. Varsinkin kantilainen kategorista imperatiivia koskeva ajattelu edustaa selkeimmin velvollisuuseettistä päättelyä. Myös monet oikeusetiikat juontavat juurensa velvollisuuseettisestä päättelylogiikasta, samoin kuin jotkin taloudellista oikeudenmukaisuutta koskevat teoreettiset ajattelumallit. Näillä näkökohdilla on merkitystä tarkasteltaessa taloudellista toimintaa varsinkin moraalitaloudellisia ajattelumalleja luotaavasta näkökulmasta.

Konsekventialistisen etiikan piirissä teon oikeellisuus määritellään sen tuottaman hyödyn perusteella. Talouden näkökulmasta juuri utilitaristinen ajattelutapa merkitsee seurauseettistä argumentaatiota, jossa toiminnan arvoa eli sen hyväksyttävyyttä tai paheksuttavuutta arvioidaan lähinnä sen tuottaman hyödyn perusteella. Konsekventialistisen etiikan mukaisesti teon moraalinen arvo määritellään sen tuottaman hyödyn, seurausten tai tulosten perusteella. Näin seurausetiikka liitetään usein tulostentavoitteluun ja erityisesti utilitaristinen päättelylogiikka liittyy olennaisesti seurausetiikkaan. Utilitaristinen ajattelutapa merkitsee selkeästi teleologisesti perusteltua moraalifilosofista mallia: siinä teon perusteltavuus ja sitovuus perustuu niihin seurauksiin, joko hyväksyttäviin tai paheksuttaviin, joita teolla tulee olemaan. Modernissa yhteiskunnallisessa todellisuudessa utilitaristista ajattelutapaa on pidetty erityisesti markkinatalouteen sisäänrakennettuna toimintamallina. Uusliberalistinen markkinatalousajattelu lähtee utiliteetin eli hyödyn käsitteestä, jonka mukaan teko ja toiminta on hyväksyttävä ja perusteltavissa silloin, kun se tuottaa toimijalleen mahdollisimman suuren määrän hyötyä eli utiliteettia sijoitettuun panostukseen nähden. Tämä utiliteetin käsite on kuitenkin varhaisemmassa klassista utilitarismia edustavassa yhteiskuntafilosofiassa saanut syvemmän ja moraalisemmin perustellun käsitesisällön. Skotlantilaiset valistusfilosofit Adam Smith, Jeremy Benthan, David Hume ja John Stuart Mill ovat antaneet utiliteetin käsitteelle inhimillistä ja subjektiivista todellisuutta kuvaavan arvosisällön. He liittivät käsitteen inhimillisesti ja yhteisöllisesti koettuun, kaikkien yhteistä hyvää edustavaan hyvinvoinnin ja hyvän käsitteistöön.

Sanottu moraalisesti perusteltu päättelylogiikka ei ole kokonaan kadonnut myöskään modernin yhteiskunnan tasolle tultaessa. Erityisesti Amartya Senin hyvinvointiteoreettinen ajattelu tarjoaa erinomaisia välineitä analysoida näiden erilaisten eettisten teorioiden käyttökelpoisuutta pyrittäessä löytämään moraalisesti kestäviä ja kaikkien yhteistä hyvää edistäviä suuntaviivoja talouden toiminnalle modernissa maailmassa. Sen katsoo, että 'sosiaaliseen moraaliin' rakentuva monimutkainen instrumentaalinen eettinen järjestelmä saattaa olla hyvinkin käyttökelpoinen malli myös modernissa yhteiskunnallisessa todellisuudessa. Konsekventialistista eettistä käyttäytymistä koskevilla periaatteilla voi tästä näkökulmasta olla myös käyttöä, sillä seurauseettisen päättelyn logiikka sinänsä on mahdollista, vaikka sen sisältöä ei hyväksyttäisikään. Toisin sanoen tekojen seuraukset huomioiva konsekventialistinen arviointi ja deontologinen arviointi on mahdollista tehdä samalla kertaa. Hyvinvoinnin taloustieteelle ominainen ns. pareto-optimaalinen arviointi liittyy erityisesti utilitaristiseen perinteeseen, jossa lähtökohtana on ihmisten välisten hyötyjen vertailu. Moraalisesta näkökulmasta utilitarismi sisältää Senin katsomuksen mukaan kolme erilaista vaatimusta, joista yleisimmin mainitaan juuri hyötynäkökohta. Hyötyjen arviointi perustuu ainoastaan informaatioon yksilöiden nauttimien hyötyjen määrästä tietyssä tilassa, mutta uti-

litaristiseen kalkylointiin sisältyy myös pyrkimys 'summata' eli laskea yhteen kaikkien erilaisten hyötynäkökohtien määrä. Kolmanneksi utilitaristinen arviointi sisältää "konsekventialistisen" päättelylogiikan, joka perustuu tekojen, instituutioiden, motiivien, sääntöjen ja vastaavien välillä tehtyjen valintojen aiheuttamien seurausten hyvyyteen. Sen katsoo, että varsinkin poliittisessa päätöksenteossa konsekventialismi on aina välttämättömästi mukana, ainakin implisiittisesti, sillä instituutioita ja vastaavia koskevien valintojen tulee lopulta olla joka tapauksessa pareto-optimaalisia.

Modernin yhteiskunnallisen tilanteen näkökulmasta erityisesti Friedrich von Hayek on analysoinut utilitaristista ajattelutapaa talouden toimintaan liittyen ja päätenyt katsomaan, ettei teko-utilitaristinen enempää kuin sääntöutilitaristiseen ajattelumalli ole sinällään paras mahdollinen arviointitapa. Hayekin näkemyksen mukaan ihmisyyksilön kyky tehdä eettisiä arvioita on yhtä heikosti kehittynyt oli kyseessä sitten yksittäinen sääntö tai yksittäisen teon seuraamukset. Hayekin näkemys on, että yksilö ei kykene tietämään tekojensa ja toimintansa kaikkia mahdollisia seurauksia, vaan on eräänlaisen tietämättömyyden vallassa. Ihmisen kyky arvioida kaikkia mahdollisia seikkoja on eksistentiaalisesti mahdotonta, eikä myöskään todennäköisyyksiä laskemalla voida aina päätyä teko- tai sääntöutilitaristisen ajattelutavan mukaan parhaaseen mahdolliseen lopputulokseen.

Tämän inhimillisen tietämiskyvyn vajavaisuuden Hayek katsoo johtuvan kolmesta erilaisesta tekijästä, sillä ensinnäkin yhteiskunta, jossa elämme, on modernisaation myötä muuttunut yhä kompleksisemmaksi ja monimutkaisemmaksi. Sen lisäksi ihminen psykologisena ja älyllisenä olentona on itsessään niin moniulotteinen luomus, että ennakoitavuuden ja todennäköisyyksien mahdollisuudet koko ajan vähenevät - sama pätee ihmisten muodostamiin yhteisöihin ja yhteiskuntiin. Hayekin mukaan myös inhimillinen kyky luoda koko ajan uutta, innovoida yhä uusia keksintöjä ja järjestelmällisiä rakenteita, merkitsee samoin ennakoitavuuden ja säännönmukaisuuksien vähenemistä. Hayek katsoo, että paitsi sääntöutilitaristinen toimintatapa, myös teko-utilitarismi edellyttää sen tasoista inhimillistä kaikkietävyyttä, jota ei inhimillisen todellisuuden puitteissa ole mahdollista saavuttaa.

Hayekin mielestä tietyt selkeät säännöt ovat tässä epävarmuuden maailmassa luotettavampia normatiivisia ohjaajia kuin yksilöllinen, säännöistä riippumaton harjonta. Tämä näkökulma vaikuttaa paitsi yksittäisten ihmisten omiin toimiin, myös yhteiskunnallisella tasolla ajatellen lainsäätäjän toimiin. Lopputulos erilaisten ratkaisuvaihtoehtojen punnitsemisessa on parempi, kun seurataan jotain yleistä sääntöä kuin silloin, kun kukin yksilö arvioi vain utilitaristisesti omaa yksittäistä

tekoaan. Lain säännöksiin sisältyvä mahdollisimman laaja noudatettavuus sekä niiden kaikkia kansalaisia yhtäläisesti koskeva sitovuus ja rationaalisuus mahdollistaa sen, että yhteisöllinen toiminta on ennakoitavaa ja yleisten odotusten mukaista. Sääntöjen ja lakien ennakoitavuus saa aikaan sosiaalisen toiminnan tasolla epävarmuustekijöiden vähenemistä ja vakautta yhteisöllisessä elämässä. Hayekin mielestä lakeja myös noudatetaan aukottomammin ja niiden sisäinen voima on tehokkaampi, mikäli sillä on mieluummin auktoritatiivinen status kuin utilitaristiseen ajattelutapaan perustuvan säännön leima.

Parsonsin normatiivista funktionalismia edustavia näkemyksiä ei voi myöskään luokitella utilitaristisia yhteiskuntateorioita edustavaan kategoriaan, jossa yksilöllisen ja yhteisöllisen hyötynäkökohtiin perustuva päämääräorientaatio olisi etusijalla. Parsonsin mielestä idealistiseen yhteiskuntakäsitykseen enempää kuin utilitaristiseen ajattelutapaankaan perustuva ajattelumalli ei yksinään johda kokonaisuuden kannalta parhaaseen lopputulokseen. Parsonsin synteesi näiden selittämismallien välillä on, että yhteiskunnallista toimintaa arvioitaessa on otettava huomioon kummatkin näkökohdat eli tilannetekijät ja faktuaaliset tekijät yhdessä, toisin sanoen sekä normatiivinen orientaatio että päämääräorientaatio. Niin Parsons ja Habermas kuin Hayek heidän jälkeensä ovat tulleet, kukin omaa perustelulogiikkaansa seuraten, yhteneväisiin näkemyksiin tarkastellessaan modernia ja toimintatavoiltaan, päämääriltään sekä katsomuksiltaan yhä kompleksisemmaksi ja moniarvoisemmaksi käyvää yhteiskunnallista toimintasysteemiä. Vallitsevasta tahtojen, päämäärien, ideologioiden ja katsomustapojen moninaisuudesta johtuen joudutaan ratkaisemaan, millaisia eettisiä toimintatapoja noudattaen näiden tahtojen moninaisuus on mahdollista sovittaa yhteen. Ja samalla määrittelemään, millaisia arvofunktionaalisia päämääriä asettaen moderni byrokratisoitunut ja rationalisoitunut yhteiskunta voisi toimia tavalla, jossa rauhan ja järjestyksen tila voisi vallita sekä jatkua myös tulevaisuuteen nähden vakaana.

Paitsi mainittujen modernia yhteiskunnallista todellisuutta analysoivien teoreetikoiden, myös heitä edeltäneiden weberiläisen ajattelutavan omaksuneiden yhteiskuntateoreetikoiden kokonaisnäkemys arvojen keskeisestä merkityksestä sosiaalisen toiminnan jäsentäjänä tulee esille kahdella tasolla. Toisaalta arvoilla on keskeinen funktio yhteiskunnallisen yksimielisyyden peruselementtinä ja toisaalta ne toimivat yksilön yhteisöllistä ja persoonallista käyttäytymistä motivoivina tekijöinä. Yksilön joko opittuina tai perittyinä omaksumat arvot muuttuvat osaksi hänen persoonallisuuttaan ja heijastuvat sosiaalisina odotuksina sekä yhdenmukaisuuden toiveena yhteisölliseen käyttäytymiseen. Yhteiskunnan rakenteelliset tasot eli persoonallisuus-, yhteiskunta- ja kulttuurijärjestelmät muodostavat yhdessä tietyn kokonaisuuden, josta syystä ne ovat yhteen kietoutuneita ja toisistaan riippuvaisia. Näiden toisiinsa nähden pysyvässä kontingenssi- ja vuorovaikutussuhteessa

olevien tasojen toimintaa sekä niiden myötä kaikkea inhimillistä ja sosiaalista toimintaa ohjaavat aina kahdella tasolla vaikuttavat tekijät eli sekä tilannetekijät että normatiiviset tekijät yhdessä. Habermasin ajattelussa painottuu kommunikatiivisen toiminnan merkitys elämismailman ja yhteiskunnallisten vuorovaikutussuhteiden normatiivisena jäsentäjänä sekä kulttuuristen elementtien funktiot sanotuissa prosesseissa. Parsonsin ajattelussa kulttuuri saa merkitystä lähinnä siitä näkökulmasta, että siihen sisältyvä traditiovaranto tarjoaa yhteisöllisten arvojen sekä persoonallisen motivaatiopohjan sosiaaliselle integraatiolle.

### 8.2.2 *Historia- ja kulttuuriorientoitunut tarkastelutapa*

Rakenne-funktionaalisesti tarkasteltuna länsimaisten yhteiskuntien piirissä tapahtunut historiallinen eriytymiskehitys on ollut nähtävissä kahdella tasolla etenevänä prosessina: yhteiskuntien funktionaalisen toiminnan tasolla kehitys on merkinnyt sekä ulkonaisia että sisäisiä tehtäviä hoitavien rakennetasojen irtaantumista yhtenäisestä kokonaisprosessista omiksi erikoistuneiksi toimintafunktioikseen. Toisaalta sosio-kulttuurisessa kentässä tapahtunut modernisoitumis- ja rationaalistumiskehitys on merkinnyt näiden kaikkien toimintafunktioiden institutionalisointumista, mikä on monimutkaistanut yhteiskuntakokonaisuuden toimintaa ja tuonut mukanaan yhä kompleksisempia ja ennakoimattomampia kehityskulkuja. Kehityssuunnan myötä varsinkin yhteiskunnan sisäisiin säilymistehtäviin liittyvän arvostuksellisen ja normatiivisen ulottuvuuden integroituminen yhteiskunnan muihin alajärjestelmiin ja ulkoisia tehtäviä hoitaviin sektoreihin on vaikeutunut ja osittain jopa kokonaan estynyt.

Habermas on katsonut yhteiskuntien historiallisen kehityksen näyttävätyvän evoluutiivisena rationaalistumisprosessina, joka pitää sisällään kahteen eri suuntaan vaikuttavia elementtejä. Toisaalta elämismailman rakenteelliset komponentit, kuten kulttuuri, yhteiskunta ja yksilöiden toiminta irtaantuvat ja etäännyvät toisistaan. Toisaalta yhteiskunnan materiaalisesta kehityksestä huolehtivat sekä kokonaissysteemiin integroituneet taloudelliset ja hallinnolliset osajärjestelmät vähitellen irtaavat elämismailman kontekstista. Nämä evoluutio- ja muutosprosessit ovat merkinneet yhteiskuntakokonaisuuden tasolla kompleksisuuden lisääntymistä ja toiminnan monimutkaistumista, mikä näkökulma vastaa hyvin tilannetta moderneissa länsimaisissa yhteiskunnissa. Sekä elämismailman komponentit että taloudelliset-hallinnolliset osajärjestelmät vaativat molemmat kiinnittymisen yhteiskunnalliseen kokonaisprosessiin ja tulevat näin ollen riippuvaiseksi sosiaalisessa yhteisössä vallitsevista lainalaisuuksista ja integraatiomekanismeista. Samanlaisesti nämä molemmat tasot ovat riippuvaisia omalakisesta kehityslogiikasta, joka vallitsee erilaisten osajärjestelmien ja kokonaissysteemin välillä. Parsonsin

katsomuksen mukaan yhteiskunnallisen tasapainotilan saavuttaminen on mahdollista vain silloin, kun yhteiskunnan arvostuksellinen katsomusperusta pääsee integroitumaan muihin yhteiskunnan rakenteellisiin tasoihin mahdollisimman tarkoituksenmukaisella ja tuloksia tuottavalla tavalla. Tämä tarkoittaa, että kulttuurinen arvo- ja normiperusta saa mahdollisuuden toimia mallinmuodostajana koko yhteiskunnalliselle toimintaprosessille.

Näitä yhteiskunnallisia vuorovaikutus- ja heijastussuhteita koskevia näkemyksiä ei tarvitse pitää vain modernien yhteiskuntatieteilijöiden löytöinä, vaan samankaltaisia ajatuksia on esiintynyt jo modernia edeltäneessä historiassa. Varsinkin ranskalaisen valtio-oppineen Charles de Montesquieu'n vaikutus länsimaisen yhteiskunta- ja oikeusajattelun kehittymiseen on ollut huomattava juuri siitä syystä, että hän on varhaisemmin kuin kukaan muu analysoinut yhteiskuntatodellisuudessa vallitsevia lainalaisuuksia ja yhteiskuntien kehittymistä ohjaavia vuorovaikutteisia prosesseja. Teoksessaan "Lakien henki" de Montesquieu on tuonut ensimmäisenä esiin havainnon yhteiskunnalliseen ja historialliseen kehitykseen vaikuttavista lainalaisuuksista, jotka ohjaavat kaikkien maiden yhteiskunnallisten olojen samoin kuin oikeusjärjestyksenkin muotoutumista. Fyysisen luonnon ohella sosiaalisten yhteisöjen ja laajemmin yhteiskuntien elämismaailman muotoutumiseen vaikuttavat historiallisesti kehittyneet ilmiöt, kuten taloudelliset ja poliittiset järjestelmät, ideologiset ja aatteelliset katsomukset, uskonto, tavat, kulttuuri sekä vallitsevat historiantulkinnat. Kunkin maan valtiolliset instituutiot sekä sosiaaliset ja kulttuuriset järjestelmät ovat monentasoisessa vuorovaikutussuhteessa keskenään ja luovat kansakunnassa vaikuttavan, de Montesquieu'n "yleishengeksi" nimitetyn henkisen katsomusperustan.

Myös Parsons, joka on tarkastellut modernia yhteiskuntaa funktionaalista näkökulmasta, on päätenyt samankaltaisiin havaintoihin kuin de Montesquieu aikoinaan ja Habermas hänen jälkeensä. Parsons on katsonut tiettyjen säännönmukaisien edellytysten ja lainalaisuuksien määrittävän kaikkien länsimaisten yhteiskuntien toimintaa ja kehittymistä. Toisin sanoen, että ihmis yhteisöjen ja yhteiskuntien kehittymisen ohjaajina toimivat samanaikaisesti useat erilaiset lainalaisuudet eli paitsi luonnonlait ja yhteiskunnalliset säännökset, myös moraalien ja uskonnon normit. Modernia edeltäneessä historiassa erityisesti uskonnollista ja yliluonnollista ulottuvuutta edustaneilla normiauktoriteeteilla on ollut keskeinen funktio yhteisöllistä elämää ohjaavana toimijana ja moraalisen-praktisen maailmankuvan muodostajana. Habermas onkin erotellut länsimaisten yhteisöjen sosiaalisen evoluutiokehityksen kolmeen erilliseen historialliseen kehitysjaksoon juuri tämän maailmankuvien tasolla tapahtuneen muutoskehityksen perusteella, toisin sanoen primitiivisen heimoyhteiskunnan, traditionaalisen yhteiskunnan sekä modernin yhteiskunnan vaiheisiin. Habermasin katsomuksen mukaan yhteiskunnallinen



evoluutiokehitys ilmenee pääasiassa uusina sosiaali-integraation muotoina, jotka edellyttävät vastaavaa maailmankuvien, erityisesti niihin sisältyvien moraalij- ja oikeustajunnan tasolla tapahtuneita muutoksia. Siitä huolimatta, että historiallisen kehityksen edetessä paikalliset pienyhteisöt ovat alkaneet muodostaa suurempia yhdyskuntia sekä lopulta laajempia valtakuntia ja valtioita, ei yhteisten symbolien ja arvottamisperusteiden merkitys ole kehityksen myötä kuitenkaan lakannut. Uudet valtiolliset ja hallinnolliset auktoriteetit ovat vaatineet tosin oman sijansa normatiivisten sääntöjen muodostajana, mutta pyrkimys yhteisen arvojärjestelmän ylläpitämiseen on vallinnut pitkälti vanhan uskonnollisen järjestelmän puitteissa. Uskontoon sisältyvät eettiset koodit ovat ylittäneet paikalliset käsitejärjestelmät ja uskonnollinen organisaatio on vallinnut paikallisten maallisten yhdyskuntien yläpuolella. Tämä objektiivisesti, sosiaalisesti ja subjektiivisesti yhtenäinen maailmankuva on luonut perustan myös normatiivista oikeellisuutta ja totuutta edustaville yhtenäisille käsityksille ja pätevyysvaatimuksille.

Moraalis-praktisen oppimisen tasolla tapahtuneet murrokset ovat Habermasin mukaan toimineet suorastaan tienraivaajina yhteisöjen muulle, niin oikeudelliselle, sosiaaliselle, poliittiselle kuin yhteiskunnallisellekin kehitykselle. Primitiivisten heimoyhteiskuntien vaiheessa sosiaalisten yhteisöjen objektiivinen ja sosiaalinen maailma olivat yhteen kietoutuneita ja moraalij- sekä oikeuskäsitykset heijastivat myyttistä maailmankuvaa. Oikeusjärjestyksen kaltaisia funktioita ei vielä ollut kehittynyt konfliktien ratkaisemista varten. Traditionaalisen yhteiskunnan vaiheessa sosiaalinen elämä oli rakentunut heimo- ja sukulaisuussuhteiden sijasta valtiollisesti ja poliittisesti organisoidun järjestelmän varaan. Varhaisen korkeakulttuurin vaiheessa moraalitajunta ei ollut vielä kehittynyt konventionaalista tasoa ylemmäksi, vaan maailmankuvat olivat myyttisperäisiä. Modernisoitumis- ja rationalisoitumiskehityksen myötä metafysis-uskonnolliset moraalij- ja oikeustajuntaa ohjaavat toimintatavat olivat alkaneet eriytyä omiksi konkreettisiksi ja institutionalisoituneiksi toimintafunktioikseen. Kehittyneen korkeakulttuurin vaiheessa oli edetty myyttisperäisistä maailmankuvista intellektuaalisiin ja systemaattisiin maailmankuviin, joita erityisesti kreikkalainen filosofinen ja sittemmin kristillinen maailmankatsomus olivat muokanneet. Konfliktien ratkaisemistehtävät olivat siirtyneet tuomari-päällikköinstituutiolta valtiollisesti organisoidun oikeusjärjestelmän hoidettavaksi.

Habermas jatkoi häntä varhaisemman yhteiskuntateoreetikon Max Weberin perintöä ja toi Weberin edustaman historia- ja kulttuuriorientoituneen ajattelutavan modernin yhteiskunnan tasolle. Rationalisoitumisprosessi ja sosiaalisia muutoksia heijastelevat evolutiiviset muutokset yhteisöjen uskomusjärjestelmien tasolla sekä yksilöiden arvo- ja normiperustassa ovat niitä keskeisiä selittämismalleja, jotka ovat tunnusomaisia paitsi Weberin, myös Habermasin pyrkimyksille kehittää sys-

temaattisia sosiaalisen toiminnan malleja. Habermasin yhteisöjen historiallista kehittymistä ja niiden sisällä tapahtuneita muutoksia kuvaava eli 'sosiaalista evoluutiota' koskeva selittämismalli on saanut vaikutteita juuri Weberin arvo-orientoituneesta historiakäsityksestä. Erityisesti saksalaisella kielialueella tällainen historia- ja kulttuuriorientoitunut tieteellinen lähestymistapa on ollut eräänlainen valtavirtaus jo Hegelistä alkaen, paitsi Weberillä myös useilla hänen jälkeensä tulleilla yhteiskuntatieteilijöillä.

Weberin historianäkemyks oli saanut vaikutteita juuri Hegelin tavasta hahmottaa historiallisten tapahtumien kehityskulkua dialektisena ja henkis-loogisena prosessina. Hegelin perusajatus oli ollut, että "historian henkeä" kuvaava 'Absoluuttinen aate' tulee olla historian tutkimuksen keskiössä ja sen varsinaisena tutkimuskohteenä. Hegelin näkemyksen mukaan "Hengen" olemusta voidaan ymmärtää vain, jos sitä verrataan vastakohtaansa eli aineeseen. Hegel tukeutui Aristoteleen näkemyksiin 'kaikkeuden ikuisesta alkuperästä', jota edustaa 'Jumala' – näin ollen Hegel hylkäsi Spinozan aineellista ja rationaalista ajattelutapaa koskevan kaikkeuden ja olevaisuuden selittämismallin. Aristoteleelta Weber omaksui sellaiset poliittis- ja yhteiskuntafilosofiset ajatuksensa, joiden mukaan paitsi yksilön elämän, myös poliittisen ja yhteisöllisen toiminnan tulee heijastaa normeja ja arvoja, jotka edustavat 'hyvyyttä' ja saavat aikaan 'onnellisuutta' yksilöllisellä ja yhteisöllisellä tasolla. Tässä suhteessa Weberin ajattelu vastaa häntä myöhemmän Parsonsin ajattelua, jossa keskeistä on näkemys yhteiskunnallisesta toiminnasta prosessina, jossa vaikuttavat samanaikaisesti, paitsi teknis-rationaaliset elementit, myös sosio-kulttuuriset ja erityisesti niiden taustalla vaikuttavat arvostukselliset ja numineettiset eli uskonnollisperäiset tulkintamallit.

Weberin aikalainen Ernst Troeltsch teki selkeän eron historia- ja ihmistieteiden sekä luonnontieteiden välillä katsoen, etteivät luonnontieteissä vallitsevat kausaliitteit voi toimia historiallisten kehityskulkujen selittämisvälineinä. Historiassa vaikuttavat lainalaisuudet ja kausaliitteit liittyvät pikemmin sellaisiin tulkinta- ja motivaatiotaustoihin, joilla historiallisia ilmiöitä on mahdollista selittää. Erityisesti psykologiset motivaatiomallit sekä käyttäytymistä ohjailevat ihmistieteelliset selitysmallit voivat toimia historian tapahtumien selittäjinä, eivät mitkään yleiset kausaliitteitilait. Historiaan liittyvät tapahtumat ovat Troeltschin näkemyksen mukaan paitsi yksilöllisiä myös konkreettisia ja siinä mielessä toistumattomia, ainutkertaisia. Eri aikakausien tapahtumat voidaan liittää toisiinsa yhdeksi kausaali-ketjiksi tämän historiallisten tapahtumien välisen jatkuvuuden perusteella. Korre-laatioperiaatteen mukaan mikään historiallinen aikakausi tai tapahtuma ei ole itsessään lopullinen tai muista aikakausista kokonaan erillinen. Kaikkien aikakausien tapahtumilla on heijastusvaikutuksia niiden jälkeen seuraaviin aikakausiin.

Näin ollen myös kristinuskoon sisältyvillä tapahtumilla on oma luovuttamaton paikkansa inhimillisessä historiassa ja kulttuurisessa todellisuudessa.

Niin Troeltschin, Weberin kuin heidän ajattelunsa omaksuneiden yhteiskuntateoreetikoiden näkemysten mukaan erityisesti kristinuskolla on oma luovuttamaton paikkansa länsieurooppalaisessa sosio-kulttuurisessa ja yhteiskunnallisessa todellisuudessa. Troeltschille varsinkin Lutherin yhteiskuntaetiikkaa koskevat ajatukset olivat läheisiä. Lutherin näkemyksissä, jotka olivat syntyneet keskiajan ja uuden ajan taitekohdassa, korostui voimakkaasti esivallan toiminnan eettinen luonne sekä yksilön vastuu omasta elämästään ja ratkaisuistaan. Weberin huomio puolestaan kiinnittyi lähinnä kalvinistista ja puritanistista uskonnollisuutta koskeviin faktumeihin ja niiden heijastusvaikutuksiin ihmisten elämäntapojen muokkaajina. Weberin päähuomio olikin kiinnittynyt erityisesti niihin länsimaista kapitalistista taloudellista järjestelmää luonnehtiviin faktumeihin, joiden taustalta on ollut mahdollista löytää tietynlaatuista uskonnollista sekä vakaumukseen perustuvaa argumentointia. Weberin näkökulma oli hänelle tyypilliseen tapaan kulttuurihistoriallinen: toisin sanoen hän on pyrkinyt analysoimaan niitä tekijöitä, jotka ovat vaikuttaneet erilaisten kulttuurien syntyyn ja kehittymiseen omiksi erityislaadukseen – mutta aivan erityisesti niitä tekijöitä, jotka ovat olleet vaikuttamassa länsimaisten yhteiskuntien kehittymiseen. Weber tarkasteli näitä tekijöitä vertailevan historiallisen tutkimuksen perspektiivistä, mutta kiinnitti päähuomionsa erityisesti niihin uskonnollisiin ja arvofunktionaalisiin elementteihin, jotka ovat olleet muokkaamassa länsimaisten yksilöiden ja yhteisöjen elämäntapojä. Nämä elementit ovat puolestaan heijastaneet välttämättömällä sidoksella vaikutuksensa koko länsimaisen kulttuurin kehittymiseen.

Modernin yhteiskunnan tasolle tultaessa erityisesti itävaltalaisista koulukuntaa edustavien taloustieteilijöiden ajattelumallit ovat olleet samansuuntaisia. Koulukunnan perustajan Carl Mengerin näkemykset nojaavat pitkälti Aristoteleen moraali- ja yhteiskuntafilosofiaan, vaikka jotkut koulukunnan edustajat pitäytyivätkin kantilaisessa tieto-opissa ja moraalisubjektivistisissä teorioissa. Kaikkien itävaltalaisista koulukuntaa edustavien talusteoreetikoiden, mutta ennen kaikkea Friedrich von Hayekin moraali- ja yhteiskuntafilosofisena esikuvana ovat toimineet skotlantilaisista koulukuntaa edustaneet valistusteoreetikot, heistä tärkeimpinä Adam Smith ja David Hume. Kaikkien heidän yhteinen missionsa on ollut vastustaa modernissa talusteoreettisessa keskustelussa vallalla olevaa matemaattis-kalkyloivaa ajattelutapaa, joka jättää arvoilosophiset näkökohdat lähes kokonaan huomioimatta. Hayekin kritiikki on kohdistunut myös taloudellisten laskentamallien ennustuskykyyn sekä niiden käyttökelpoisuuteen tulevaisuuteen nähden pätevinä toiminta-kaavioina.

Hayekin historianäkemys on pitkälti samanlainen kuin Habermasin eli evolutionistinen. Sen mukaan ihmisen ja luonnon sekä kulttuurin ja historian erilaiset kehitysvaiheet ovat merkinneet eri elämänpiirien vähittäistä irtaantumista ja etäännyntymistä toisistaan. Niiden erkaantuminen on tapahtunut tavallaan dualistisesti siten, että henki ja materia, rationaalinen ja ei-rationaalinen todellisuus ovat etäännyneet historiallisen ja kulttuurisen kehityksen myötä omiksi toimintasaarekkeikseen. Tällaisen dualistisen kehitysnäkemyksen suhteen Hayek on kuitenkin varauksellinen, sillä vaikka hän myöntääkin tämän evolutionistisen kehityksen tosiasiallisuuden, hän ei halua jäädä sellaisen ajattelutavan vangiksi. Hayek katsoo, että tämän dualistisen näköalan ohella on olemassa kolmas taso, joka ylittää henkis-luonto –dualismiin perustuvan jaon. Tämä kolmas taso koostuu siitä näkemyksestä, että kaikkea inhimillistä toimintaa ohjaavat ideat, teoriat ja erilaiset organisoidut järjestelmät, jotka kaikki ovat ihmismielen ja järjen tuotteita. Sitä vastoin tämä perimmäinen lähtökohta eli inhimillinen mieli ja järjen toiminta eivät ole kenenkään ihmisen tai organisaation suunnittelemaa, vaan se on syntynyt omalakisesti. Myös muut inhimilliset käytännöt, jotka ovat mielen ja järjen toiminnan välttämättömiä ennakoedellytyksiä, ovat olemassa itsestään. Kaikki inhimilliset ajattelu- ja toimintatavat, samoin kuin moraaliset ja normatiivista asennoitumista edellyttävät toimintakäytännöt ovat olemassa ilman että ne olisivat kenenkään inhimillisen tason suunnittelemaa.

Siellä, missä entinen moraalijärjestys on toiminut yksityisen ja julkisen sektorin välissä niiden toimintaa tasapainottavana ja toiminnan jatkuvuuden myös tulevaisuudessa turvaavana elementtinä, siellä modernisoitumisen eteneminen on nostanut esiin uudenlaisia laillisen ja sosiaalisen kontrollin muotoja. Lainsäännösten teknistymisen ja rationaalistumisen myötä niin taloudellista kuin poliittis-hallinnollistakin toimintaa ohjaava normikoneisto on etäännyntynyt entisestä yhteiskunnallisesta moraalista konsensuksesta. Lain ja oikeuden normatiivista sisältöä ohjasi aiemmin yhtenäisen moraalisen ja eettisen koodiston tukema arvoperusta, mikä loi yksityisen käytöksen ja julkisen moraalisen vastuun välille yhtenäisyyttä. Modernin yhteiskunnan tasolle tultaessa sosiaalinen eriytymiskehitys on edennyt niin pitkälle, että henkis-kulttuuriset ainesosat ovat lähes täysin hajooneet ja maailmankuvat eriytyneet omiksi moraaliksiksi saarekkeikseen. Niin tiede, taide, moraalit kuin oikeuskin syntyvät ja kehittyvät kukin niille ominaisella tavalla. Tämän kehityksen seurauksena myöskään taloudellinen, poliittinen eikä sosiaalinen elämä vaadi enää yhtenäisen arvomaailman heijastamaa moraalista konsensusta, vaan yksityinen ja julkinen elämä ovat rationaalistumis- ja sekularisoitumiskehityksen myötä polarisoituneet.

Modernin kulttuurin tasolle tultaessa yhtenäiset normijärjestelmät ovat menettäneet luonnonvoimaisen pätevyytensä ja elämismaailmaa leimaa kokonaisuudes-

saan arvojen ja eri elämänalueiden eriytyminen. Modernin maailmankuvan moraalisen ja intellektuaalisen perustana on aikaisempien myyttis-uskonnollisten ylimpien periaatteiden sijasta rationaalinen ja tieteellisesti todennettu käsitys maailmasta. Parsonsin mukaan kuitenkin myös modernissa yhteiskunnassa on luovuttamattoman tärkeitä niin psykologisia, sosiaalisia kuin kulttuurisiakin funktioita yhteisöjen koossapysymiselle sekä niiden toiminnan jatkumiselle myös tulevaisuudessa. Nämä funktiot ovat jopa niin tärkeitä koettuja, että yhteiskuntaa ei Parsonsin mukaan voi katsoa olevan edes olemassa, mikäli nämä keskeiset funktiot puuttuvat. Tähän näkemykseen Parsons on saanut vaikutteita sekä Weberin kulttuurisesti orientoituneesta historiakäsityksestä että hänen funktionalistisesta yhteiskuntanäkemyksestään. Weberin pyrkimys on ollut luoda länsimaista materialistista maailmankuvaa hallitsevien yksipuolisten ja mekaanisten tieteellisten selittämismallin rinnalle malli, joka ottaa huomioon myös henkisen ulottuvuuden osana ihmisyyhteisöjen sosio-kulttuurista todellisuutta.

Hayekin näkemysten mukaan yhteiskuntia ei edes modernissa maailmassa voi pitää minään sellaisina toimintakokonaisuuksina, joiden rakenteelliset tasot ja erilaiset funktiot toimisivat matemaattisesti suunniteltujen koneiden ja teknisrationaalista kalkylointia noudattavien laskentamallien mukaisesti. Yhteiskuntien sisällä toimivia oikeudellisia, poliittisia, taloudellisia, hallinnollisia tai kulttuurisia instituutioita ei myöskään voi pitää minään tiettyjen lakien mukaan toimivina organisaatioina, joiden toiminnalla olisi tietty ennalta määriteltävissä oleva päämäärä. Tällainen kalkyloivan deterministinen ajattelutapa johtaa Hayekin mielestä helposti totalitaarisiin järjestelmiin, joissa ennalta laaditut tarkat suunnitelmat ja tietoisesti asetetut yhteiskunnalliset päämäärät voivat haudata alleen normatiivisesti perustelemattomia ja moraalisesti kyseenalaisia kehityskulkuja.

Kuten Weber, Durkheim, Habermas ja muut kulttuuri-historiallisesti orientoituneet yhteiskuntafilosofit, myös Hayek edustaa näkemystä, että yhteiskunnallista kokonaistoimintaa sen kaikilla eri osa-alueilla ohjaava oikeus ei myöskään ole vain jonkin rationaalisesti organisoidun ja utilitaristisin kalkyylein arvioidun inhimillisen tahdontoiminnan tulosta, vaan se on ikivanha ilmiö, jolla on ylihistoriallista vaikuttavuutta. Hayekin käsitys oikeudesta on lähellä luonnonoikeudellista lain ja oikeuden käsitystä eli hänen mukaansa laki on osaltaan jo olemassa olevan ”yleisen oikeustajun” tai perinteeseen sisältyvien normatiivisten sääntöjen ulkoista artikulointia. Lain sisältö pikemminkin löydetään kuin käsketään, sillä laki on olemukseltaan varhaisempi kuin poliittinen auktoriteetti, joka on antanut säännöksille ulkonaisen muodon. Hayekin mukaan laki edeltää sekä käsitteellisesti että historiallisesti poliittis-hallinnollista ja inhimillisin orgaanein tuotettua auktoriteettia. Ajattelutapa vastaa antiikin filosofien yhteiskunnallista ja oikeudellista ajattelua. Lain tehtävänä oli Platonin mukaan ennen kaikkea oikeudenmukaisuuden

toteuttaminen ihanneyhteiskunnassa. Valtion oikeamielisyys toteutui ihannevaltiossa sen kaikkia jäseniä sitovan luonnollisen lain kautta, muut hyveet ruumiillistuiivat yhteiskunnan kolmen eri hierarkkisen luokan kautta. Valtion oikeudenmukaisuus toteutui, paitsi luonnollisen lain omaksumisen kautta, myös siten, että kukin luokka suoritti sille ominaista, parhaiten soveltuvaa tehtävää.

Aristoteleen mukaan oikeudellisilla ja valtiollisilla asioilla oli oma luonnollinen luokituksensa, jonka avulla oli mahdollista osoittaa kunkin normatiivisperusteisen asiaryhmän keskinäinen systeemyhteys. Oikeuden ja valtion tehtävä ei Aristoteleen mukaan ollut niinkään yhteiskunnan tekeminen paremmaksi, vaan pikemminkin ihmisyyksilön kasvattaminen moraalisesti paremmaksi. Siihen tehtävään tarvittiin nimenomaan valtiota ja sen lainsäädäntöä. Praktisen järjensä avulla ja siten teleologisesti toimimalla ihmisyyksilön oli mahdollista saavuttaa ja osaltaan ylläpitää "eudaimoniaa" eli yksilöllistä onnellisuuden tilaa sekä toimia myös yhteisöllisellä tasolla täydellisen hyvän aikaansaamiseksi. Keskiajalla Tuomas Akvinolaisen ajattelu noudatti erityisesti suhteessa oikeudenmukaisuuden ja oikeamielisuuden käsitteistöön aristotelista ajattelua. Akvinolainen oli omaksunut Aristoteleelta teleologisen luontokäsityksen, jonka mukaan jokaisella luontokappaleella oli oma tarkoituksensa ja päämääränsä. Ihmisellä ainoana järjellä varustetuna olentona oli velvollisuus kasvaa kohti tätä täydellistä päämäärää ja tulla Luojansa kaltaiseksi. Akvinolaisen ajattelun ja kirjallisen tuotannon merkityksen eurooppalaiseen maailmankatsomuksen sekä oikeuskäsityksen muokkaajana voi tiivistää sanomalla, että Akvinolainen toimi siltana, joka välitti antiikin kreikkalais-roomalaisen kulttuuriperinnön sekä aristotelisen luonnonoikeusajattelun keskiajalle ja siitä uudelle ajalle saakka. Tämä silta rakentui ajattelutavasta, jossa yhdistyivät oikeudellinen ja teologinen elementti - yhdistelmä, joka loi perustan paitsi keskiaikaiselle, myös koko sivistyneelle eurooppalaiselle oikeusajattelulle.

Luonnonoikeudellisen käsityksen mukaan ihmisellä on luonnollisen järjensä kautta kyky tuntea jokin asia "oikeaksi" tai "hyväksi". Luonnonoikeudellista ajattelua esiintyi jo Antiikin Kreikassa ja sen edustamaan oikeuskäsitykseen liittyi ajatus, että valtion ja ihmisten säätämien lakien yläpuolella on olemassa niitäkin ylemmän auktoriteetin säätämä ikuinen laki. Vaikka uskonnollista ulottuvuutta edustava Jumala-käsite suljettaisiinkin tämän luonnonoikeudellista lakia merkitsevän oikeuskäsitteen ulkopuolelle, on kuitenkin olemassa tiettyjä objektiivisia moraalisia totuuksia, jotka ovat yhteisiä kaikille ihmisille, ajasta ja paikasta riippumatta. Nämä yleisinhimilliset totuudet ovat nähtävissä jo maailman järjestyksessä ja ne sitovat kaikkia ihmisiä kaikkina aikoina tietyn luonnonvoimaisin oikeuksin ja velvollisuuksin. Luonnollisen lain ajatukseen sisältyy käsitys myös moraalien määräyksistä, jotka ovat ikuisesti ja absoluuttisesti tosia. Ne eivät ole sidottuja tiettyihin paikallisiin arvostuksiin ja totena pitämisiin, vaan ne liittyvät

laajempiin, koko luomakuntaa ja siinä eläviä ihmisiä koskeviin objektiivisiin to-  
tuuksiin.

### 8.2.3 *Rakenne-funktionalistinen selittämismalli*

Moraalisten arvojen määrittelysisällöt koskevat ennen kaikkea sellaisia seikkoja, miten yksilöt kohtelevat kanssaihmissiään ja muita yhteiskunnan jäseniä, joten niillä on paitsi yksilöllistä todellisuutta, myös julkista toimintaa ja yksilöiden vä-  
lisiä oikeuksia ja oikeussuhteita koskevia funktioita. Andrew Sayerin mukaan moraaliin perustuvia arvostuksellisia ja normatiivisia sääntöjä ei myöskään mo-  
dernissa maailmassa tule pitää vain sellaisina yksilöiden henkilökohtaista elämää  
koskevinä määreinä, joilla ei olisi mitään julkisia heijastusvaikutuksia. Sayerin  
mukaan arvoilla on päinvastoin hyvinkin keskeinen funktio arvioitaessa yhteisöl-  
lisen ja sosiaalisen toiminnan oikeutuksia ja velvoituksia. Toiminnan oikeutusten  
perusteena ei modernin yhteiskunnan tasolla voi pitää ainoastaan konventionaalista  
vetoamista siihen, että 'näin on aina ennenkin tehty' tai 'näin yleensä tehdään',  
vaan toiminnan tulee perustua tällaista argumentointia vahvempaan ja syvälli-  
sempään perusteluun. Sayerin mukaan arvot eivät näin ollen ole mitään tavan-  
omaiseen käytäntöön tai mielivaltaiseen totenapitämiseen perustuvia argumentte-  
jä, vaan niiden tulee omata niitä vahvempi normatiivinen ja auktoritatiivinen  
voima.

Tämä ajattelutapa vastaa Weberin kulttuuri-historiallista lähestymistapaa talou-  
delliseen toimintaan. Samoin Habermasin sekä Parsonsin normatiivista ja arvo-  
funktionaalista näkökulmaa yhteiskunnalliseen kokonaistoimintaan, paitsi moder-  
nin yhteiskunnan tasolla tarkasteltuna, myös yhteiskuntien evolutiiviseen ja histo-  
rialliseen kehittymiseen liittyen. Tämä näkökulma poikkeaa huomattavastikin  
siitä, millä tavoin taloudellinen toiminta moderneissa läntisissä yhteiskunnissa on  
perinteisesti käsitetty. Vallitseva ajattelutapa lähtee siitä, että taloudellinen ja mo-  
raalinen logiikka poikkeavat perimmältään toisistaan jo tasolla, joka koskee käsi-  
temäärittelyjä ja argumentaatioisisältöä. Normatiivisilla ja muilla eettistä asennoi-  
tumista kuvaavilla epiteeteillä ei vanhastaan ole ollut juurikaan sijaa taloudellista  
toimintaa koskevassa argumentaatioissa, vaan moraali on tullut esille lähinnä vain  
negatiivisessa merkityksessä. Moraalisen toiminnan määrittelysisältöjä ei ole  
mahdollista ilmaista taloudellista toimintaa kuvaavin empiirisiin mittarein, mutta  
myöskään taloudellisen toiminnan piirissä ei moraaliseen argumentaatioon kuulu-  
villa käsitteillä ole ollut vastaavuutta.

Normatiivisia arviointiperusteita hyödyntäen taloudellista toimintaa voidaan kui-  
tenkin tarkastella kontekstissa, jonka keskiössä ovat yksilöiden henkilökohtaiset  
elämäkäytännöt sekä hyvinvoinnin määrittelyt niin yksilöllisellä kuin yhteisölli-

sellä tasolla. Tässä arvioinnissa sellaiset käsitteet kuin 'hyvä elämä' ja 'kaikkien yhteinen hyvä' ovat keskeisesti relevantteja määreitä. Metodisesti tarkastelutapa vastaa Weberin kulttuuri- ja historiaorientoitunutta lähestymistapaa paitsi yhteiskuntien rationaalistumiskehityksen näkökulmasta, myös liittyen taloudellisen toiminnan taustalla vaikuttavien arvosfäärien merkitykseen osana sosio-kulttuurista ja yhteisöllistä todellisuutta. Normatiiviset arviointikriteerit ovat verrattavissa myös Habermasin sekä Parsonsin rakenne-funktionalismia edustaviin teoreettisiin ajattelumalleihin koskien yhteiskunnallista kokonaistoimintaa, paitsi modernin yhteiskunnan tasolla, myös yhteiskuntien evolutiivisen ja historiallisen kehittymisen näkökulmasta tarkasteltuna. On huomattava, että kukaan mainituista teoreetikoista ei pidä arvoja, myöskään taloudellisen toimintasektorin yhteydessä, vallitsevan yhteiskunnallisen vallankäytön, poliittis-hallinnollisen tai taloudellisen toiminnan organisoitumisen funktiona. Mainittujen yhteiskunnallisten ajattelijoiden tapaan myös Sayer toteaa, että moraaliset tavat eivät ole vain yhteiskunnallisten olosuhteiden funktioita, vaan ne ovat ennen kaikkea kulttuurisia ja ylihistoriallisia arvoja, joilla on oma funktionsa ja kehitystaustansa.

Etenkin utilitaristinen ajattelutapa on merkinnyt selkeästi teleologisesti määritellyä moraalifilosofista mallia, jossa teon perusteltavuus ja sitovuus perustuu niihin seurauksiin, joko hyväksyttäviin tai paheksuttaviin, joita teolla tulee olemaan. Modernissa yhteiskunnallisessa todellisuudessa utilitaristista ajattelutapaa on pidetty erityisesti uusliberalistisen markkinatalousajattelun toimintamallina, jonka mukaan teko ja toiminta on hyväksyttävä ja perusteltavissa silloin, kun se tuottaa toimijalleen mahdollisimman suuren määrän hyötyä eli utiliteettia sijoitettuun panostukseen nähden. Kuten tutkimuksessa on tullut esiin, tämä utiliteetin käsite on kuitenkin varhaisemmassa klassista utilitarismia edustavassa ajattelussa saanut paljon syvemmän ja moraalifilosofisesti perustellun käsitesisällön.

Tästä näkökulmasta erityisesti skotlantilaisten valistusfilosofien kuten Adam Smithin, Jeremy Benthamin, David Humein ja John Stuart Mill'in näkemyksillä on historiallista vaikuttavuutta myös modernin yhteiskunnallisen tilanteen valossa tarkasteltuna. Kyseiset valistusajattelijat ovat antaneet utiliteetin käsitteelle inhimillistä ja subjektiivista todellisuutta kuvaavan arvosisällön ja liittäneet käsitteen inhimillisesti ja yhteisöllisesti koettuun, kaikkien yhteistä hyvää edustavaan hyvinvoinnin ja hyvän käsitteistöön. Sekä Bentham että Mill korostivat utilitaarisessa ajattelussaan paitsi hyötyprinsiipistä johdettavaa individualistista ja egalitaristista yhteiskuntanäkemyksiä, myös ihmisten samanarvoisuuden perustuvaa ja kaikkien yhteiseen hyvään tähtäävää yhteiskunnallisen kokonaistoiminnan mallia. Nämä tavallaan "modernit" käsitykset koskien ihmisten samanarvoisuutta, sopimus- ja omistusoikeuden sekä markkinoiden toiminnan vapautta ovat luoneet historiallisen taustan koko klassiselle talous- ja yhteiskuntateoreettiselle ajattelulle.



Ajattelutapa, jossa taloudellista toimintaa tarkastellaan normatiivista talousteoriaa edustavassa kontekstissa, ja jonka keskiössä ovat moraalisesti ja eettisesti perustellut yhteiskuntafilosofiset päämääränasettelut, on saanut ilmaisunsa erityisesti moraalitaloutta edustavissa keskusteluteemoissa. Moraalitaloudellinen tutkimusote merkitsee taloudellisen toimintafunktion aseman ja tehtävien hahmottamista yhteiskunnan kokonaistoiminnan näkökulmasta. Yhtäältä se merkitsee kriittistä asennetta edellä mainitun, ensisijaisesti taloudelliseen voitontavoitteluun perustuvan uusliberalistisen markkinatalousajattelun suhteen. Samalla se merkitsee ekologisen näkökulman painottamista maapalloistuvassa maailmantaloudessa, sekä myös talousteoreettisen ajattelun suuntaamista niihin haasteisiin, joita globalisaatiokehitys on nostanut esiin. Tässä tutkimuksessa moraalitaloudellista tutkimusotetta on sovellettu lähinnä vain ensiksi mainitusta näkökulmasta eli tarkasteltaessa taloudellista toimintaa osana yhteiskunnan kokonaisprosessia sekä sen vuorovaikutussuhteita muuhun sosio-kulttuuriseen todellisuuteen. Neo-klassisen talousajattelun piirissä oli jäänyt lähes kokonaan huomiotta se tosiasia, että ihmisyksilön ja samalla koko yhteiskunnan toimintaa ohjaavat paljon muutkin kuin taloudelliset lainalaisuudet. Ihmisyksilö on paitsi oman elämänsä subjektiivinen toimija, hän on koko ajan vuorovaikutussuhteessa myös ympärillään olevaan sosiaaliseen, yhteiskunnalliseen ja kulttuuriseen todellisuuteen. Tästä näkökulmasta ihmisyksilöä ei voi pitää minään taloudellisesti oman etunsa varassa kalkyloivana toimijana, vaan mitä suurimmassa määrin koko häntä ympäröivässä sosio-kulttuurisessa kontekstissa elävänä toimijana.

Liiketoimintaa ja laajemmin koko taloudellisen järjestelmän toimintaa määrittävät makrotason yhteiskunnalliset funktiot on tähän asti sidottu lähinnä vain taloudellista hyötyä, rahan arvoa sekä rahajärjestelmän toimivuutta ja liiketoiminnan kannattavuutta tai yrittäjyyttä laajasti käsitettynä koskeviin epiteetteihin. Taloudellisen toimintafunktion tehtävät ovat tällä yhteiskunnallisella makrotasolla olleet kiteytettävissä lähinnä toimivaan markkinatalousjärjestelmään, jonka päämääränä on rahana eli yhteiskunnallisena arvona mitattavissa oleva taloudellinen hyvinvointi. Taloudellisen toiminnan ja erityisesti liiketoiminnan käsitesisällöt ovat modernia markkinataloutta noudattavissa läntisissä yhteiskunnissa siten olleet johdettavissa erilaisista rationaalisuuden ja taloudellista hyötyä mittaavista määritelmistä. Niiden kriteeristöä ovat vanhastaan leimanneet sellaiset konsekventialistista etiikkaa edustavat käsitteet kuin tavoiterationaalisuus, seurauksenmukaisuus, taloudellinen hyöty tai utiliteetti laajasti käsitettynä. Sitä vastoin deontologista etiikkaa edustavia käsitteitä kuten arvot, moraaliset arvostukset ja arvoväittämät on pidetty sillä tavoin ei-relevantteina määreinä, että niillä ei ole ollut juurikaan sijaa talousteoreettisessa tutkimusperinteessä. Arvoihin ja normeihin liittyvä moraalifilosofinen argumentaatio on tulkittu usklassisen taloustieteen piirissä lähinnä yksilöpersoonallista todellisuutta koskevaksi subjektiiviseksi ulottuvuudeksi,

jolla ei ole ollut riittävää yleispätevyyttä yhteiskunnallisia oikeutuksia ja taloudellisen toiminnan rationaalisuutta koskevassa keskustelussa.

Vaikka myös konsekventialistisen päättelylogiikan näkökulmasta taloudellisen toiminnan arvofunktionaaliset päämäärät osaltaan toimivatkin yhteiskunnallisia päämääriä yleisellä tasolla edesauttavina tekijöinä eli ylläpitävät työllisyyttä, toimeentuloa ja ylipäättään yhteiskunnallista hyvinvointia, ei yhteiskunnan kokonaisu-toiminnan näkökulmasta tarkastelutapaa voi pitää riittävän selityskykyisenä nykyisessä kompleksisessa yhteiskunnallisessa todellisuudessa. Kun talouden toimintaa tarkastellaan laajemmassa kontekstissa eli viitekehyksessä, joka edustaa rakenne-funktionalistista yhteiskuntateoriaa ja jossa korostuvat normatiiviset ja arvofunktionaaliset päämääränasettelut, jäävät sellaiset käsitteet kuin raha, talousjärjestelmä, taloudellinen voitto ja muut taloudellista toimintaa kuvaavat määrittelysisällöt liian yksipuolisiksi tarkasteltaessa monimutkaisia yhteiskunnallisia vuorovaikutussuhteita ja toimintaprosesseja. Normatiivisia arviointikriteereitä soveltavan moraalitaloudellisen tutkimusotteen soveltaminen mahdollistaa sitä vastoin myös moraalisiin ja arvoihin liittyvien toimintamekanismien ja motivaatioperustelujen huomioimisen taloudelliseen toimintaan elimellisesti vaikuttavina tekijöinä.

Moraalitaloudelliseen argumentaatioon perustuvan ja samalla historiallista selittämismallia hyödyntävän tutkimusotteen valossa tarkasteltuna utiliteetin käsitteistö on perimmältään paljon enemmän moraalinen ja eettisesti perusteltu kuin miten se on liberaalin markkinatalousajattelun piirissä yleisesti käsitetty. Klassista utilitarismia edustavien teoreetikoiden ansiota on, että moraalinen motivaatio ei ole määriteltävissä vain yksilöllisiin hyötynäkökohtiin perustuvana taustavaikuttime-  
na, vaan ennen kaikkea koko yhteisöllistä elämää ylläpitävänä sidosrakenteena. Paitsi Adam Smith, myös David Hume sekä muut klassista utilitarismia edustavat skotlantilaiseen koulukuntaan kuuluvat valistusajattelijat katsoivat, että moraalisesti perustellut argumentit ohjaavat kaikkea inhimillistä ja yhteisöllistä toimintaa. Tämä lähtökohta on ollut heidän yhteiskuntafilosofiassaan esillä paljon syvällisemmin ja moniulotteisemmin kuin mitä vanhastaan taloustieteellisessä tutkimusperinteessä on yleisesti ottaen katsottu. Varsinkaan Humen näkemykset yksilöiden käyttäytymisestä taloudellisena toimijana eivät edusta sillä tavoin itsekkäitä tavoitteita ilmentäviä toimintamotiiveja kuin mitä uusliberalistinen utiliteettia koskeva käsitteistö antaa ymmärtää. Hume näki yksilön paremminkin läpikotaisin sosiaalisena ja kanssatovereihinsa nähden vastuullisena ja monitahoisessa vuorovaikutussuhteessa olevana toimijana. Kaikki klassisen koulukunnan edustajat pitivät yksilöitä ennen kaikkea sosiaalisina olentoina, joilla on moraalisia tunteita lähimmäisiään kohtaan ja joiden toiminnan motivaatioperusta lepää pikemminkin hyveisiin, myötätuntoon ja toiminnan asianmukaisuuteen rakentuvissa käsitteissä kuin itsekkäästi vain omaa etuaan ajavassa motivaatioperustassa.

Tästä näkökulmasta erityisesti Adam Smithin ajattelulla on annettavaa, sillä smit-hiläinen moraaliteoria rakentui periaatteelle, jossa säännön seuraamisesta johtuva velvollisuudentunto oli keskeinen moraalista toimintaa ohjaava argumentti. Moraalituntojen teoria –teoksessaan Smith analysoi niitä ihmismielen piirteitä ja inhimillistä käyttäytymistä koskevia vuorovaikutussuhteita, joiden piirissä moraaliset elämäkäytännöt syntyvät. Smith pyrki hahmottelemaan ja määrittelemään malleja, joiden avulla nämä käytännöt olisi kuvattavissa niin sosiaalisissa, taloudellisissa kuin yhteiskunnallisissakin konteksteissa. Smith pyrki myös kuvaamaan niitä moraalisia argumentteja, joiden hän katsoi olevan yleismaailmallisesti yleispäteviä ja mitkä puolestaan historiallisesti muuttuvia. Smith katsoi, että moraaliala tuli tarkastella historiallisena tosiasiana, ja tässä suhteessa hän edusti samaa ajattelutapaa kuin Max Weber ja hänen näkemyksensä jakaneet yhteiskuntafilosofit hänen jälkeensä.

Kun taloudellisen toiminnan moraaliala tarkastellaan rakenne-funktionaalisesta ja sosio-kulttuurisesta näkökulmasta, ei huomiotta voi jättää myöskään kristinuskoon sisältyvien elementtien merkitystä yhteisöllistä toimintaa motivoivana taustavaikuttajana. Erityisesti protestanttiseen etiikkaan sisältyvät elämäkäytännöt ovat jo smit-hiläisittäin käsitettynä olleet maailmanhistoriallisesti vaikuttamassa niihin taloudellista toimintaa ohjaaviin sosio-kulttuurisiin mekanismeihin, jotka ovat nähtävissä myös modernia markkinataloutta noudattavien järjestelmien taustalla. Kapitalistinen taloudellinen järjestelmä merkitsee karkeasti määriteltynä pääomien kasaamista taloudelliseen hyötyyn tähtäävän voitontavoittelun näkökulmasta. Eettisestä näkökulmasta ja puhtaasti taloudellisesti tarkasteltuna toiminta noudattaa päämäärärationaalista ja hyötymoraaliin perustuvaa toiminnan mallia. Max Weber on nähnyt tällä voitontavoittelulla olevan kuitenkin myös toisenlaisen lähtökohdan. Pääomien kerääntymisen ei Weberin mukaan tarvitse olla niinkään seurausta taloudellisten toimijoiden päämäärärationaalisesta hyödyntävoittelusta, vaan hän näkee sen olevan ennemminkin seurausta toimintaan osallistuvien praktis-rationaalisesta ja uskonnollisesti värityneestä mielenlaadusta. Tämä mielenlaatu ja sen ulkonaisesti näkyvät heijastusvaikutukset ilmenevät erityisesti kalvinistista uskonnollisuutta edustavissa yhteisöissä askeettis-puritaanisina elämäkäytäntöinä, joilla on suotuisia vaikutuksia taloudelliseen ja sosiaaliseen toimintaan. Sellaiset toimintatavat kuin korkea työmoraali ja ammattietiikka, säästäväisyys sekä arkielämään liittyvät askeettiset elämäntavat ovat niitä taustatekijöitä, jotka muodostavat kokonaan toisella tasolla operoivan selitysmallin taloudelliselle toimeliaisuudelle. Kyse ei ole näin ollen vain puhtaasti toiminnan ulkoisista muodoista, vaan ennen kaikkea sen taustalla vaikuttavasta hengestä ja psykologisesti määriteltävästä motivaatioperustasta.

Weberin käsityksen mukaan juuri puritanistista ajattelutapaa ilmentävillä uskonnollis-praktisilla elämäkäytännöillä on ollut keskeinen funktio taloudellisen toimeliaisuuden syntymiseen ja kehittymiseen kalvinistista uskonnollisuutta edustavissa länsimaissa. Smithiläinen eettinen utilitarismi ammentaa näistä samoista lähteistä eli siitä perusajatukselta, että taloudellista toimintaa ei tule nähdä vain yksilöllisistä hyötynäkökohdista kumpuavana sekä omaneduntavoitteluun pyrkivänä päämäärärationaalisenä toimintana. Taloudellinen toiminta tulee myös Smithin mukaan ymmärtää mitä suurimmassa määrin moraaliseksi toiminnaksi, jonka tavoitteena on taata paitsi oma yksilöllinen hyvä, turvata myös lähimmäisten ja koko yhteisön hyvä.

Klassisen talousteorian edustajat olivat keskittyneet tarkastelemaan taloutta yhteiskunnan kokonaistoiminnan tasolla, jolloin talouden toiminnan nähtiin olevan monentasoisessa vuorovaikutussuhteessa ympäröivän yhteiskunnan kanssa. Neo-klassisen talousajattelun nousun myötä kiinnostus alkoi kuitenkin kohdistua lähinnä mikrotaloudellisiin kysymyksiin, jonka seurauksena etupäässä liiketaloudelliseen toimintaan liittyvät tuotannolliset ja taloudellista kasvua koskevat painotukset alkoivat olla etusijalla. Neo-klassinen talousajattelu piti sisällään voimakkaan yksilötason vapauskäsitteistön puolustamisen, kunnes 1930 -luvun laman vaikutuksia pohtinut John Maynard Keynes toi esiin uuden näkökulman koskien yksilönvapauksien ja yhteiskunnallisen tason vapauksien välistä suhdetta. Keynesin näkemyksen mukaan puhtaasti utilitaristiseen voitontavoitteluun keskittyvä talous ja teollinen toiminta olivat joustamattomia, mikä tuli esiin katastrofisella tavalla juuri 1930-luvun lamavuosina. Monopoleihin ja oligopoleihin keskittynyt talousjärjestelmä ei kyennyt sopeutumaan tilanteeseen hinnanalennuksilla tai vastaavilla keinoilla peläten tuottavuuden ja voittojen menettämistä. Keynes katsoi tällaisessa tilanteessa välttämättömäksi puuttua tilanteeseen yhteiskunnallisilla ja valtion ohjaamalla tulopoliittisilla toimenpiteillä.

Keynesiläinen talousteorian voi katsoa muokanneen klassista taloustiedettä yhteisöllisempään suuntaan, sillä Keynes itse katsoi klassisen talousteorian riittämättömäksi juuri suhdanteista ilmenevien nousu- ja laskuvaiheiden selittäjänä. Tilanteissa, jolloin työttömyys ja talouden epäjärjestys ovat suurimmillaan, toisin sanoen taloudellisina lamakausina, markkinatalousjärjestelmä ei Keynesin mukaan voinut toimia automaattisesti työllisyyden ja taloudellisen vakauden säilyttäjänä. Keynesiläisen taloudellisen ajattelun keskiöön pitääkin katsoa sisältyvän ajatuksen interventionistisesta yhteiskuntapolitiikasta, jossa yhteiskunnallisen tason vapauskäsitteistö on etusijalla. Valtion tuli Keynesin näkemyksen mukaan oikeudellisen sääntelyn kautta ulottaa vaikutuksensa kaikkiin eri vapauden tasoihin, jotta yhteiskunnallisella tasolla kehityssuunta voisi pysyä vakaana ja talouden toimintaedellytykset säilyä myös tulevaisuuteen nähden kestäväällä pohjalla. Siitä

näkökulmasta on hyväksyttävää, että valtio lainsäädäntönsä sekä hallintokoneistonsa kautta pyrkii säätelemään taloudellista päätöksentekoa tavalla, joka mahdollistaisi tarvittavat talouspoliittiset keinot sekä laman seurauksista selviämiseen että vastaavanlaisten kehityskulkujen ehkäisemiseen ennakolta.

Kuten Habermas on omissa analyyseissään todennut, talouteen ja sitä liikuttaviin tuotantovoimiin padotun 'välineellisen järjen' sekä organisaatioiden ja suunnittelua ohjaavan 'funktionaalisen järjen' tulee ennen kaikkea taata tie ihmisarvoiselle, tasaveroiselle ja samalla vapaalle elämälle. Taloudellisen toiminnan tulee sekä kansallisella että kansainvälisellä tasolla perustua näkökohtiin, joissa lähtökohtana on näkemys 'kaikkien yhteisestä hyvästä'. Erityisesti institutionalistista taloudellista ajattelua karakterisoivan tarkastelukulman mukaan taloudellinen toiminta on sidoksissa yhteiskunnalliseen kokonaistoimintaan ja vuorovaikutussuhteissa muiden osa-alueiden ja toimintasektoreiden kanssa. Ajattelutapa heijastelee samoja näkemyksiä, joita rakenne-funktionalistista yhteiskuntateoriaa sekä evolutionistista historianäkemyistä edustavat teoreetikot ovat tuoneet esiin.

Näkemyksen jakavat myös ne hyvinvoinnin taloustiedettä edustavat talusteoreetikot, joiden ajattelu perustuu modernia institutionalismia edustaviin käsityksiin sekä erityisesti ne, joiden ajattelussa korostuu eettistä hyvinvoinnin taloustiedettä edustavat painotukset. Institutionalistisen talousajattelun nimekkäimmän edustajan Thorstein Veblenin katsomuksen mukaan ihmisyksilö on perusolemukseltaan kaikkea muuta kuin hedonistista kalkyylia noudattava olento, jonka käyttäytymistä ohjaisi vain yksilöllisiin hyötynäkökohtiin sisältyvät halut ja tavoitteet. Veblen kritisoi erityisesti klassisen utilitarismin edustamaa, lähinnä Jeremy Benthamin näkemyksiin perustuvaa psykologista utilitarismia. Benthamilaisen ajattelutavan Veblen katsoi vaikuttaneen niin klassista kuin neo-klassista talusteoriaakin edustaviin näkemyksiin, joiden hän katsoi edustavan liian jäykkää ja muusta yhteiskunnallisesta todellisuudesta eristäytyvää ihmiskäsitystä ja yhteiskuntanäkemyistä.

Erityisesti Amartya Senin talous- ja yhteiskuntafilosofisessa ajattelussa on edetty tasolle, jossa hyvinvoinnin taloustieteellä voi katsoa olevan annettavaa konkreettisen yhteiskunnallisen toiminnan tasolla. Senin talousajattelulle on tunnusomaista yhdistää taloudellinen ja filosofinen lähestymistapa sekä puolustaa demokraattisen päätöksenteon mallia. Senin mielestä demokratia luo parhaat edellytykset poliittiselle ja taloudelliselle toiminnalle yhteiskunnan kokonaisuhyvinvoinnin näkökulmasta tarkasteltuna. Poliittisia ja ihmisoikeuksiin liittyviä vapauksia Sen pitää välttämättömänä takeena taloudelliselle ja sivistykselliselle kehitykselle ja näkee ne universaalina itseisarvona, jonka etenemistä erilaisten talousjärjestelmien tai kulttuuristen systeemien eroavuudet eivät voi estää.

Senin käsityksen mukaan taloustieteen etäännyminen etiikasta on köyhdyttänyt nimenomaan hyvinvoinnin taloustiedettä. Sen ei kannata sellaista yhteisöllisen toiminnan moraalia, jossa yleiset eettiset periaatteet on unohdettu kokonaisuuden kustannuksella. Klassinen hyvinvoinnin taloustiede on jatkanut utilitarismin perintöä määrittelemällä hyvinvoinnin yksilöllistä hyötyfunktiota ja itsekästä käyttäytymistä edustavasta lähtökohdasta. Tämä on johtanut hyvinvoinnin käsitteistämiseen, jossa itsekeskeinen hyvinvoinnin määrittelemistapa, itsekäät hyvinvointitavoitteet sekä itsekäät tavoitteiden valinnat esiintyvät rinnakkaisina ja toisiinsa kytkeytyvinä talousteoreettisina oletuksina. Sen katsoo, että nämä elementit ovat erotettavissa toisistaan ja että itsekästä käyttäytymisestä on mahdollista poiketa eri tavoin riippuen siitä, hylätäänkö näistä oletuksista yksi vai useampia. Sosiaalisen käyttäytymisen instrumentaalinen rooli, joka johtaa yhteistyöstrategian omaksumiseen, ja ryhmärationalisuuteen perustuva harkinta ovat elementtejä, jotka ovat myös eettis-rationaalisesti perusteltuja.

Modernia moraalitalousajattelua edustavan Friedrich von Hayekin lähtökohdat ovat pitkälti samansuuntaisia kuin Senin hyvinvointiajattelussa, mutta Hayek kritikoi sellaista käsitettä kuin 'kollektiivinen moraal'. Hayek toteaa kaikkien moraalijärjestelmien kasvavan kunkin yksittäisen kollektiivisen järjestelmän kahdesta keskeisestä piirteestä eli ryhmän yleisesti hyväksytyyn tavoitejärjestelmän tarpeesta sekä kaiken ylittävästä halusta antaa ryhmälle maksimaalinen valta näiden tavoitteiden saavuttamiseksi. Hayekin mukaan kollektiivinen moraal ei kuitenkaan tunne mitään yleisiä sääntöjä, joita kaikkien olisi mahdollista noudattaa. Pääteoksessaan 'Tie orjuuteen' Hayek puolustaa sitä vastoin yksilöllistä ja individualistisesti sisäistettyä eettistä ajattelua. Yksilöiden eettistä käyttäytymistä ohjaavat moraalisäännöt ovat epätasomaisuudesta huolimatta yleisiä ja absoluuttisia. Hayekin mielestä ne ovat verrattavissa lain säännöksiin, jotka edellyttävät tietynlaista yleistä käyttäytymistä tai kieltävät väärään suuntaan johtavaa. Periaate, että 'tarkoitus pyhittää keinot' on individualistisen etiikan näkökulmasta kaiken moraalin kieltämistä, kun taas kollektiivisessä etiikassa sellainen on Hayekin mielestä pikemminkin 'korkein sääntö'. Toisin sanoen kaikki, mikä palvelee 'kokonaisuuden etua', on sallittua. Valtiollisella tasolla tämä merkitsee sitä, että 'valtion etu' on kollektiivisen etiikan mukaisesti tulkittava tavalla, joka ei tunne mitään muuta kuin tarkoituksenmukaisuuden asettaman rajan tiettyyn päämäärään pääsemiseksi.

### 8.3 Johtopäätökset

Tutkimusongelman tarkastelu rakenne-funktionalistista yhteiskuntateoriaa edustavassa viitekehyksessä on tuonut esiin normatiivisten sääntöjen keskeisen merkityksen yhteiskunnan eri toimintafunktioiden ja alajärjestelmien välisen kommuni-

kaation sekä koherentin toiminnan näkökulmasta. Yhteiskunnan funktionaaliset rakenteet pukeutuvat yleisimmin oikeusnormien, mutta myös muiden sosiaalista toimintaa ohjaavien normien muotoon, joten normeilla on tärkeä funktio yhteisöissä vallitsevien monentasoisten vuorovaikutussuhteiden jäsentäjänä. Niin oikeudelliset kuin sosiaaliset normitkin sisältävät yhteiskunnan jäseniin kohdistuvia käyttäytymissääntöjä, jotka ohjaavat paitsi yksilöiden, myös kokonaisten yhteiskuntien toimintaa. Hermeneuttis-filosofisesti tarkasteltuna yhteisöllinen elämä, inhimillinen tietoisuus ja sosiaalinen toiminta ylipäättään ovat normeihin sidottuja ja sellaisenaan 'osa yhteisen mittapuun pitkää historiaa'. Toisin sanoen osa normeja luovan sosio-kulttuurin tasolla tapahtuvia muutosprosesseja, jotka etenevät historiallisena jatkumona kehitysvaiheesta toiseen ja ovat niiden taustalla vaikuttaviin traditioihin sidottuja.

Kun inhimillistä ja yhteisöllistä elämää tarkastellaan traditiohistoriallisesta näkökulmasta voidaan havaita, että läntisten yhteiskuntien piirissä jatkunut yleinen modernisoitumis- ja rationalisoitumiskehitys on ollut nähtävissä kaikilla yhteisöllisen elämän aloilla mukaan luettuina oikeudellinen, sosiaalinen, taloudellinen ja poliittis-hallinnollinen sekä laajemmin ymmärrettynä koko kulttuurinen elämänprosessi. Kokonaisten yhteiskuntajärjestelmien tasolla se on merkinnyt erilaisia tehtäviä hoitavien rakennetasojen irtaantumista yhdestä yhtenäisestä kokonaisprosessista omiksi erikoistuneiksi alajärjestelmikseen ja toimintafunktioikseen. Sosiaalisen todellisuuden eriytymisen myötä filosofisten ja ideologisten katsomusten moniarvoistuminen sekä sitä seurannut elämäkatsomuksellinen pluralismi on voimakkaasti vaikuttanut moraalii- ja arvoperusteisten normien integratiivisen funktion heikkenemiseen yhteiskunnallisessa toimintaprosessissa. Oikeudellisen toimintafunktion osalta rationalisoitumis- ja sekularisoitumiskehitys on merkinnyt suuntaa, jossa lain ja oikeuden sisältöä eivät enää ole ohjaamassa yhtenäisen moraalisen ja eettisen koodiston tukema arvoperusta, vaan teknis-rationaalisesti perustellut ja yhteiskunnallisten tilanteiden mukana alati muuttuvat normatiiviset säännökset.

Yhteiskunnallisten toimintakäytäntöjen tasolla länsimaisen modernisoitumis- ja sekularisoitumiskehityksen voi katsoa johtaneen selkeään painopisteen muutokseen tekojen ja toiminnan sisäisten ja ulkoisten "determinanttien" eli toimintaa määräävien tekijöiden välisissä suhteissa. Parsons on erityisesti "toiminnan voluntaristiseksi teoriaksi" nimeämässään mallissa esittänyt johdonmukaisen kuvauksen tästä kehityssuunnasta. Kun tätä kehitystä tarkastellaan yhteiskunnan rakenteistumisen näkökulmasta, yhteiskunnallisten toimintakäytäntöjen muutos näkyy Parsonsien mukaan siten, että yhteiskunnan ulkoiset tehtäväalueet ovat ylikorostuneet sisäisten tehtäväalueiden kustannuksella. Parsonsien näkemys yhteiskunnallisten rakenteiden keskinäisistä preferensseistä vastaa valitettavasti modernia yhteiskunnallista tilannetta kaikkialla länsimaissa. Taloudelliset ja poliittiset päämääränasettelut, niitä koskeva

lainsäädäntö sekä koko yhteiskunnallista toimintaprosessia koskeva sääntely on painottunut sisäisten tehtävien eli normatiivisten ja arvoperusteisten, yhteiskunnan säilymiseen ja sen toiminnan jatkuvuuden turvaamiseen liittyvien tehtävien kustannuksella. Sen sijaan, että yhteisöllisessä todellisuudessa kiinnitettäisiin huomiota taloudellista ja sosiaalista vastuuta koskeviin kysymyksenasetteluihin, kanssaihmis- ten ja koko yhteiskunnan hyvinvointiin - yksilöiden 'hyvään elämään' laajasti käsitettynä - huomio kohdistuu taloudellisen järjestelmän mahdollisimman tehok- kaaseen toimivuuteen ja tuottavuuteen.

Kehityssuunta, jossa yhteiskunnan ulkoisista tehtäväalueista huolehtivien talou- dellisten ja poliittisten toimintafunktioiden rooli yhä enemmän korostuu normatii- visten ja arvostuksellisten toimintafunktioiden kustannuksella, on vaarassa rapaut- taa yhteiskunnallista kokonaisprosessia sisältäpäin ja pahimmassa tapauksessa johtaa Parsonsin sekä häntä edeltäneen Durkheimin katsomuksen mukaan yhteis- kuntien ajautumiseen kohti "anomian" tilaa. Modernia yhteiskunnallista todelli- suutta arvioitaessa onkin yhä enemmän perusteita yhtyä siihen William Boothin näkemykseen, että koskaan aikaisemmin historiassa taloudellinen toimintafunktio ei ole pakottanut yksilöitä yhtä universaalisti ja vastaavalla välttämättömyydellä alistumaan omaan järjestykseensä ja tavoitteisiinsa. Taloudellisen kasvun ja insti- tutionaalisten muutosten välisiä vuorovaikutussuhteita analysoidessaan Douglas C. North on liittännyt nykyisin vallitsevan tilanteen näkemyksiinsä markkinayh- teiskuntaan kuuluvista instituutioista, jotka eivät ole luonteeltaan taloudellisia, mutta joiden toimintaa arvioidaan yksinomaan rahassa ilmaistavin taloudellisin mittarein. Sellaisia ovat muun muassa perheeseen ja sosiaalisiin suhteisiin liitty- vät instituutiot, joiden toiminnassa talous oli varhaisempina aikoina ainoastaan 'väline' yhteiskunnallisten päämäärien saavuttamiseen. Toisin sanoen toimeentu- lon ja hyvinvoinnin hankkimiseen sekä ylipäätään 'hyvän elämän' aikaansaami- seen – toisin kuin nykyisin, jolloin talouden teleologiset tavoitteet lähes kaikilla yhteiskunnallisen ja sosiaalisen toiminnan alueilla edustavat 'päämääriä sinänsä'.

Parsonsin järjestelmäteoreettisen lähestymistavan mukaan yhteiskunnan raken- teelliset tasot eli persoonallisuus-, yhteiskunta- ja kulttuurijärjestelmä ovat histo- riallisen kehityksen myötä eriytyneet yhdestä yhtenäisestä kokonaisprosessista ja institutionalisoituneet kukin omiksi toimintafunktioikseen. Yhteiskunnallisen va- kauden sekä historiallisen jatkuvuuden kannalta on kuitenkin välttämätöntä, että kaikki eriytyneet alajärjestelmät pääsevät integroitumaan kokonaisprosessiin stra- tegisesti mielekkäällä ja tarkoituksenmukaisella tavalla. Tämän ajattelutavan mu- kaisesti Parsons on päätenyt katsomaan, että yhteiskunnallisen tasapainotilan saa- vuttaminen on mahdollista vain silloin, kun yhteiskunnan eri rakenteellisten taso- jen toiminnassa otetaan huomioon sekä faktuaaliset että normatiiviset tekijät sa- man painoarvon omaavina. Parsonsin näkemyksen mukaan yhteiskunnan kohe-



rentin toiminnan takaamiseksi on välttämätöntä, että sisäisiä säilymistehtäviä edustavat arvostukselliset ja normatiiviset elementit pääsevät integroitumaan muihin alajärjestelmiin ja myös ulkoisia tehtäviä hoitaviin sektoreihin mahdollisimman tehokkaalla ja tarkoituksenmukaisella tavalla. Toisin sanoen yhteiskunnan sisäisiä säilymistehtäviä edustavan kulttuurisen arvoperustan tulee saada mahdollisuus toimia normatiivisena mallinmuodostajana muulle yhteiskunnalliselle toimintaprosessille.

Juuri sanotunlaisen kehityssuunnan ehkäiseminen on ollut yksi Max Weberin tutkimuksellisista pääteeseistä. Weberin huoli siitä kehityksestä, mihin länsimaisen tieteen ja moraalien erkaneminen toisistaan saattoi johtaa, ei rajoittunut vain valistuksen projektin kritiikkiin. Eri elämänalueiden erkaantuminen toisistaan ei Weberin näkemyksen mukaan merkinnyt vain valistuksen korottaman järjen ja instrumentaalisen rationaalisuuden lisääntymistä, vaan samalla myös moraalitietoisuuden irrottautumista aiemmista maailmankuvista ja normatiivisista kiinnikkeistään. Tällainen kehityssuunta oli Weberin mukaan vaarassa johtaa puhtaasti tieteelliseen tietoon perustuvan rationaalisuuden ylivaltaan kaikessa inhimillisessä ja yhteisöllisessä toiminnassa. Formaaliin ja kalkyloivaan ajattelutapaan perustuvien rationalisoitumisprosessien Weber katsoi johtaneen eettisten ja moraalisiin perustuvien elämäkäytäntöjen vähittäiseen institutionalisoitumiseen ja itsenäistymiseen.

Weberin rationalisoitumiskäsitettä onkin pidettävä sillä tavalla universaalisti paikkansapitävänä, että rationalisoitumisprosessin voi katsoa edenneen paitsi länsimaissa, myös kaikissa muissa kulttuureissa. Habermas on tarkastellut länsimaisten yhteiskuntien rationalisoitumista erityisesti oikeuden näkökulmasta jatkaen näin sekä Weberin että tämän aikalaisen Emile Durkheimin perinnettä, jonka mukaan länsimaisten yhteiskuntien oikeus- ja moraalikäsitteiden rationalistuminen on ollut seurausta ennen kaikkea yhteisöjen maailmankuvien tasolla tapahtuneista muutoksista. Näiden muutosten taustalla oli jo keskiajalta alkaen tieteellisessä kentässä tapahtunut rationalisoitumiskehitys, jonka seurauksena pyrittiin antamaan uusia tieteellisperäisiä vastauksia paitsi olemassaoloa koskeviin kysymyksiin, myös oikeuden alkuperää ja sisältöä koskeviin.

Durkheim, joka on käsitellyt laajassa tuotannossaan länsimaista oikeusajattelua ja sen kehittymistä erityisesti juuri moraalien näkökulmasta on katsonut, että juuri laki ja moraalit ovat niitä välttämättömiä siteitä, jotka liittävät yksilöt yhteiskuntaan. Durkheimin tutkimuksellisessa keskiössä ovat olleet erityisesti yksilöiden käyttäytymistä ohjaavat normit, joita hän nimitti 'sosiaalisiksi tosiasioiksi'. Normien tuli olla sosiologisen tutkimuksen pääkohteita ja Durkheim näkikin modernin yhteiskunnan olevan ajautumassa kohti vieraantuneisuutta ja 'anomian' tilaa,

jos siltä puuttuu yhteinen normatiivinen konsensus. Niin moraalinormit kuin oikeusnormitkin liittyvät sellaiseen inhimillisen toiminnan ja kielenkäytön muotoon, joka ammentaa kulttuurisesta esiyymmärryksestä. Kummatkin niistä saavat ilmaisunsa kielellisessä viestinnässä, joka tukeutuu yleiskieleen, mutta kuuluu sisäisesti yhteiseen kulttuuriseen sanastoon. Sekä oikeus että moraalit ovat luonteeltaan normatiivisia siten, että ne sisältävät verbaalisesti ilmaistuja käyttäytymisohjeita, jotka liittyvät oikeuksien ja velvollisuuksien sisältöön sekä oikean ja väärän, hyvän ja pahan käsitteisiin.

Normatiiviselta kannalta tarkasteltuna jo itse oikeuden käsite pitää historiallisesti sisällään sellaisia moraalisia ulottuvuuksia, jotka on sidottu yleisiin inhimillistä ja yhteisöllistä elämää koskeviin eettisiin ja moraalisiin periaatteisiin. Nämä periaatteet muodostuvat sekä luonnonoikeudellisen että positiivisoikeudellisen käsitejärjestelmän kokonaisuudesta ja tulevat näkyviin siinä, miten kukin yksittäinen oikeussäännös ja sen normatiivinen sisältö edistää yhteisiä tavoitteita ja kaikkien yhteiseen hyvään tähtäävää tarkoitusta. Oikeuskäsitteeseen sisältyy historiallisesti tarkastellen elementtejä, jotka ovat normatiivisesti universaaleja; perimmäiseltä määrittelysisällöltään jo itse 'oikeus' merkitsee yleistä ja muuttumatonta käsitettä. Erityisesti termi 'oikeudenmukaisuus' merkitsee käsitettä, joka koostuu toisaalta arvostuksellisista ja toisaalta normatiivisista elementeistä. Oikeudenmukaisuudessa on kyse ennen kaikkea yksilön asemasta ja toiminnasta yhteisön jäsenenä, jossa hänelle on katsottava kuuluvan oma osansa 'kaikkien yhteisestä hyvästä'. Koska oikeusjärjestys on vuorovaikutussuhteessa useimpien yhteiskunnallisen ilmiöiden kanssa, ovat yhteiskunnan taloudelliset, sosiaaliset, poliittiset, hallinnolliset ja myös yksilöiden elämään liittyvät toimintafunktiot ja perusrakenteet oikeudellisten säännösten määrittämiä. Toisaalta oikeusjärjestyksen, joka on osa ympäröivää yhteiskuntaa ja sosio-kulttuurista todellisuutta, tulee normeja säättäessään vastaavasti ottaa huomioon nämä yhteiskuntatodellisuuden rakenteelliset puitteet ja funktionaaliset heijastussuhteet.

Yhteiskunnallisella tasolla tapahtuneen rationalisoitumis- ja teknistymiskehityksen myötä sanotut vuorovaikutussuhteet ovat koko ajan kuitenkin heikentyneet ja sen seurauksena myös lainsäädännökset ovat teknistyneet ja rationalisoituneet. Kehityksen seurauksena paitsi yhteiskunnallinen toimintaprosessi kokonaisuudessaan, myös sen toimintaa ohjaavat oikeudelliset säädökset ovat tulleet entistä yksityiskohtaisemmiksi ja monimutkaisemmiksi – ja yhä vähemmän riippuvaiseksi niiden taustalla vaikuttavasta sosio-kulttuurisesta todellisuudesta ja arvoihin sitoutuneesta katsomusperustasta. Erityisesti yhteiskunnan taloudellisten rakennetasojen heijastussuhteita muuhun sosio-kulttuuriseen todellisuuteen analysoidessaan Weber kohdisti huomionsa niihin kulttuurisiin rakenteisiin, jotka heijastelivat oman aikansa aatteellista ja erityisesti uskonnollista ilmastoja. Valistuksen jälkeistä rationalistista maailmankuvaa edustavasta yhteiskunnallisesta ajattelusta

poiketen Weber kykeni sitomaan nämä yhteiskunnan ulkoisista tehtäväalueista huolehtivat toimintafunktiot, erityisesti taloudellisen, niihin toimintafunktioihin, jotka huolehtivat yhteiskunnan sisäisistä eli kulttuurisista ja aatteellisista tehtäväalueista. Weberin historiallisesti ajaton ja myös tämän päivän näkökulmasta arvokas oivallus oli, että inhimillisten yhteisöjen ja yhteiskuntien toimintaa ohjaavat monet muutkin kuin vain rationaalisesti määriteltävät elementit. Toisin sanoen myös sellaiset tekijät, jotka liittyvät uskomuksiin ja arvostuksiin sekä koko siihen henkiseen katsomusperustaan, joka kulloisessakin yhteiskunnallisessa tilanteessa vallitsee.

Weberin ansioksi modernin yhteiskunnan tasolla tarkasteltuna voikin katsoa juuri havainnon näiden ”sisäisten ainesten määrittämien” asennoitumisten merkityksestä suhteessa ulkoiseen maailmaan, niin sosiaaliseen kuin taloudelliseenkin. Tärkeää on myös havaita, ettei Weber pitänyt näitä sisäisten elementtien heijastusvaikutuksia taloudellisen toiminnan näkökulmasta yksinomaisina determinantteina, vaan vain yhtenä kulttuurisena osa-alueena muiden elementtien ohella. Yhteisöllisen elämän ohjaajina toimivat aina myös poliittis-hallinnolliset, oikeudelliset ja taloudelliset tekijät niissä puitteissa, missä kukin yhteiskunta toimii omien kansallisten, maantieteellisten, poliittisten ja sosiaalisten rajojensa sisällä. Weberin kiinnostus kohdistui erityisesti eri uskonnoissa ilmeneviin psykologisiin ja pragmaattisiin elementteihin ja juuri reformatorisella teologialla on hänen mukaansa ollut käänteentekevä vaikutus eurooppalaiseen ja koko läntiseen yhteiskunta- ja talouselämään näiden sisäisten ainesten määrittelijänä.

Sekä reformatorinen että katolinen moraalioppi pitävät sisällään sosiaalisia ulottuvuuksia, jotka puoltavat periaatteellisella tasolla sellaisen yhteiskunnallisen mallin toteuttamista ja säilyttämistä, jossa 'kaikkien yhteinen hyvä' on etusijalla. Julkisen vallan tehtäväksi nähdään heikkojen yksilöiden suojaaminen vahvempien väkivallalta, yksilöiden velvoittaminen pitämään huolta toisistaan sekä kaikkien ihmisten tarpeista huolehtiminen yhtäläisten oikeuksien ja velvollisuuksien toteuttamiseksi. Katoliseen tulkintaan nähden erityisesti luterilainen yhteiskuntaetiikka painottaa jossain määrin voimakkaammin julkisen vallan ja valtion roolia yhteisen hyvän toteuttamiseksi, sillä katolisen käsityksen mukaan valtiovallalla on enemmänkin edellytyksiä luova ja taustatukea antava funktio. Toisin sanoen yksilöille ja yhteisöille tulee ainoastaan taata mahdollisuudet niissä itsessään piilevän hyvän ja hyviin päämääriin suuntautuvien ominaisuuksien toteuttamiseen, josta syystä katolinen näkemys jättää yksilöille mahdollisimman suuren autonomian suhteessa valtiovaltaan ja siten korostaa voimakkaasti yksilöllisyyden merkitystä.

Weberiläisten ajattelumallien voi teologiselta kannalta tarkasteltuina katsoa pitävän paikkansa myös modernin yhteiskunnan näkökulmasta. Parsons on edustanut

lähinnä amerikkalaista yhteiskuntateoriaa, mutta weberiläiset ajattelutavat ovat saaneet vastakaikua ja päässeet leviämään myös Euroopan mantereella, erityisesti saksalaisella kielialueella. Frankfurtin koulun jäsenet olivat osallistuneet keskusteluihin, joiden kautta hahmoteltiin uudenlaista kokonaisnäkemystä yhteiskunnan toiminnasta niin sosiologiselta, filosofiselta, oikeudelliselta, taloudelliselta kuin yhteiskunnalliseltakin kannalta. Pyrkimyksenä oli yhdistää teoreettinen tietämys käytännön sosiaaliseen todellisuuteen, mikä edellytti kykyä nähdä yhteiskunnan toiminta kokonaisuudesta käsin sekä havaita ne vuorovaikutteiset suhdeverkot, jotka tämän kokonaisuuden toimintaa ohjaavat niin sisäisesti kuin ulkoapäinkin. Koulukunnan jäsenistä varsinkin Habermas sai ajatteluunsa vaikutteita juuri Weberiltä, jolta hän omaksui ensisijaisesti näkemyksen kulttuuristen ja aatteellisten tekijöiden vaikutuksesta yhteisölliseen toimintaan sen eri osa-alueilla sekä yhteiskuntien evolutiiviseen kehittymiseen. Habermas omaksui Weberiltä myös rationalisointi-ajattelun, jonka ympärille hän kehitti oman kommunikatiivista toimintaa kuvaavan teoreettisen ajattelumallinsa. Frankfurtin kouluun kuuluvat tietentekijät olivat saaneet vaikutteita paitsi kantilaisesta ajattelutavasta myös Hegelin historianäkemyksistä. Varsinkin Habermasin sosiaalista evoluutiota koskevassa teoreettisessa ajattelumallissa on nähtävissä Hegeliltä ja Weberiltä omaksuttuja ajatuskulkuja. Erityisesti näkemys, että henkisessä katsomusperustassa ja uskonnollisissa ajattelutavoissa tapahtuneet muutokset ovat olleet omalta osaltaan vaikuttamassa yhteiskunnallisiin muutoksiin ja evolutiivisiin kehityskulkuihin, oikeus mukaan luettuna.

Modernisoitumis- ja rationalisointikehityksen mukanaan tuomia kielteisiä vaikutuksia olisi Habermasin mukaan mahdollista ehkäistä korostamalla yhteisiin päämääriin sitoutumisen tuottamaa sosiaalista integraatiota ja sitä kautta ylläpitää moraaliiin ja normatiivisiin sääntöihin sitoutunutta päämääräorientaatiota rahan ja hallinnollisen vallan hegemoniaa vastaan. Elämänalueet, jotka ovat erikoistuneet perittyjen arvojen ja kulttuurisen tiedon siirtämiseen, ryhmien integroimiseen ja kasvavien sosiaalistamiseen, ovat perinteisesti rakentuneet kanssaihmiset huomioon ottavalle solidaarisuudelle. Habermas katsookin, että taloudellisen järjestelmän toimintaa on mahdollista ohjata päämäärärationaalisin tavoittein myös interventionistisen valtiokoneiston toiminnan kautta. Toisin sanoen turvata toisaalta markkinataloudellisen järjestelmän edellyttämä taloudellinen kasvu, mutta toisaalta tasoittaa kriisejä sekä turvata samanaikaisesti yritysten kansainvälinen kilpailukyky. Näiden kahdella tasolla yhtäläisesti vaikuttavien toimien avulla on mahdollisuus paitsi saada aikaan taloudellista kasvua ja siten luoda edellytykset työpaikkojen säilymiselle, myös turvata yhteiskuntarauha ja sisäisen vakaus.

Ihmisten taloudellista käyttäytymistä ei myöskään Parsonsinkin mukaan tule nähdä niinkään luonnonjärjestyksen sanelemaksi yhdensuuntaisesti järjestäytyneeksi

toiminnaksi kuin monimuotoisuutena ilmeneväksi kulttuuriseksi toiminnaksi. Erityisesti Parsonsin “voluntaristinen” ajattelutapa merkitsee arvokasta havaintoa arvioitaessa talouden funktionaalista toimintaa modernissa yhteiskunnassa ja erityisesti, kun sitä tarkastellaan nykyisin vallalla olevien taloustieteellisten katsojien valossa. Parsonsin “voluntaristinen” päättelylogiikka edustaa välittävää ratkaisua tahdonvapauden ongelmaan. Sen mukaan täydellinen yksilöllinen tahdonvapaus ei voi olla mahdollista, sillä kaikkea inhimillistä ja sosiaalista toimintaa määräävät aina kahdella tasolla vaikuttavat tekijät eli tilannetekijät ja normatiiviset tekijät. Koska tilannetekijät ja normatiiviset perusasennoitumiset vaikuttavat kaiken inhimillisen ja yhteisöllisen toiminnan taustalla yhdessä, ne ovat jatkuvassa vuorovaikutus- ja heijastussuhteessa keskenään ja saavat aikaan, että toimijalle itselleen jää aina aitoja valinnanmahdollisuuksia eri vaihtoehtojen välillä. Taloudellisen toimintafunktion näkökulmasta Parsonsin ajattelutapa nojaa pitkälti Weberin havaintoihin taloudellisen toiminnan vuorovaikutteisesta suhteesta muihin yhteiskunnalliseen ja erityisesti sosio-kulttuuriseen todellisuuteen. Myös Habermasin näkemyksiä voi pitää päämäärien ja lopputulosten suhteen pitkälti yhteneväisinä heidän edustamisensa ajattelutapojen kanssa, vaikka Habermasin argumentaatio- ja perustelulogiikka onkin jossain määrin toisensuuntaista. Habermasin mukaan markkinataloudelliseen ja kapitalistiseen järjestelmään siirtyminen on merkinnyt moraalisten kysymyksenasettelujen kääntymistä yhä enemmän yksilöllistä elämää ja käyttäytymistä koskeviksi kysymyksiksi.

Niin Parsonsin normatiivista funktionalismia kuin Habermasin sosiaalista integraatiota edustavien ajattelutapojen voi katsoa heijastelevan taloudelliseen toimintafunktioon sovellettuna samansuuntaisia näkemyksiä, joita modernin moraalitalousajattelun piirissä on tuotu esiin. Perinteiset ja etenkin liberaalia markkinataloutta edustavat tulkinnat utilitaristisista toimintateorioista ovat painottaneet yksipuolisesti joko yksilölliseen tai yhteisölliseen hyötyyn johtavaa päämääräorientaatiota. Kun näitä teorioita tarkastellaan viitekehyksessä, jossa korostuvat arvofunktionaaliset päämääräasettelut ja jota leimaa historiallisesti ja kulttuurisesti orientoitunut tarkastelutapa, tullaan hyvinkin erilaiseen utilitaristisen perinteen tulkintaan. Tämä edellyttää kuitenkin yhä enemmän sellaisten selittämismallien hyödyntämistä talous- ja yhteiskuntatieteellisessä tutkimuksessa, joiden avulla on mahdollista tarkastella taloudellista instituutiota osana yhteiskunnallista kokonaisprosessia sekä sen vuorovaikutussuhteita muiden yhteiskunnan alajärjestelmien ja rakenteellisten tasojen kanssa. Moraalitaloudellista ajattelua edustavassa argumentoinnissa on keskeisesti esillä näkemys, että modernin markkinataloudellisen toimintaprosessin rinnalla, sen ohjaajana ja säätelijänä tarvitaan välttämättä yhteiskunnan infrastruktuuria ja lainsäädäntöä sekä toisaalta näkemys, jossa korostuu taloudellisen toimintafunktion rooli ja tehtävät sosiaalisen vastuun näkökulmasta. Moraalitaloudellista tutkimusotetta soveltaen taloudellisia toimintoja ja

poliittis-hallinnollisia kytkentöjä koskevat suhteet on mahdollista nähdä toisiinsa vuorovaikutteisessa suhteessa olevina funktiona, joihin vaikuttavat myös monet muut kuin puhtaasti taloudelliset lainalaisuudet, erityisesti juuri sosio-kulttuuriset ja arvofunktionaaliset tekijät.

Vaikka taloudellista toimintaa ei sinänsä voi pitää enempää moraalisenä kuin epämoraalisenakaan, tulisi nykyisin eletävää yhteiskunnallis-taloudellista tilannetta analysoitaessa olla yhä enemmän käyttöä sillä itävaltalaisen koulukunnan edustamalla näkemyksellä, että myös markkinoiden toiminta kuuluu 'kosmoksen' piiriin. Toisin sanoen sellaiselle alueelle yhteiskunnallis-taloudellista toimintaa, jossa perustelujen tulee olla moraalisesti argumentoituja, kuten koulukunnan nimikkäin edustaja Hayek on asian ilmaissut. Siihen sisältyy olennaisena näkemys yksilön ja yhteisön välisistä vuorovaikutteisista suhteista, mikä merkitsee myös moraalisten ja arvoilosophisten tekijöiden huomioimista talouden toiminnan taustalla elimellisesti vaikuttavana normatiivisena elementtinä. Liian kapea-alaisesti ja pitkälti hyötykriteerein määritelty utiliteetin käsitteistö on historiallisesta perspektiivistä tarkasteltuna paljon enemmän moraalinen ja eettisesti perusteltu kuin miten se on klassisen markkinatalousajattelun piirissä käsitetty. Paitsi Smithin myös Humein ja muiden skotlantilaiseen koulukuntaan lukeutuvien klassista utilitarismia edustaneiden ajattelijoiden keskeiset teesit liittyivät moraalisen motivaation merkitykseen yhteiskunnallisen toiminnan taustalla. Moraali ei näiden teoreetikoiden mukaan ole määriteltävissä vain yksilöllisiin hyötynäkökohtiin perustavana motivaatiotaustana, vaan ennen kaikkea koko yhteisöllistä elämää ylläpitävänä sidosrakenteena.

Euroopassa viime vuosina koettuja taloudellisia laskukausia analysoitaessa on usealla taholla alettukin ymmärtää, että kriisien taustalta on löydettävissä ennen kaikkea syitä, jotka liittyvät epäonnistumisiin talouden eettisen toiminnan tasolla. Uusliberalistinen taloudellinen ajattelutapa ei ole jättänyt juurikaan sijaa etiikalle, mistä seikasta osasyyn kantavat nykyaikaiset taloustiedettä harjoittavat tiedeintituutiot ja laitokset sekä niiden liian kapea-alaiset tutkimukselliset painopistealueet. Smithiläinen utilitarismi on typistetty pelkäksi 'oman edun tavoitteluun' liittyväksi käsitteeksi ja Smithin itsensä edustamat moraalifilosofiset näkemykset on unohdettu ja supistettu kapea-alaiseksi käsitykseksi inhimillisestä toiminnasta. Amartya Sen pitää tätä "modernin taloustieteen keskeisenä heikkoutena." Sen liittyy tähän moraalisen näkökulman, jonka mukaan 'homely virtues' eli sellaiset hyveet kuin vaikkapa rehellisyys ja lupauksen pitäminen ovat sosiaalisen yhteistoiminnan näkökulmasta huomioitavia tekijöitä samalla, kun yksilö tekee omaa hyvinvointiaan koskevia valintoja.

Juuri sanotusta näkökulmasta 'kulttuurinen orientaatio' on merkityksellistä myös läntisissä moderneissa yhteiskunnissa. Taloudellisen toimintafunktion asemaa ja tehtäviä on hedelmällisintä pyrkiä lähestymään, ei niinkään "liiketaloudellisesta" kuin "kulttuurisesta" näkökulmasta. Edellistä lähestymistapaa edustaa formaalinen, taloudellisen hyödyn maksimointia korostava talous- ja yhteiskuntakäsitys, ja jälkimmäistä substantivistinen, sosio-kulttuurisen kokonaistodellisuuden ensisijaisuutta korostava selitysmalli. Senin mielestä monissa vanhoissa kulttuureissa kuten vaikkapa Kiinassa, Intiassa ja islamilaisissa maissa tällainen motivaatiope- rusta on enemmän 'sisäänrakennettu' kuin länsimaissa. Euroopan sisällä 'kulttuu- rista orientaatiota' refleктоiva asennoitumistapa eli niin ihmisoikeuksiin kuin us- konnollisiin ja sosiaalis-eettisiin kysymyksiin liittyvät näkökohdat ovat pysyneet kuitenkin paljolti taka-alalla, sillä Euroopan unionin luonne on sen perustamisesta alkaen ollut ennen kaikkea talouspoliittinen.

Viimeaikaisessa yhteiskunnallisessa keskustelussa on tuotu esiin useita sellaisia haasteita, joiden ratkaisemisella on suorainen vaikutus niin maailmantalouteen kuin taloudellisen hyvinvoinnin turvaamiseen Euroopan sisällä. Viime vuosien finanssikriisit ovat tuoneet esiin John Quigginin "moraalikaloksi" nimittämän ilmiön: "mikäli ihmisillä on vakuutus riskien varalta, he myös todennäköisesti ottavat enemmän riskejä." Sanottu merkitsee, että mikäli kaikki taloudelliset toi- mijat voivat tehdä omaa etuaan hyödyttäviä voittoja ilman henkilökohtaista riskiä, siirtyvät riskit ja tappiot aina jonkin muun kannettaviksi. 1990- ja 2000-luvun finanssikriisejä sekä niitä seuranneita talouden alamäkiä Quiggin pitääkin pitkälti seurauksena kehityksestä, jota hän nimittää "finanssisektorin pelureiden pöyhke- äksi keinotteluvimmaksi". 2008 finanssikriisin myötä pankkijärjestelmien kaatumis- nen on antanut sekä amerikkalaisille että eurooppalaisille pankkiireille vallan "saa- listaa ja riistää yhä suuremman osuuden kutistuvasta kansantulosta omien pankkien- sa pohjattomiin syövereihin". Kapitalististen talousjärjestelmien sijaan modernia maailmantaloutta on noussut hallitsemaan uusi yhteiskuntajärjestelmä eli 'pankokra- tia', toisin sanoen 'ylimielisten konkurssipankkien valta'. Tämän 'pankokratiakehi- tyksen' myötä pankki- ja rahoitussektori on onnistunut kaappaamaan suuren osan yhteiskunnallista valtaa omiin käsiinsä ja kääntämään rahapolitiikan kokonaan omi- en teleologisten tavoitteidensa suuntaiseksi. Hollantilaisen taloustieteilijän Eduard Kimmanin katsomuksen mukaan tämän teollistuneissa länsimaissa meneillään olevan taloudellisen kriisin voikin katsoa olevan pitkälti ilmausta juuri moraa- lilla tasolla vallitsevasta kriisistä. Sellainen kriisikehitys pääsee tapahtumaan olosuhteissa, joissa perinteiset moraalikäsitteet eivät enää päde eivätkä kykene toimimaan yleisellä tasolla toimintaa ohjaavana koodistona. Useat vaihtoehtoiset normi- ja arvovalikoimat ovat tulleet sijaan, ja vastaavasti perinteiset normit ja arvot ovat alkaneet menettää voimaansa.

Niin yhteiskunnallisen toiminnan kuin taloudellisen päätöksenteonkin tasolla kehityksen suuntaa tulisi kääntää kohti ”realistisempaa, nöyrympää ja ennen kaikkea yhteiskunnan kannalta hyödyllisempää talousajattelua”, kuten John Quiggin on todennut. Tämän tavoitteen saavuttamiseksi eurooppalaisen perusarvopohjan puolustaminen sekä ihmisoikeusajattelun ylläpitäminen ovat välttämättömiä, paitsi Euroopan oman tulevaisuuden näkökulmasta, ottaen erityisesti huomioon Euroopan ulkopuolelta tulevat yhä voimistuvat kulttuuriset ja uskonnolliset vaikutteet. Yhdentymiskehityksen myötä sosio-kulttuuriin ja normatiivisiin ajattelutapoihin nojaavat toimintamallit ovat alkaneetkin saada yhä enemmän painoarvoa varsinkin yleiseurooppalaisen ihmisoikeusmoraalin ja yhtenäisen arvopohjan muodostajana. Lissabonin uudissopimuksen linjausten johdanto-osassa mainitaan sekä yleismaailmalliset ihmisoikeudet että Euroopan kulttuurisesta, uskonnollisesta ja humanistisesta perinteestä nousevat ihmisten elämistodellisuutta määrittelevät arvot. Niiden mukaan niin kansallisten kuin kansainvälistenkin toimintamallien tulee rakentua keskeisesti samoille moraalisille ja eettisille periaatteille, joille niin antiikin ajattelijat kuin valistusfilosofit sekä heidän jälkeensä kristillis-humanistisesti suuntautuneet yhteiskunta- ja moraalifilosofit olivat yhteiskuntanäkemyksensä rakentaneet. Käsitys paitsi ihmisen individuaalisesta arvosta, myös kaikkien ihmisten samanarvoisuudesta sekä oikeudesta tasavertaisiin mahdollisuuksiin on niitä keskeisiä näkemyksiä, jotka jo Smith oli yhteiskunnallisissa pohdinnoissaan tuonut esiin. Smithin utilitaristinen yhteiskuntafilosofia rakentui kristillistä etiikkaa edustavien perusperiaatteiden varaan eli lähimmäisen vastavuoroisen huomioimisen ja kaikkien yhteistä hyvää korostavan eettisen yhteiskuntanäkemyksen. Kuten Mikko Reijonen on todennut, myös yhdentyvässä ja yhä uusia kulttuurisia vaikutteita vastaanottavassa Euroopassa kaivattaisiinkin uudelleen näihin muuttumattomiin perusteluprinsippeihin nojaavaa yhteistä oikeusperintöä (*ius commune*), ja sen rinnalla Euroopan kirkkojen aktiivisesti esillä pitämää kristinuskon edustamaa hengellistä perintöä. Myös globaali etiikka rakentuu sille aristoteliselle ja kristillis-humanistiselle näkemykselle, joka lähtee kaikkien ihmisten keskinäisestä tasa-arvoisuudesta rodusta, kielestä, kulttuurista ja uskontokunnasta riippumatta. Siihen sisältyy velvoitus kunnioittaa tätä yleismaailmallista ihmisyyttä sitoutumalla kohtelemaan jokaista toista maailmankansalaista tasaveroisena ja yhtä arvokkaana kumppanina.

2000-luvun pitkäntähtäyksen suuntaviivoja asetettaessa eurooppalaisen identiteetin säilyttäminen ja vaaliminen on tärkeää paitsi Euroopan eri jäsenvaltioiden välisessä kanssakäymisessä keskinäisen rauhan ja yhteiskunnallisen vakauden turvaamisen näkökulmasta, myös suhteessa maapallon muihin kansakuntiin ja valtioihin. Euroopan unioni määrittelee ja toteuttaa yhteistä politiikkaa ja toimintaa sekä pyrkii saamaan aikaan pitkälle menevää yhteistyötä kaikilla kansainvälisten suhteiden aloilla tavoitteenaan ”turvata omat arvonsa, perusetunsa, turvallisuuten-



sa, riippumattomuutensa ja koskemattomuutensa”. Sen lisäksi unionin perusarvopohjaan sisältyy pyrkimys lujittaa ja tukea demokraattisen päätöksenteon ja oikeusvaltion periaatteita sekä kunnioittaa ihmisoikeuksia ja kansainvälisen oikeuden määräyksiä. Näiden teleologisten tavoitteiden näkökulmasta Euroopan yhteisten arvojen merkitys ja erityisesti kristillisen arvopohjan funktiot yhteiskunnallisten vuorovaikutussuhteiden jäsentäjänä ovat tärkeässä roolissa niin poliittis-yhteiskunnallisessa päätöksenteossa kuin taloudellista toimintaa koskevassa päämääräorientaatiossakin. Siihen keskusteluun, millaisilla visioilla ja millaisilla arvoilla EU:ta kehitetään, on tärkeää myös eurooppalaisten kirkkojen ja kristillistä arvopohjaa edustavien uskonnollisten yhdyskuntien voida osallistua.

2020-luvun taloustieteen kehitysnäkymät voi hyvin eurooppalaisesta näkökulmasta tarkasteltuna tiivistää John Quigginin ilmaisemiin tavoitteisiin: tulisi pyrkiä ennemmin realismiin kuin teoreettiseen tarkkuuteen, ennemmin oikeudenmukaisuuteen kuin tehokkuuteen sekä ennemmin nöyryyteen kuin ylimielisyyteen. Maailmanlaajuiset talouskriisit ovat opettaneet, että pelkästään konsekventialistista etiikkaa edustavien moraaliteorioiden kyky vastata näihin haasteisiin on katsottava riittämättömäksi, sillä utilitaristista perinnettä noudattavassa päätöksenteossa oikeuksien käsite ymmärretään instrumentalistisesti eli vain välineinä muiden hyvien asioiden, erityisesti hyötyjen saavuttamiseen. Eettisesti orientoitunut ajattelu, sellaiset käsitteet kuin oikea ja väärä sekä niiden seurauksena eettiseen käyttäytymiseen ohjaavat normatiiviset säännöt ovat niitä argumentteja, joiden avulla kehitystä olisi mahdollista pyrkiä ohjaamaan oikeaan suuntaan. Filosofisesti perusteltujen kysymyksenasettelujen nostaminen esiin on tärkeää, sillä niin arvopeusteiset kuin oikeudelliset normitkin on sidottu samaan, jo luonnonoikeuden edustamaan ihmisyyhteisön ja koko ihmiskunnan säilymistä koskevaan tarkoitukseen ja tavoitteeseen. Valtioyhteisön ja siinä elävien ihmisten etua ajavat tavoitteet ovat välttämättömällä sidoksella riippuvaisia koko ihmiskunnan säilymisestä ja edusta - partikulaarinen valtion etu on näin ollen johdettavissa demonstraation kautta luonnonoikeuteen sisältyvistä yleisistä periaatteista. Näitä periaatteita ei ole mahdollista johtaa suoraan, vaan ainoastaan 'yleistä etua' ja 'kaikkien yhteistä hyvää' koskevia pmisssejä ja argumentaatiota hyödyntäen. Tämä perimmäinen tavoite puolestaan ei ole johdettu, vaan edustaa viimekätistä tarkoitusta eli 'telosta', joka on mahdollista vain joko hyväksyä tai hylätä. Luonnonoikeudellisessa systematiikassa tämä hyväksyminen nojaa ikuisiin ja muuttumattomiin perusteluprinsippeihin, jotka edustavat kaikille ihmisille yhteisiä ja siten yleisiä, sekä kaikkina aikoina voimassa olevia moraaliperusteita.

## Lähteet

- Aarnio, Aulis (1977). *On Legal Reasoning*. TYJ sarja B, osa 144. Turku.
- Aarnio, Aulis (1978). *Mitä lainoppi on?* Helsinki: Tammi.
- Aarnio, Aulis (1989a). *Laintulkinnan teoria*. Juva: WSOY.
- Aarnio, Aulis (1989b). *Ottakaamme oikeussäännöt vakavasti*. Oikeus 2/1989.
- Aarnio, Aulis (2006). *Tulkinnan taito. Ajatuksia oikeudesta, oikeustieteestä ja yhteiskunnasta*. Helsinki: WSOY.
- Aarnio, Aulis (1990). *Oikeuskielen tulkinta ja ymmärtäminen. Näkökulma Ludvig Wittgensteinin myöhäisfilosofiaan*. - Oikeus, kieli ja kritiikki. Toim. Ari Hirvonen ja Kaarlo Tuori. Helsinki: HYJOL julk. D:9, s:t 99-127.
- Aarnio, Aulis (1983). *The Significance of the Theoretical Element in Legal Research. - On the Utility of Legal Theory*. Eds. Aulis Aarnio and Mark Van Hoecke. Proceedings of the Benelux-Scandinavian Symposium, Antwerp, Tampere: A-tieto Oy.
- Aarnio, Aulis & Uusitupa, Simo (2002). *Oikeusvaltio*. Toim. Aulis Aarnio ja Simo Uusitupa. Kauppakaari. Helsinki: Lakimiesliiton Kustannus..
- Airaksinen, Timo (1987). *Moraalifilosofia*. 1. painos WSOY Juva. 3. täydennetty painos (1993) Helsinki: WSOY .
- Alanen, Aatos (1965). *Yleinen oikeustiede ja kansainvälinen yksityisoikeus*. 2. uusittu painos teoksesta ”Yleinen oikeustiede”. B-sarja n:o 26. Porvoo-Helsinki: SLMY julk.
- Alanen, Pentti (1989). *Luonnontiede, lääketiede, tieteenteoria*. Helsinki: Gaudeamus.
- Albrow, Martin (1990). *Max Weber's Construction of Social Theory*. General Editor: Anthony Giddens. London: Macmillan Education Ltd.
- Aldenhoff, Rita (1988). *Max Weber and the Evangelical-Social Congress*. Teoksessa ‘Max Weber and his Contemporaries’. Eds. by Mommsen, Wolfgang J. & Osterhammel, Jürgen. London: The German Historical Institute, s:t 193-203.
- Allardt, Erik & Littunen, Yrjö (1984). *Sosiologia*. 5. painos. Juva: WSOY.
- Aristoteles (1989). *Nikomakhoksen etiikka*. Teokset 7. Suomennos ja selitykset Simo Knuutila. Helsinki: Gaudeamus.

Aristoteles (2005). *Nikomakhoksen etiikka. Alkuperäisteos: Ethica Nicomachea*. Suomentanut ja selityksin laatinut Simo Knuuttila. 2. tarkistettu painos. Teokset 7. Helsinki: Gaudeamus.

Aristoteles (1991). *Politiikka. Aristoteleen teokset VIII*. Suomentanut A. M. Anttila, selitykset laatinut Juha Sihvola. Helsinki: Gaudeamus.

Backman, Eero (1992). *Oikeustiede yhteiskuntatieteenä*. Tutkimuksia oikeustieteen luonteesta erityisesti rikosoikeuden kannalta. Helsinki: LMLK.

Bentham, Jeremy (1907). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. First printed 1780. Reprint of 1823 edition Oxford: Clarendon Press.

Bentham, Jeremy (1989). *First Principles Preparatory to Constitutional Code. The Collected Works of Jeremy Bentham*. Edited by Philip Schofield. Oxford: Clarendon Press.

Berger, Peter & Kellner, Hansfried (1986). *Sociologi i ny tolkning*. Originalbokens titel: 'Sociology Reinterpreted'. Översättning Mia Berner. Kristiansand. Tema nova. Raben & Sjögren.

Berger, Peter & Luckmann, Thomas (1994). *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen: tiedonsosiologinen tutkielma*. Alkuperäisteos 'The Social Construction of Reality', 1966. Suomentanut Vesa Raiskila. Jälkisanat Tapio Aittola ja Vesa Raiskila. Helsinki: Gaudeamus.

Björne, Lars (1986). *Oikeusjärjestelmän kehityksestä*. 2. uusittu painos. Helsinki: LMLK.

Black, Max (1961). *The Sociological Theory of Talcott Parsons*. Teoksessa 'The Social Theories of Talcott Parsons'. Ed. by Max Black. Prentice-Hall Inc. Englewood Cliffs. New York, s:t 64-100.

Blom, Raimo (1987). *Weber, luokat ja toimintateoria*. Teoksessa 'Aiheita Weberistä. Max Weber modernista rationaalisuudesta, uskonnosta, oikeudesta ja yhteiskuntaluokista'. Toim. Tapani Hietaniemi. Tutkijaliitto. Jyväskylä: Gummerus Oy, s:t 127-146.

Booth, William (2004). *Moraalitalouden ideasta*. Teoksessa 'Moraalitalous', suom. Jarkko Nousiainen, toim. Ilkka Kauppinen. Tampere: Vastapaino, s:t 53-91.

Boulding, Kenneth (1953). *The Organizational Revolution. A Study in the Ethics of Economic Organization*. Commentary by Reinhold Niebuhr. New York: Harper & Brothers Publishers.

Bourdieu, Pierre (1986). *The Forms of Capital*. Teoksessa 'Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education'. Ed. by Richardson, John.G. New York: Greenwood Press, s:t 241-258.

Bramstång, Gunnar (1984). *Den nya sociallagstiftningen - normgivningsteknik, begreppsbildning och tolkning*. Svensk Juristtidning. 1734 års lag 250 år. SJT Redaktör Stig Strömholm och Hans Danelius. Stockholm.

Brotherus, K.R. (1923). *Valtio ja kirkko. Katsaus Suomen uskontolainsäädännön kehitykseen*. Porvoo: WSOY.

Buchanan, James M. (1975). *The Political Economy of Franchise in the Welfare State*. Teoksessa 'Capitalism and Freedom. Problem and Prospects. Proceedings of a conference in honor of Milton Friedman'. Ed. by Richard T. Selden. Charlottesville: University Press of Virginia, s:t 52-78.

Camie Charles (1991). *Talcott Parsons, The Early Essays*. Edited and with Introduction by Charles Camie. Chicago: The University of Chicago Press.

Cardozo, Benjamin 1967 (1921). *The Nature of the Judicial Process*. The Storrs Lectures delivered at Yale University. 26. printing. Connecticut: Yale University Press. New Haven.

Cascoigne, Bamber (1978). *Kristikunnan historia*. Alkuperäisteos 'The Christians'. Suomentaja Anja Haglund. Espoo: Weilin + Göös.

Chadwick, Henry 1976 (1967). *The Early Church*. The Pelican History of the Church 1. London: Penguin Books.

Christensen, Torben & Göransson, Sven (1974). *Kirkkohistoria 1. Evankeliumista paavin jumalanvaltioon*. Alkuperäisteos 'Kyrkohistoria 1. Fra evangelium til den pavelige gudstat af Torben Christensen'. Kääntäjä Leena Piispa. Tapiola: Gaudeamus.

Christensen, Torben & Göransson, Sven (1974). *Kirkkohistoria 2. Paavin jumalanvaltiosta uskonnonvapauteen*. Alkuperäisteos 'Kyrkohistoria 2. Från påvens gudsstat till religionfriheten av Sven Göransson'. Kääntäjä Taisto Nieminen. Tapiola: Gaudeamus.

Crowley, Brian Lee (1987). *The Self, the Individual, and the Community Liberalism in the Political Thought of F.A. Hayek and Sidney and Beatrice Webb*. Oxford: Clarendon Press.

Dahrendorf, Ralf (1967). *Homo Sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der Sozialen Rolle*. Auflage 4. Köln: Westdeutscher Verlag.

Dahrendorf, Ralf (1969). *Homo Sociologicus*. Suom. Anne-Eeva Tiililä. Tampere: Kirjayhtymä.

David, Rene & Brierly, John. E.C. (1985). *Major Legal Systems in the World Today. An Introduction to the Comparative Study of Law*. Ed. by Rene' David and John E.C.Brierly. First Edition by Rene' David published in France 1964. First English edition published 1966. London: Stevens & Sons Ltd.

David, Rene & Jauffret-Spinosi, Camille (1986). *Nykyajan suuret oikeusjärjestelmät*. Jälkimmäinen nide. 8. ranskankielisen painoksen (1982) toim. Camille Jauffret-Spinosi. Kiinaa koskevan liitteen kirjoittaneet Alice Erh-Soon Tay ja Eugene Kamenka. Helsinki: SLLK Oy.

Devereux, Jr. Edward C. (1961). *Parsons' Sociological Theory' - The Social Theories of Talcott Parsons. A Critical Examination*. Ed. by Max Black. New York: Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs.

*Dictionary of the History of ideas. Volume III* (1973). Studies of Selected Pivotal Ideas. Law, Concept of Protest Movements. Editor in chief, Philip P. Wiener. New York: Charles Scribner's Sons.

Dorfman, Joseph (1968). *Background of Veblen's Thought*. Teoksessa '*Thorstein Veblen: The Carleton College Veblen Seminar Essays*'. Edited by Carlton C. Qualey. New York: Columbia University Press, s:t 106-131.

Durkheim, Emile (1977). *Sosiologian metodisäännöt*. Alkuteos: 'Las règles de la méthode sociologique' 1895. Ranskankielisestä alkuteoksesta suomentanut Seppo Randell. 19. Painos. Helsinki: Tammi.

Durkheim, Emile (1982). *Sosiologian metodisäännöt*. Suomentanut Seppo Randell. Helsinki: Tammi.

Durkheim, Emile (1990). *Sosiaalisesta työnjaosta*. Suomentanut Seppo Randell. Helsinki: Gaudeamus.

Düring, Ingemar (1966). *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.

Ecklin, Mikko (1971). *Oikeusnormien asettaminen yhteiskunnassa*. VTY julk. - Poliitiikan tutkimuksia n:o 11/1971. Helsinki.

Eiserman, Gotfried (1987). *Vilfredo Pareto. Ein Klassiker der Soziologie*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Elonheimo, Kalle (2006). *Das universale Recht bei Johannes Calvin. Mit besonderer Berücksichtigung seines Naturrechtsverständnisses*. Yliopistollinen väitöskirja. Turku: Åbo Akademis Förlag.

Etzioni, Amitai (1991). *Contemporary Liberals, Communitarians, and Individual Choices*. Teoksessa 'Socio-Economics: Toward a New Synthesis'. Eds. Amitai Etzioni and Paul R. Lawrence. New York: M.E. Sharpe, Inc., s:t 59-75.

Etzioni, Amitai (1991). *Socio-Economics: A Budding Challenge*. Teoksessa 'Socio-Economics. Toward a New Synthesis'. Eds. Amitai Etzioni and Paul R. Lawrence. New York: M.E. Sharpe, Inc., s:t 3-9.

Etzioni, Amitai (1991). *Socio-Economics: The Next Steps*. Teoksessa 'Socio-Economics: Toward a New Synthesis'. Eds. Amitai Etzioni and Paul R. Lawrence. New York: M.E. Sharpe, Inc, s:t 347-352.

Ewald, Francois (2003). *Normi yhteisen mittapuun käytäntönä*. Helsinki: SLYJ B-sarja N:o 8.

Feyerabend, Paul (1976). *Kuinka olla hyvä empiristi*. Teoksessa 'Yhteiskuntatieteen filosofiset perusteet. Osa II'. Toim. Raimo Tuomela & Ilkka Patoluoto. Helsinki: Gaudeamus.

Finnis, John Mitchell (1980). *Natural Law and Natural Rights*. Clarendon Law Series. Oxford: Clarendon Press.

Forsberg, Juhani (1997). *Euroopan protestanttisten kirkkojen yhteyspyrkimykset*. Artikkeliteoksessa 'Kirkkojen Eurooppa. Puheenvuoroja uskosta, arvoista ja muutoksesta'. Toim. Juha Auvinen. Helsinki: Kirjaneliö, s:t 92-108.

Friedman, Milton (1981). *Price Theory*. Third Printing. New York: Aldine Publishing Company.

Friedman, Milton and Selden, Richard T (1975). *Capitalism and Freedom. Problems and Prospects. Proceedings of a conference in honor of Milton Friedman*. Ed. by Richard T. Selden. Charlottesville: University Press of Virginia.

Frisby, David (1988). *The Ambiguity of Modernity: Georg Simmel and Max Weber*. Teoksessa 'Max Weber and his Contemporaries'. Ed. by Wolfgang J. Mommsen and Jürgen Osterhammel. London: The German Historical Institute.

Gerth, H.H. & Mills, C. Wright (1993). *From Max Weber: Essays in Sociology*. Translated, Edited and with an Introduction by H.H. Gerth and C. Wright Mills. With a New Preface by Bryan S. Turner. First published in England 1948. Reprinted by Routledge. London: Routledge Sociology Classics.

Giddens, Anthony (1984). *Yhteiskuntateorian keskeisiä ongelmia. Toiminnan, rakenteen ja ristiriidan käsitteet yhteiskunta-analyysissä*. Engl. alkuteos 'Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction in Social Analysis by Anthony Giddens 1979'. Suom. Pasi Andersson ja Ilkka Heiskanen. Keuruu.

Giddens, Anthony (1994). *Sociologi. Volym 2*. Originalets titel: 'Sociology'. Polity Press, Cambridge, England. Översättning Björn Nilsson. Lund, Sverige: Studentlitteratur.

Giddens, Anthony (1988). *Weber and Durkheim: Coincidence and Divergence*. Teoksessa 'Max Weber and his Contemporaries' edited by Wolfgang J. Mommsen and Jürgen Osterhammel. London: The German Historical Institute. Second Impression, s:t 182-191.

Gordon, Robert J. (1990). "What Is New-Keynesian Economics?" *Journal of Economic Literature* 28, no. 3, s:t 1115–1171.

Graf, Friedrich Wilhelm (1988). *Friendship between Experts: Notes on Weber and Troeltsch*. Teoksessa 'Max Weber and his Contemporaries'. Ed. by Wolfgang J. Mommsen and Jürgen Osterhammel. London: The German Historical Institute.

Granovetter, Mark (1991). *The Social Construction of Economic Institutions*. Teoksessa 'Socio-Economics: Toward a New Synthesis'. Eds. Amitai Etzioni and Paul R. Lawrence. New York: M.E. Sharpe, Inc., s:t 75-85.

Gronow, Jukka (1987). *Länsimainen rationaalistumisprosessi ja modernin länsimaisen kulttuurin irrationaalisuus*. Teoksessa 'Aiheita Weberistä. Max Weber: modernista rationaalisuudesta, uskonnosta, oikeudesta ja yhteiskuntaluokista'. Toim. Tapani Hietaniemi. Tutkijaliitto. Jyväskylä: Gummerus Oy, s:t 9-33.

Haaparanta, Leila (2002). *Wienin piirin filosofiakäsitys ja "puhtaan ajattelun kaavakieli"*. Teoksessa 'Wienin piiri', toim. Ilkka Niiniluoto ja Heikki J. Koskinen. Helsinki: Gaudeamus, s:t 129-141.

Habermas, Jürgen (1976). *Tieto ja intressi*. - Yhteiskuntatieteiden filosofiset perusteet. Osa I. Toim. Raimo Tuomela & Ilkka Patoluoto. Helsinki: Gaudeamus.

Habermas, Jürgen (1979). *Communication and the Evolution of Society. German Texts: "Sprachpragmatik und Philosophie" and "Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus"*. Introduction and English translation by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.

Habermas, Jürgen (1981). *Knowledge and Human Interests*. First published under the title "Erkenntnis und Interesse" in 1968 Suhrkamp Verlag. English translation 1972 Heinemann Educational Books by Jeremy J. Shapiro. Reprinted London: Heinemann Educational Books.

Habermas, Jürgen (1983). *Philosophical-Political-Profiles*. Translated by Frederik G. Lawrence. These essays originally appeared in German as parts of Habermas's books "Philosophisch-politische Profile", Suhrkamp Verlag 1972 and "Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze", Suhrkamp Verlag 1973. London: Heinemann Educational Books.

Habermas, Jürgen (1984). *Den rationella övertygelsen. En antologi om legitimitet, kris och politik*. Texterna är hämtade ur följande originalverk: "Teknik und Wissenschaft als Ideologie", "Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus" och "Kleine politische Schriften I-IV". Översättare Richard Matz. Introduction av Margareta Bertilsson och Ron Eyerma. Stockholm: Förlaget Akademilitteratur.

Habermas, Jürgen (1987). *Järki ja kommunikaatio. Tekstejä 1981-1985*. Alkuperäiset tekstit 1983-1985, Suhrkamp Verlag. Valinnut ja suom. Jussi Kotkavirta. Helsinki: Philosophica-sarja.

Habermas, Jürgen (1988). *Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort*. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft I. Erste Auflage 1968. 9. Frankfurt am Main: Auflage Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1989). *The Theory of Communicative Action. Volume two. Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Originally published as 'Theorie des Kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft' 1981. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.

Habermas, Jürgen (1990). *Die Moderne - ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze 1977-1990. Auswahl und Vorwort für diese Ausgabe von Jürgen Habermas*. 1. Auflage 1981. 5. Auflage Leipzig: Reclam-Verlag.

Halevy, Elie (1972). *The Growth of Philosophic Radicalism. Formation du radicalisme philosophique*. First published in 1928. Translated by Mary Morris. With a new Preface by John Plamenatz. London: Faber and Faber.

Hamowy, Ronald (2011). *The Constitution of Liberty. The Definitive Edition. The Collected Works of F A. Hayek*. Edited by Ronald Hamowy. Chicago: University of Chicago Press.

*Handbook of Contemporary Developments in World Sociology* (1975). Contributions in Sociology, Number 17. Ed. by Raj P. Mohan & Don Martindale Connecticut: Greenwood Press.

Hart, H.L.A 1993 (1961). *The Concept of Law*. Edited by Tony Honore' and Joseph Raz. Clarendon Law Series. Oxford: Oxford University Press.

Hattenhauer, Hans (1992). *Europäische Rechtsgeschichte*. Heidelberg: Müller Jur. Verl.

Hattenhauer, Hans (1994). *Bibeln und Recht. Rechtshistorisches Kolloquium 9-13. Juni 1992 an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel*. Hrsg. Jörn Eckert und Hans Hattenhauer. Rechtshistorische Reihe 121. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH.



Hayek, Friedrich von (1982). *Law, Legislation, and Liberty*. A new statement of the liberal principles of justice and political economy. London: Routledge and Kegan Paul.

Hayek, F.A. (1988) ja (1990). *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*. - Collected Works of Friedrich August Hayek. Volume I. Edited by W.W. Bartley, III. 1<sup>st</sup> published in 1988, then in 1990. London: Routledge.

Hayek, F.A. (1992). *The Fortunes of Liberalism. Essays on Austrian Economics and the Ideal Freedom*. Collected Works of F.A. Hayek. Volume IV. Edited by Peter G. Klein. Chicago: The University of Chicago Press.

Hayek, Friedrich von (1995). *Tie orjuuteen*. Englanninkielinen alkuteos 'The Road to Serfdom', 1944. Suomentanut ja jälkisanat laatinut Jyrki Iivonen. Helsinki: Gaudeamus.

Hayek, F.A. (2011). *The Constitution of Liberty. The Definitive Edition*. The Collected Works of F.A. Hayek. Ed. by Ronald Hamowy. Chicago: The University of Chicago Press.

Hegel, G.W.F. (1994). *Oikeusfilosofian pääpiirteet eli luonnonoikeuden ja valtiotieteen perusteet*. Johdannon laatineet Juha Manninen ja Markus Wahlberg. Suom. ja selityksin varustanut Markus Wahlberg. Oulu: Kustannus Pohjoinen.

Heiskala, Risto (1994). *Talcott Parsons ja rakennefunktionalismi*. - Sosiologisen teorian nykysuuntauksia. Toim. Risto Heiskala. Tampere: Gaudeamus.

Hemmer, Ragnar (1968). *Suomen oikeushistorian oppikirja I*. Oikeuslähteiden, rikosoikeuden, prosessioikeuden ja ulosottoimen historia pääpiirteittäin. 3. muuttamaton painos. Porvoo: SLMY julk. B-sarja n:o 46.

Heuru, Kauko (1989). *Länsimainen oikeusajattelu*. Tampere: TYKTL julk. n:o 2/1989.

Hietaniemi, Tapani (1998). *Max Weber ja Euroopan erityistie. Vertailevia sivilisaatiohistoriallisia tutkielmia*. Tutkijaliitto Helsinki.

Hietaniemi, Tapani (1987). *Aiheita Weberistä. Max Weber modernista rationaalisuudesta, uskonnosta, oikeudesta ja yhteiskuntaluokista*. Toim. Tapani Hietaniemi. Tutkijaliitto. Jyväskylä: Gummerus Oy.

Hietaniemi, Tapani (1989). *Max Weberin uskonnonsosiologisten kirjoitusten syntyt historia*. Teoksessa 'Weber, Max Maailmanuskonnot ja moderni länsimäinen rationaalisuus: Kirjoituksia uskonnonsosiologiasta'. Saksankielinen alkuperäistexto: 'Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 1920–1921'. Suomentanut ja toimittanut Tapani Hietaniemi. Sivilisaatiohistoria-sarja. Tampere: Vastapaino, s:t 9-37.

Hietaniemi, Tapani (1987). *Uskonto maailmanhistoriallisen rationalisoitumisprosessin kättilönä. Weberin uskonnonhistorian ajankohtaisuudesta*. Teoksessa 'Aiheita Weberistä. Max Weber modernista rationaalisuudesta, uskonnosta, oikeudesta ja yhteiskuntaluokista'. Toim. Tapani Hietaniemi. Tutkijaliitto. Jyväskylä: Gummerus Oy, s:t 37-61.

Hirvonen, Ari (2011). *Mitkä metodit? Opas oikeustieteen metodologiaan*. Yleisen oikeustieteen julkaisuja 17. Helsinki.

*Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 6: Mo-O* (1984). Herausgeben von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Völlig neubearbeitete Ausgabe des 'Wörterbuchs der Philosophische Begriffe' von Rudolf Eisler. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co AG Verlag.

*Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 8: R-Sc* (1992). Herausgeben von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Völlig neubearbeitete Ausgabe des 'Wörterbuchs der Philosophische Begriffe' von Rudolf Eisler. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co AG Verlag.

Honkasalo, Brynolf (1965). *Suomen rikosoikeus, yleiset opit. Ensimmäinen osa*. Toinen painos. Helsinki: SLY julk. B-sarja N:o 28.

Holton, Robert J. & Turner, Bryan S (1986). *Talcott Parsons on economy and society*. Edited by Robert Holton and Bryan Turner. London: Routledge and Kegan Paul.

Hume, David (1969). *A Treatise of Human Nature*. Edited by Ernest C. Mossner. Penguin Books. First published 1739 & 1740. Introduction and Notes London: Penguin Books.

Hume, David (1990). *Dialogues Concerning Natural Religion*. Edited and with Introduction and Notes by Martin Bell. Penguin Books. First published 1779. London: Penguin Classics London.

Hume, David (2006). *Esseitä*. Toimittaneet Jani Hakkarainen, Juha Koivisto & Lauri Mehtonen. Tampere: Vastapaino.

Inger, Göran (1988). *Svensk rättshistoria*. Stockholm: Liber.

Ilmonen, Kaj (1994). *Anthony Giddensin rakenteistumisteoria ja sen kritiikki*. Teoksessa 'Talcott Parsons ja rakennefunkcionalismi. - Sosiologisen teorian nykysuuntauksia'. Toim. Risto Heiskala, Tampere: Gaudeamus, s:t 316-345.

Jaakkola, Risto (1988b). *Durkheim ja oikeuden evoluutio*. Teoksessa 'Teorioita oikeuden kehityksestä. Esittelyjä ja erittelyjä'. Toim. Kaarlo Tuori. Helsinki: HY-JOL julk. sarja D n:o 1, s:t 41-56.

Jackson, Walter A. (1990). *Gunnar Myrdal and America's Conscience: Social Engineering and Racial Liberalism, 1938 - 1987*. University of North Carolina Press.

Juntunen, Matti & Mehtonen, Lauri 1982 (1977). *Ihmistieteiden filosofiset perusteet*. 2. tarkistettu painos. Jyväskylä: Gummerus.

Juva, Mikko (1997). *Euroopan yhteys ja Euroopan sielu*. Artikkeliteoksessa 'Kirkkojen Eurooppa. Puheenvuoroja uskosta, arvoista ja muutoksesta'. Toim. Juha Auvinen. Helsinki: Kirjaneliö, s:t 210-235.

Juva, Mikko (1997). *Euroopan tarina*. Artikkeliteoksessa 'Kirkkojen Eurooppa. Puheenvuoroja uskosta, arvoista ja muutoksesta'. Toim. Juha Auvinen. Helsinki: Kirjaneliö, s:t 13-33.

Jyränki, Antero & Perttunen, Juhani & Vilkkonen, Eero 1989 (1972). *Valta, valtio ja kansalainen. Johdatus julkisoikeuteen*. 8. tarkistettu painos. Helsinki.

Jyränki, Antero (2002). *Oikeus valtio ja demokratia*. Teoksessa 'Oikeusvaltio'. Toim. Aulis Aarnio ja Timo Uusitupa. Kauppakaari. Helsinki: Lakimiesliiton Kustannus, s:t 13-25.

Jääskinen, Niilo (2008). *Eurooppalaistuvan oikeuden oikeusteoreettisia ongelmia*. Yliopistollinen väitöskirja. Helsinki: Yliopistopaino.

Kangas, Risto (1987). *Jürgen Habermasin kommunikatiivisen toiminnan teoria*. Helsinki: TLJS n:o 45.

Kanbur, Ravi (1988). *Uncertainty, Inequality and Opportunity*. Teoksessa 'Amartya Sen. The standard of living: The Tanner lectures: Amartya Sen, with contributions by John Muellbauer, Ravi Kanbur, Keith Hart and Bernard Williams', edited by Geoffrey Hawthorn. London: Cambridge University Press 1<sup>st</sup> edition 1988, s:t 59-69.

Kaser, Max (1968): *Roomalainen yksityisoikeus*. Suomeksi toimittanut Hannu Tapani Klami. Porvoo: WSOY.

Kastari, Paavo (1969). *Valtiojärjestyksemme oikeudelliset perusteet*. Porvoo: WSOY.

Kelsen, Hans (1960). *Reine Rechtslehre. Mit einem Anhang: "Das Problem der Gerechtigkeit"*. Zweite vollständig neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Wien: Verlag Franz Deuticke.

Kelsen, Hans (1967). *Pure Theory of Law: Reine Rechtslehre, by Hans Kelsen*. Translation from the Second German Edition by Max Knight. Berkeley: University of California Press.

Kenny, A. (1978). *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship Between the Eudemian and Nichomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.

Keynes, John Maynard (1935). *The General Theory of Employment, Interest and Money*. New York: Harcourt, Brace and Company.

Keynes, John Maynard (1951). *Työllisyys, korko ja raha*. Suomentanut Ahti Karjalainen ja Pentti Kivinen. Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.

Klami, Hannu Tapani (1979). "*Jo muinaiset roomalaiset...*" *Kriisien maailma ja antiikin ymmärtäminen*. Turku: TYYOL:n julkaisuja A:18.

Klami, Hannu Tapani (1980) *Länsimaisen oikeusfilosofian historia*. 3. uusittu painos. Turku: TYYOL julk. sarja A n:o 21/1980.

Klami, Hannu Tapani (1981). *Luentoja suomalaisesta oikeussosiologiasta*. Turku: TYYOL julk. sarja A n:o 27/1981.

Klami, Hannu Tapani (1983). *Ihmisen säännöt*. TYJ, sarja C/1983. Turku.

Klami, Hannu (1985). "*The Utility of Legal Science in Finland*" Teoksessa 'The Utility of Legal Theory'. Eds. Aulis Aarnio & Mark Van Hoecke, s:t 136-8.

Klami, Hannu Tapani (1983). *Legal Philosophy in Finland. Tends in Past and Present*. - Man, Law and Modern Forms of Life. Proceedings of the 11<sup>th</sup> World Congress on Philosophy of Law and Social Philosophy, held on August 14.-20. 1983 in Helsinki. Ed. by Bulygin Eugenio, Gardies Jean-Louis and Niiniluoto Ilkka. Introduction by Michael D. Bayles. D. Dordrecht: Reidel Publishing Company.

Klanderma, Jan (1983). *The Utility of Legal Theory for Legal Dogmatics: a Paradox*. Teoksessa 'On the Utility of Legal Theory'. Eds. Aulis Aarnio & Mark Van Hoecke, s:t 29-52.

Kirjavainen, Heikki (1969). *Johdatus teologiseen etiikkaan*. Joensuu: Kirjapaja.

Kivimäki, T.M. & Ylöstalo, Matti (1981). *Suomen siviilioikeuden oppikirja, yleinen osa*. SLY julk. 4. painos. Helsinki: WSOY.

Kuttner, Stephen (1980). *The History of Doctrines of Canon Law in the Middle Ages*. London: Variorum Reprints.

Käsler, Dirk (1988). *Max Weber: An Introduction to His Life and Work*. Translated by Philippa Hurd. Polity Press. Cambridge UK: Basil Blackwell Ltd.

Käsler, Dirk (1978). *Max Weber*. Teoksessa 'Klassiker des Soziologischen Denkens. Zweiter Band. Von Weber bis Mannheim'. Herausgegeben von Dirk Käsler. München: Verlag C.H. Beck, s:t 40-178.

Laakso, Seppo (1990). *Oikeudellisesta sääntelystä ja päätöksenteosta*. Helsinki: Edita.

Laasonen, Pentti (1991). *Suomen kirkon historia. Vuodet 1593-1808. Osa 2*. Porvoo: Werner Söderström.

Lagerspetz, Erik (2003). *G. H. von Wright ja käytännöllinen järki*. Teoksessa 'Oikeusteoreettisia katkelmia' toimittanut Kimmo Nuotio. Saarijärvi: SLYJ E-sarja N:o 7.

Lagerspetz, Erik (2004). *Talouden moraalit, moraaliton talous ja F.A. Hayekin uusliberalismi*. Teoksessa 'Moraalitalous' toimittanut Ilkka Kauppinen. Tampere: Vastapaino, s:t 92-105.

Lagerspetz, Kari (1991). *Luonnontieteellisen perustutkimuksen eettiset kysymykset*. Teoksessa 'Tiede ja etiikka'. Toim. Paavo Löppönen, Pirjo H. Mäkelä ja Keijo Paunio. Juva: WSOY, s:t 177-190.

Laurila, Hannu (1994). *Interporal neutrality of taxation with special reference to social security*. Tampere Economic Working Papers 4/1994. Department of Economy, University of Tampere.

Laurila, Hannu (1995). *Market structure and tariff policy*. Tampere Economic Working Papers 2/1995. Department of Economics, University of Tampere.

Leff, Gordon (1970). *Medieval Thought from St. Augustine to William Ockham*. Manchester. Harmondsworth: Penguin Books.

Lesche, Carl (1976). *Psykoterapian tieteenteoria*. Teoksessa 'Yhteiskuntatieteiden filosofiset perusteet. Osa II'. Toimittaneet Raimo Tuomela & Ilkka Patoluoto. Helsinki: Gaudeamus.

Letto-Vanamo, Pia (1995). *Oikeuden Eurooppa. Luentoja oikeushistoriasta*. Oikeushistorian julkaisuja 1. Helsinki: RPOYL.

Lindberg, Bo (1976). *Naturrätten i Uppsala 1655-1720. Mit einer deutschen Zusammenfassung*. Skrifter utgivna till Uppsala universitets 500-årsjubileum. II studier/7. Uppsala.

Locke, John (1995). *Tutkielma hallitusvallasta. Tutkimus poliittisen vallan oikeasta alkuperästä, laajuudesta ja tarkoituksesta*. Suomennos ja esipuhe Mikko Yrjönsuuri. Helsinki: Gaudeamus.

Lukács, Georg (1976). *Työ yhteiskunnallisen käytännön mallina*. Teoksessa Yhteiskuntatieteiden filosofiset perusteet. Osa II. Toimittaneet Tuomela, Raimo & Patoluoto, Ilkka. Helsinki: Gaudeamus, s:t 189-208.

Lukes, Steven (1973). *Emile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*. Allen Lane, London: The Penguin Press.

Luthans, Fred and Hodgettes, Richard M. (1976). *Social Issues in Business. A Text with Current Readings and Cases*. Second edition. New York: Macmillan Publishing Co., Inc.

Luther, Martti (1959). *Maallisesta esivallasta (1523) - Martti Luther, Valitut teokset III. Sivut 67-102*. Toim. Lennart Pinomaa. Suom. Kalevi Kaski. Porvoo: WSOY.

Luther, Martti (1944). *Kirkkopostilla (1522). Osa III. Sivut 358-389*. Suomentanut A.E. Koskenniemi. Helsinki: Suomen Luterilainen Evankeliumiyhdistys.

Luther, Martti (1983). *Galatalaiskirjeen selitys (1519) - Martti Luther, Valitut teokset, osa II. Sivut 41-233*. Toim. Lennart Pinomaa. Suom. Thea Aulo. Juva: WSOY.

Luther, Martti (1983). *Saksan kansan kristilliselle aatelille kristillisen säädyn parantamisesta (1520) - Martti Luther, Valitut teokset II. Sivut 317-391*. Toim. Lennart Pinomaa. Suom. Thea Aulo. Juva: WSOY.

Luther, Martin (1995). *Die Schmalkaldische Artikel 1537*. Die sprachlich bearbeitete Textfassung von Herrn Prof. Helmer Junghans. Martin-Luther-Taschenausgabe, Band 2. S:t 240-271. Heinrich-Jung-Verlagsgesellschaft.

Lyons, David (1993). *Moral aspects of legal theory. Essays on law, justice, and political responsibility*. London: Cambridge University Press.

Malthus, Thomas (1989). *Principles of political economy: variorum edition*. Vol. 2 / T. R. Edited by John Pullen. London: Cambridge University Press.

Makkonen, Kaarle (1978). *Luentoja yleisestä oikeustieteestä*. Helsinki: YOTL julk. n:o 5.

Manne, Henry G. (1975). *Corporate Altruism and Individualistic Methodology*. Teoksessa 'Capitalism and Freedom. Problems and Prospects. Proceedings of a conference in honor of Milton Friedman'. Ed. by Richard T. Selden. Charlottesville: University Press of Virginia, s:t 128-146.

Manninen Juha (2002). *Uuden filosofisen liikkeen ja manifestin synty*. Teoksessa 'Wienin piiri', toim. Ilkka Niiniluoto ja Heikki J. Koskinen. Helsinki: Gaudeamus Kirja Oy, s:t 27-110.

Marshall, T.H. (1973). *Class, Citizenship, and Social Development. Essays by T.H. Marshall*. With an Introduction by Seymour Martin Lipset. Connecticut: Greenwood Press, Publishers.

Martikainen, Eeva (1987). *Oppi - metafysiikkaa vai teologiaa? Lutherin käsitys opista*. Vammala: STKS:n julk. n:o 156.

Martindale, Don (1974). *Sociological theory and the problem of values*. Ohio: Merrill Pub Co.

Martinelli, Alberto & Smelser, Neil J. (1990). *Economic Sociology: Historical Threads and Analytic Issues*. Teoksessa 'Economy and Society. Overviews in economic sociology'. Ed. by Alberto Martinelli and Neil. J. Smelser. London: SAGE Publications, s:t 1-49.

Max Weber (1988) *an introduction to his life and work*. Edited by Dirk Käsler; translated by Philippa Hurd. Cambridge UK: Polity Press.

McCoubrey, H. (1987). *The Development of Naturalist Legal Theory*. New York: Croom Helm.

McGuire, Joseph William (1963). *Business and society*. New York: McGraw-Hill Book Company, Inc.

Meiselman, David I (1975). 'Discussion'. Teoksessa 'Capitalism and Freedom. Problems and Prospects. Proceedings of a conference in honor of Milton Friedman'. Ed. by Richard T. Selden. Charlottesville: University Press of Virginia, s:t 294-302.

Melin, Olav S. (1997). *Aatteet ja arvot Euroopan yhdyntymisen tukena*. Artikkeliteoksessa 'Kirkkojen Eurooppa. Puheenvuoroja uskosta, arvoista ja muutoksesta'. Toim. Juha Auvinen. Helsinki: Kirjaneliö, s:t 34-55.

Merton, Robert King 1967 (1949). *On Theoretical Sociology. Five Essays, old and new. Including Part I of Social Theory and Social Structure*. New York: The free Press.

Merton, Robert K (1968). *Social Theory and Social Structure*, Free Press, enlarged edition 702 pages. New York: The free Press.

Mill, John Stuart (1967a). *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume IV - Essays on Economics and Society Part II. Introduction by Lord Robbins. Textual Editor J. M. Robson*. Routledge and Kegan Paul. Toronto: University of Toronto Press.

Mill, John Stuart (1967b). *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume V - Essays on Economics and Society Part II. Introduction by Lord Robbins. Textual Editor J. M. Robson*. Routledge and Kegan Paul. Toronto: University of Toronto Press.

Mill, James and Ricardo, David (1966). *Selected Economic Writings*. Edited by Donald Winch. Oliver and Boyd for the Scottish Economic Society. Edinburgh.

Mills, C. Wright 1982 (1959). *Sosiologinen mielikuvitus*. Alkuperäisteos: 'The Sociological Imagination'. Oxford University Press 1959. Suom. Antti Karisto & Esa Konttinen & Pentti Takala & Hannu Uusitalo. Helsinki: Gaudeamus.

Mitzman, Arthur (1988). *Personal Conflict and Ideological Options in Sombart and Weber*. Teoksessa 'Max Weber and his Contemporaries'. Ed. by Mommsen, Wolfgang J. & Osterhammel, Jürgen. London: The German Historical Institute, s:t 99-106.

Mommsen, Wolfgang J. & Osterhammel, Jürgen (eds) (1988): *Max Weber and his Contemporaries*. Second Impression. London: The German Historical Institute.

Morishima, Michio (1990). *Cultural and Institutional Contexts of the Economy*. Teoksessa 'Economy and Society. Overviews in economic sociology'. Ed. by Alberto Martinelli and Neil. J. Smelser. London: SAGE Publications, s:t 51-79.

Morse, Chandler (1961). *The Functional Imperatives - The Social Theories of Talcott Parsons*. Edited by Max Black. Englewood Cliffs, New York: Prentice-Hall, Inc.

Myrdal, Gunnar (1972). *Vetenskap och politik in nationalekonomi*. Stockholm: Raben & Sjögren.

Myrdal, Gunnar (1973). *I stället för memoarer. Kritiska essäer om nationalekonomi*. Originalets titel: 'Critical Essays on Economics'. Till svenska översättning av Anders Byttnér och Kerstin Lundgren. Stockholm: Bokförlaget Prisma.

Mäkinen, Jukka (2005). *John Rawlsin oikeudenmukaisuuskäsityksen merkitys normatiiviselle taloustieteelle*. Helsinki School of Economics, Acta Universitatis Oeconomicae Helsingiensis, A-244. HeSE Print 2004. Helsingin kauppakorkeakoulun väitöskirja.

Mäkinen, Virpi (1998). *Property Rights in the Medieval Discussion on Franciscan Poverty*. Helsingin yliopisto. Väitöskirja.

Niiniluoto, Ilkka (1983) *Tieteellinen päättely ja selittäminen*. Keuruu: Otava.

Niiniluoto, Ilkka (1984) *Tiede, filosofia ja maailmankatsomus*. Keuruu: Otava.

Niiniluoto, Ilkka & Koskinen, Heikki (2002). *Wienin piiri*. Helsinki: Gaudeamus Kirja Oy.

Niiniluoto, Ilkka (1991) *Tiedeinstituutio ja tutkijan eettiset valinnat*. Teoksessa 'Tiede ja etiikka'. Toim. Paavo Löppönen, Pirjo H. Mäkelä ja Keijo Paunio. Juva: WSOY, s:t 38-52.

Niiniluoto, Ilkka (1995). *Arvauksia ja kumoamisia - sir Karl Popper ja kriittinen rationalismi*. Teoksessa 'Arvauksia ja kumoamisia', suom. Eero Eerola. Helsinki: Gaudeamus, s:t vii-xv.



- Niiniluoto, Ilkka (2002). *Wienin piiri tutkimuksen kohteena teoksessa*. Teoksessa 'Wienin piiri', toim. Ilkka Niiniluoto & Heikki J. Koskinen. Helsinki: Gaudeamus Kirja Oy, s:t 9-27.
- Niskanen, William A. (1975). *The Pathology of Politics*. Teoksessa 'Capitalism and Freedom. Problems and Prospects. Proceedings of a conference in honor of Milton Friedman'. Ed. by Richard T. Selden. Charlottesville: University Press of Virginia, s:t 20-36.
- North, Douglas and Miller, Roger LeRoy (1971). *Economics of public issues*. New York: Harper & Row, Publishers.
- Ojanen, Ilmari (1971). *Oikeustieteen asema ja tehtävä*. - Suomen lakimiesliiton XXII lakimiespäivien 15.-16.4.1971 pöytäkirja, sivut 115-122.
- Pareto, Vilfredo (1987). *Ein Klassiker der Soziologie*. Ed. by Gottfried Eiserman. Tübingen: J.C.B. Mohre (Paul Siebeck).
- Parsons, Talcott (1960). *Structure and Process in Modern Societies*. New York: The Free Press.
- Parsons, Talcott (1961). *The Social Theories of Talcott Parsons; A Critical Examination*. Ed. by Max Black. New York: Prentice-Hall Inc. Englewood Cliffs.
- Parsons, Talcott (1962). *The Law and Social Control*. - *Law and Sociology. Exploratory Essays*. Ed. by William M. Evan with foreword by Lehan K. Tunks. New York: The Free Press of Glencoe.
- Parsons, Talcott (1964). *The Social Structure and Personality*. New York: The Free Press of Glencoe.
- Parsons, Talcott 1966a (1949). *Essays in Sociological Theory*. Revised Edition. Copyright 1949. 3. Printing. New York: The Free Press.
- Parsons, Talcott 1966b (1937). *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference a Group of regent European Writers by Talcott Parsons*. 4. Printing. New York: The Free Press.
- Parsons, Talcott (1968). *The structure of social action: a study in social theory with special reference to a group of recent European writers. Volume II*. New York: Free Press.
- Parsons, Talcott (1979). *The Social System*. London: Reprinted in Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Parsons, Talcott (1991). *The Early Essays, edited and with an Introduction by Charles Camic*. Series (HOS) Heritage of Sociology Series. The University of Chicago Press.

Parsons, Talcott (1986). *Uskonto luovan uudistuksen lähteenä*. Teoksessa 'Uskonto, kulttuuri ja yhteiskunta', toimittanut Juha Pentikäinen. 3. painos, Helsinki: Gaudeamus, s:t 139-146.

Parsons, Talcott (1981). *Revisiting the Classics throughout a Long Career*. Teoksessa 'The Future of the Sociological Classics'. Ed. by Buford Rhea. London: Unwin Publishers Ltd & Georg Allen, s:t 183-194.

Parsons, Talcott, Shils, Edvard & Lazarsfeld, Paul F. (1975). *Soziologie-autobiographisch. Drei kritische Berichte zur Entwicklung einer Wissenschaft von Talcott Parsons, Edward Shils, Paul F. Lazarsfeld*. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.

Parsons, Talcott & Smelser, Neil J. (1964). *Economy and Society*. A Study in the Integration of Economic and Social Theory. New York: The Free Press of Glencoe.

Pentikäinen, Juha (1992). *Uskonto, kulttuuri ja yhteiskunta*. 3. painos. Helsinki: Gaudeamus.

Platon (1986). *Lait. Platon-teokset, osa IV*. Suomentaneet Marja Itkonen-Kaila, Holger Thesleff, Tuomas Anhava, A.M. Anttila. I-XII kirjat, esittelyin ja selityksin varustanut Holger Thesleff. Keuruu.

Platon (1981). *Valtio*. Suomentanut Marja Itkonen-Kaila. I-X kirjat, esittelyt ja selitykset laatinut Jussi Tenkku. Keuruu.

Platon (1989). Toimittanut Holger Thesleff. Ruotsinkielisestä käsikirjoituksesta suomentanut Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava.

Pirinen, Kauko (1991). *Suomen kirkon historia. Keskiaika ja uskonpuhdistuksen aika. Osa I*. Porvoo: WSOY.

Popper, Karl R. (1983). *The Logic of Scientific Discovery*. First impression 1959. Eleventh impression by Hutchinson & Co. (Publishers) Ltd. London.

Popper, Karl R. (1985). *Realism and the Aim of Science. From the Postscript to the Logic of Scientific Discovery*. Edited by W.W. Bartley III. 1<sup>st</sup> edition in 1983. London: Hutchinson & Co. (Publishers) Ltd.

Popper, Karl R. (1995). *Arvauksia ja kumoamisia. Tieteellisen tiedon kasvu*. Alkuteos 'Conjectures and Refutations' (1963). Suomentanut Eero Eerola. Helsinki: Oy Yliopistokirja Helsinki University Press/Gaudeamus Kirja.

Putnam, Robert D. (1995). *Bowling Alone: America's Declining Social Capital*. Journal of Democracy, 6 (1) 1995, s:t 65 - 78.

Pöyhönen, Juha (1988). *Sopimusoikeuden järjestelmä ja sopimusten sovittelu*. Vammala: SLY A 179.

Pöyhönen, Veikko (1983). *Kirkko ja kulttuuri. Alustava selvitys kirkon asemasta ja tehtävästä suomalaisessa kulttuurissa*. KTL. Julk. sarja A n:o 41. Jyväskylä.

Quiggin, John (2001). *Zombitalous*. Alkuperäisteos 'Zombie economics – How dead ideas still walk among us' 2010. Suom. Hannu Laurila, Olli Herranen & työryhmä. Tampere: Vastapaino.

Raitio, Juha (2002). *Euroopan Unioni ja oikeusvaltio*. Teoksessa 'Oikeusvaltio'. Toim. Aulis Aarnio ja Timo Uusitupa. Kauppakaari. Helsinki: Lakimiesliiton Kustannus, s:t 131-155.

Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.

Rawls, John (1988). *Oikeudenmukaisuusteoria*. Alkuperäisteos: 'A theory of justice' 1971. Suom. Terho Pursiainen, Tuomas Nevanlinna. Juva: WSOY.

Raz, Joseph (1994). *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*. Oxford: Clarendon Press.

Rentto, Juha-Pekka (1988). *Prudentia Iuris. The Art of the Good and the Just*. TYJ, Sarja-Ser. B-osa. TOM 183. Diss. Turun yliopisto. Turku.

Reijonen, Mikko (1992): *Uskonnonvapaus yhdentyvässä Euroopassa*. Pieksämäki, Kirkon tutkimuskeskus, sarja A 59.

Reijonen, Mikko (1997). *Uskonnonvapaus ihmisoikeutensa Euroopassa*. Aikakauslehti teoksessa 'Kirkkojen Eurooppa. Puheenvuoroja uskosta, arvoista ja muutoksesta'. Toim. Juha Auvinen. Helsinki: Kirjaneliö, s:t 178-194.

Rescher, Nicholas (1976). *Arvot ja niiden rooli käyttäytymisen tutkimisessa*. - Yhteiskuntatieteiden filosofiset perusteet. Osa II. Toim. Raimo Tuomela & Ilkka Patoluoto. Helsinki: Gaudeamus.

Rhea, Buford (1981). *The Future of the Sociological Classics*. Edited by Buford Rhea. London: Georg Allen & Unwin Publishers Ltd.

Ringgren, Helmer (1968): *Uskonnon muoto ja funktio*. Alkuperäisteos 'Religions Form och Funktion' 1968. Suom. Aulikki Salminen 1972. Gaudeamus: Helsinki.

Runciman, W. G. 1976 (1969). *Yhteiskuntatiede ja poliittinen teoria*. Alkuperäisteos: 'Social Science and Political Theory'. The Cambridge University Press. Suom. Sirkka Tuomela. Suomennoksen tarkistus ja toimitustyö Jyrki Uusitalo. Helsinki: WSOY.

Russel, Bertnard (1996). *Länsimaisen filosofian historia, poliittisten ja sosiaalisten olosuhteiden yhteydessä varhaisimmista ajoista nykyaikaan asti. II osa*. Uuden ajan filosofia. Suom. J. A. Hollo. Juva: WSOY.

Saarinen, Risto (1997). *Uskonnot ja Eurooppa: perimmäisten kysymysten äärellä*. Artikkeliteoksessa 'Kirkkojen Eurooppa. Puheenvuoroja uskosta, arvoista ja muutoksesta'. Toim. Juha Auvinen. Helsinki: Kirjaneliö, s:t 56-74.

Salmela, Mikko & Airaksinen, Timo (2003). *Moraalifilosofian historia*. Teoksessa 'Etiikka & Talous'. Toim. Vesa Kanninen ja Matti Sintonen. Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö, s:t 35-55.

Salminen, Aulikki (1972). *Uskonnon syntyä koskevat evolutiiviset teoriat*. Teoksessa 'Uskonnon muoto ja funktio'. Alkuperäisteos 'Religionens form och funktion' 1968. Kääntänyt Aulikki Salminen. Helsinki: Gaudeamus, s:t 119-134.

Sanderson, Stephen K. (1990). *Social Evolutionism: A Critical History*. Cambridge: MA. Blackwell.

Sayer, Andrew (1992). *Method in Social Science. A realist approach*. 2<sup>nd</sup> Edition. London: Routledge.

Sayer, Andrew (2008). *Realism and Social Science*. London: SAGE Publications LTD.

Sayer, Andrew (2004). *Moraalitalous ja poliittinen talous*. Teoksessa 'Moraalitalous', toimittanut Ilkka Kauppinen. Tampere: Vastapaino, s:t 23-52.

Scheler, Max (1963) *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*. Hrsg. Maria Scheler. Alkuperäisteoksen Nide 1. kustantaja P. Reinhold, 1923. 2 painos. Francke, Bern/München.

Schroeder, Ralph (1992). *Max Weber and the sociology of culture. Theory, culture & society*. SAGE Publications. University of California.

Sellars, Wilfrid (1976). *Filosofia ja tieteellinen ihmiskuva*. - Yhteiskuntatieteiden filosofiset perusteet. Osa I. Toim. Raimo Tuomela & Ilkka Patoluoto. Helsinki: Gaudeamus.

Sen, Amartya (1975). *Employment, Technology and Development. A study prepared for the International Labour Office within the framework of the World Employment programme*. With a Foreword by Louis Emmerij, I.L.O. London: Oxford University Press.

Sen, Amartya (1987). *On Ethics and Economics*. Oxford: Basil Blackwell.

Sen, Amartya (1995). *Etik och ekonomi*. Översättning Margareta Eklöf. Fackgranskning Tore Nilstun. Stockholm: SNS (Studieförb. Näringsliv och samhälle).

Sen, Amartya (1997). *On Economic Inequality*. Expanded edition with a substantial annexe 'On economic Inequality after a Quarter Century' by James E. Foster and Amartya Sen. Oxford: Clarendon Press.

Sen, Amartya (2001). *Luentoja etiikasta ja taloustieteestä*. Alkuperäisteos 'On Ethics and Economics' 1987. Suomentaneet Juha Räikkä ja Hanna Meretoja. Helsinki: Oy UNIPress Ab.

Sen, Amartya (2002). *Rationality and Freedom*. Harvard: Harvard Belknap Press.

Sen, Amartya (2010). *The Idea of Justice*. In memory of John Rawls. London: Penguin Books.

Sen, Amartya (1988). *The standard of living: The Tanner lectures: Amartya Sen, with contributions by John Muellbauer, Ravi Kanbur, Keith Hart and Bernard Williams*. Edited by Geoffrey Hawthorn. Cambridge: University Press.

Shils, Edward (1988): *Max Weber and the World since 1920*. Teoksessa 'Max Weber and his Contemporaries'. Edited by Mommsen, Wolfgang J. & Osterhammel, Jürgen. London: The German Historical Institute, s:t 547-572.

Siltala, Raimo (2001). *Johdatus oikeusteoriaan*. Helsinki. HYOTJ.

Siltala, Raimo (2003). *Oikeustieteen tieteenteoria*. Vammala. Suomalaisen Lakimiesyhdistyksen julkaisuja, A-sarja 234.

Skubik, Daniel W. (1990) *At the Intersection of Legality and Morality. Hartian Law as Natural Law*. - American University Studies. Series V Philosophy Vol. 97. New York: Peter Lang Publishing, Inc.

Smith, Adam (1933). *Kansojen varallisuus: Tutkimus sen olemuksesta ja tekijöistä*. 1. nide. Englanninkielinen alkuteos: 'An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations' 1776. Suomentanut sekä Adam Smithin elämäkerralla ynnä E. Cannanin mukaan selityksillä varustanut Toivo T. Kaila. Sivistys ja tiede 93. Porvoo.

Smith, Adam (1999). *The Wealth of Nations. Books I - III*. Edited and with an introduction and notes by Andrew Skinner. 1<sup>st</sup> published in 1776. London: Penguin Books.

Smith, Adam (2003). *Moraalitunteiden teoria*. Englanninkielinen alkuteos: 'The Theory of Moral Sentiments', 1. painos 1759, käännetty 6. painoksesta 1790. Suomentaja Matti Norri. Johdanto Matti Norri. Helsinki: Kautelaari Kustannus.

Smith, Adam (2002). *The Theory of Moral Sentiments*. Edited by Knud Haakonssen. Cambridge's Texts in the History and Philosophy. Cambridge. University Press.

Sorsa, Kaisa Aino Elisabeth (2011). *Kansainvälisen kaupan arvoketjujen sääntely. Yhteiskuntavastuun ja ennakoivan oikeuden tarkastelua*. Turun yliopiston julkaisuja. Sarja – Ser. C Osa – Tom. 320. Scripta lingua Fennica Edita. Väitöskirja Turun yliopisto.

Stinchcombe, Arthur L. (1983). *Economic Sociology*. New York. Academic Press.

Streeck, Wolfgang (1992). *Social Institutions and Economic Performance. Studies of Industrial Relations in Advanced Capitalist Economies*. London: SAGE Publications.

Strömholm, Stig (1989). *Länsimaisen oikeusajattelun historia*. Englanninkielinen alkuteos: 'A Short History of Legal Thinking in the West'. Suom. Raimo Siltala. SLLKS-sarja n:o 103. Helsinki: LMLK.

Takala, Tuomo (2004) *Yrityksen yhteiskuntavastuu globalisoituvassa maailmassa*. Teoksessa 'Moraalitalous' toim. Ilkka Kauppinen. Tampere: Vastapaino, s:t 212-233.

Tamm, Ditlev (1991). *Retshistorie. Bind. 2: Rommerret og Europaeisk Retsudvikling*. Charlottenlund, Denmark: Jurist- og Okonomiforbundets Forlag.

Taylor, Charles (1976) *Tulkinta ja ihmistieteet*. Teoksessa 'Yhteiskuntatieteiden filosofiset perusteet. Osa I'. Toim. Raimo Tuomela & Ilkka Patoluoto. Helsinki: Gaudeamus.

Thesleff, Holger (1989). *Platon*. Ruotsinkielisestä käsikirjoituksesta suomentanut Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava.

Tolonen, Hannu (1984). *Luonto ja legitimaatio. Normatiivisten asiantilojen johtaminen aristotelisen luonnonoikeustradition mukaan*. With an English Summary. Suomalaisen Lakimiesyhdistyksen julkaisuja, A-sarja, n:o 164.

Tolonen, Hannu (2003) *Oikeuslähdeoppi*. Vantaa: Talentum.

Tolonen, Juha (1989). *Valtio ja oikeus. Tutkimus lain käsitteestä*. Ruotsinkielinen alkuteos: 'Stat och rätt'. Suomentanut Pekka Nurminen. Åbo: Åbo Akademis Förlag.

Tolonen, Juha (2002). *Oikeusvaltio ja oikeustiede*. Teoksessa 'Oikeusvaltio'. Toim. Aulis Aarnio ja Timo Uusitupa. Kauppakaari. Helsinki: Lakimiesliiton Kustannus, s:t 27-38.

Turner, Bryan S. (1986). *Parsons and his critics: on the ubiquity of functionalism*. Teoksessa 'Talcott Parsons on economy and society'. Edited by Robert J. Holton and Bryan S. Turner. London: Routledge & Kegan Paul, s:t 143-179.

Turner, Bryan S. (1991). *From Max Weber: Essays in Sociology*. Translated, Edited and with an Introduction by H.H. Gerth and C. Wright Mills. With a New Preface by Bryan S. Turner. 1<sup>st</sup> published in England 1948. Reprinted by Routledge. Routledge Sociology Classics.

Turner, Bryan S. (1992). *Max Weber: From History to Modernity*. London: Routledge.

Tuori, Kaarlo (1988a). *Oikeuden rationaalisuus. Max Weber ja Jürgen Habermas oikeuskehityksen tulkitsijoina*. Helsinki. HYJOL julk. sarja D n:o 4.

Tuori, Kaarlo (1988b). *Teorioita oikeuden kehityksestä. Esittelyjä ja erittelyjä*. Toim. Kaarlo Tuori. Helsinki. HYJOL julk. sarja D n:o 1.

Tuori, Kaarlo (1990). *Oikeus, valta ja demokratia*. Helsinki: Lakimiesliiton Kustannus.

Tuori, Kaarlo (2000). *Kriittinen oikeuspositivismi*. Vantaa: Werner Söderström lakitieto.

Tuori, Kaarlo (2003). *Oikeusjärjestys ja oikeudelliset käytännöt*. Helsinki. Helsingin yliopiston oikeustieteellisen tiedekunnan julkaisut.

Tuori, Kaarlo (2007). *Oikeuden ratio ja voluntas*. Helsinki: WSOY.

Tuori, Kaarlo & Matikainen, Jaana (1990). *Modernin oikeuden legitimititeettiperiaatetta etsimässä. - Yhteiskuntasopimuksesta yhteisöön*. Toim. Kaarlo Tuori ja Jaana Matikainen. Helsinki. HYJOL julk. sarja D n:o 10.

Töttö, Pertti (1991). *Werner Sombart ja kiista kapitalismin hengestä*. Väitöskirja, Tampereen yliopisto. Tampere: Vastapaino.

Uurtimo, Yrjö artikkeli "*Käytännön elämä ja kaikkeus Aristoteleella*" julkaisussa Filosofinen aikakauslehti n:o 2/97, s:t 59-64.

Varoufakis, Yanis (2014). *Maailmantalouden Minotauros*. Alkuperäisteos: 'Global Minotaur: Europe and the Future of the Global Economy' 2011. Suom. Hannu Laurila & työryhmä. Tampere: Vastapaino.

Ward, W.R. (1988). *Max Weber and the Lutherans*. Teoksessa Max Weber and his Contemporaries. Edited by Mommsen, Wolfgang J. & Osterhammel, Jürgen. London: The German Historical Institute, s:t 203-215.

Weber, Max (1966) ja (1993). *The Sociology of Religion*. Translated by Ephraim Fischhoff. Introduction by Talcott Parsons. First published in Germany in 1922 by J.C.B. Mohr under the title "Religionssoziologie". Social Science in association with London: Methuen & Co Ltd.

Weber, Max (1980). *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki*. Saksankielinen alkuperäisteos: 'Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus' 1904. Suomentanut Timo Kyntäjä. 2. painos Juva: WSOY.

Weber, Max (1985). *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Alkuperäisteos: 'Wirtschaft und Gesellschaft Grundriß der verstehenden

den Soziologie' 1922. 5. revidierte Auflage. Besorgt von Johannes Winckelmann. Studienausgabe, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Weber, Max (1988). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie erscheinen in drei Bänden, enthalten neue und überarbeitete bereits erschienene Schriften 1920–1921*. Band 1: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus sowie Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Tübingen 1920. 9. Auflage 1988. Tübingen: Mohr-Siebeck.

Weber, Max (1989). *Maailmanuskonnot ja moderni länsimainen rationaalisuus: Kirjoituksia uskonnonsoziologiasta*. Saksankielinen alkuperäisteos: 'Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 1920–1921'. Suomentanut ja toimittanut Tapani Hietaniemi. Sivilisaatiohistoria-sarja. Tampere: Vastapaino.

Weber, Max (1991). *From Max Weber: Essays in Sociology*. Translated, Edited and with an Introduction by H.H. Gerth and C. Wright Mills. With a New Preface by Bryan S. Turner. London: Routledge & Kegan Paul.

Weber, Max (2010). *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus: Vollständige Ausgabe*. Herausgegeben und eingeleitet von Dirk Käsler. 3. Auflage. München: Verlag C. H. Beck.

Veblen, Thorstein (1968). *Thorstein Veblen; The Carleton College Veblen Seminar Essays*. Edited by Carlton C. Qualey. New York: Columbia University Press.

Weinreb, Lloyd L. (1987). *Natural Law and Justice*. Massachusetts: Harvard University Press.

Wells, Alan (1970). *Social Institutions*. Heinemann Studies in Sociology. London: Heinemann Educational Books Ltd.

Werin, Lars (1982). *Ekonomi och rättssystem*. Stockholm: LiberFörlag.

Wiberg, Matti (1988). *Laki ja moraali. Käsitteellinen tutkimus poliittisen velvoitteen perusteista*. Helsinki. HYJOL julk. sarja D n:o 2/1988.

Wiberg, Matti (1991). *Mitä etiikka yhteiskuntatieteilijöille kuuluu?* Teoksessa 'Tiede ja etiikka'. Toim. Paavo Löppönen, Pirjo M. Mäkelä ja Keijo Paunio. Juva: WSOY, s:t 202-226.

Wikström, Kauko (1979). *Oikeuskäytännön tulkinnasta. Erittely oikeusnormien soveltamistoiminnassa esitettävien väitteiden teoreettisista perusteista ja oikeuskäytännön rakenteesta*. SLYJ A-sarja N:o 128. Yliopistollinen väitöskirja.

Wikström, Kauko (1985). *Valtion tuloveron rakenne. Tutkimus tuloveron rakenteesta ja sen peruspiirteiden historiallisesta kehityksestä*. Turku: Turun yliopiston julkaisuja, sarja C/52.



Wikström, Kauko (1994). *Oikeus ja talous. Tutkimus markkinamekanismin normatiivisen ohjaamisen tarpeesta ja mahdollisuuksista - esimerkkinä verotus*. Helsinki: Lakimiesliiton kustannus.

Wiikari, Matti (1987). *Max Weber, länsimainen rationalismi, feodalismi ja Euroopan keskiaika*. Teoksessa 'Aiheita Weberistä. Max Weber modernista rationaalisuudesta, uskonnosta, oikeudesta ja yhteiskuntaluokista'. Toim. Tapani Hietaniemi. Tutkijaliitto. Jyväskylä: Gummerus Oy, s:t 37-61.

Wilenius, Reijo (1982). *Aatteiden maailma. Johdatus aikamme aatevirtauksiin*. Jyväskylä: Gummerus.

Willer, David (1967). *Scientific sociology: theory and method*. New Jersey: Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs.

Williams, Robin M. Jr. (1961). *The Sociological Theory of Talcott Parsons*. Teoksessa 'The Social Theories of Talcott Parsons. A Critical Examination'. Ed. by Max Black. New York: Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, s:t 64-100.

Wilson Bryan (1986). *Moraali ja nykyaikainen yhteiskuntajärjestelmä*. Teoksessa 'Uskonto, kulttuuri ja yhteiskunta', toimittanut Juha Pentikäinen. 3. painos, Helsinki: Gaudeamus.

Wilson, John Oliver (1991). *Human Values and Economic Behavior: A Model of Moral Economy*. Teoksessa 'Socio-Economics. Toward a New Synthesis'. Ed. by Amitai Etzioni and Paul R. Lawrence. New York: M.E. Sharpe, Inc., s:t 211-233.

Winckelmann, Johannes (1988). *Weber Max: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Herausgegeben von Johannes Winckelmann. Tübingen.

Winch, Peter (1979). *Yhteiskuntatieteet ja filosofia*. Englantilainen alkuteos 'The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy' 1958. Suom. Ilkka Malinen. Jyväskylä: Gummerus.

Wissén, Pehr & Wissén, Ulf (2011). *Finanskrisen förklarad*. Ivrig+Fores. Finanskrisenförklarad.se. Livonia Print. Lettland.

Woldring, Henk E.S. (1986). *Karl Mannheim - The Development of His Thought: Philosophy, Sociology, and Social Ethics, with a Detailed Biography*. Assen/Maastricht: Van Gorcum.

Wright, Georg Henrik von (1982). *Logiikka, filosofia ja kieli. Ajattelijoita ja ajattussuuntia nykyajan filosofiassa*. Suom. Jaakko Hintikka ja Tauno Nyberg. Helsinki: Otava.

Wright, Georg Henrik von (1985). *Filosofisia tutkielmia*. Suom. Heikki Nyman, Tauno Nyberg ja Jyrki Uusitalo. Helsinki: Kirjayhtymä.

Wright, Georg Henrik von (1987) *Tiede ja ihmisjärki*. Suom. Anto Leikola. Helsinki: Otava.

Wright, Georg Henrik von (1994) *Att förstå sin samtid. Tanke om förkunnelse och andra försök*. 1945-1994. Stockholm: Smedjebackens Grafiska AB.

Wright, Georg Henrik von 1998 (1978). *Humanismi elämänasenteena*. Alkuperäisteos: 'Humanismen som livshållning och andra essayer'. Suomentanut Kai Kaila. Helsinki: Otava.

Wright, Georg Henrik von (2002). *Wienin piiri - henkilökohtaisia muistoja*. Teoksessa 'Wienin piiri'. Toimittaneet Ilkka Niiniluoto & Heikki J. Koskinen. Helsinki: Gaudeamus Kirja Oy.

Wright, Georg Henrik von (1976). *Determinismi ja ihmistutkimus*. - Yhteiskuntatieteiden filosofiset perusteet. Osa II. Toim. Raimo Tuomela & Ilkka Patoluoto. Helsinki: Gaudeamus.

Wright, Georg Henrik von (1983). *Is and Ought. - Man, Law and Modern Forms of Life*. Proceedings of the 11<sup>th</sup> World Congress on Philosophy of Law and Social Philosophy, held on August 14.- 20. 1983 in Helsinki. Ed. by Bulygin Eugenio, Gardies Jean-Louis and Ilkka Niiniluoto. Introduction by Michael D. Bayles. D. Reidel. Helsinki, s:t 263-283.

Ylikangas, Heikki (1983). *Miksi oikeus muuttuu. Oikeus historiallisen kehityksen osana*. Porvoo: WSOY.

Ylikangas, Heikki (1987). *Oikeus historiallisena ilmiönä*. Helsinki: LMLK Oy.

## Elektroniset julkaisut

*Business Ethics: A European Review (BE:ER)*. [Verkkodokumentti]. Volume 20. Number 3. July 2011. [Viitattu 23.9.2013]. Saatavissa: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.14678608.2011.01625.full>.

*Charta Oecumenica 22.4.2001*. [Verkkodokumentti]. Suomen ekumeeninen neuvosto - Ekumeniska rådet i Finland – Finnish Ecumenical Council. Asiakirjoja – Documents. [Viitattu 19.8.2013]. Saatavissa: [http://www.ekumenia.fi/opillinen\\_vuorovaikutus/asiakirjoja\\_\\_documents/charta\\_oecumenica/charta\\_oecumenica\\_suomeksi/](http://www.ekumenia.fi/opillinen_vuorovaikutus/asiakirjoja__documents/charta_oecumenica/charta_oecumenica_suomeksi/).

COMMISSION WORKING DOCUMENT CONSULTATION ON THE FUTURE "EU 2020" STRATEGY. [Verkkodokumentti]. Brussels COM (2009) 647/3. Text with EEA relevance. [Viitattu 12.8.2013] Saatavissa: <http://ec.europa.eu/eu2020/pdf/>.

Crimmins, James E. (2002). *Bentham and Hobbes: An Issue of Influence* [Verkkodokumentti]. Journal of the History of Ideas, Vol. 63, No. 4 (Oct. 2002), pp. 677-696. Published by: University of Pennsylvania PressStable. [Viitattu 21.4.2015]. Saatavissa: <http://www.jstor.org.stable/3654166>.

*Euroopan ihmisoikeussopimus sellaisena kuin se on muutettuna 11. ja 14. pöytäkirjalla sekä 1., 4., 6., 7., 12. ja 13. pöytäkirja* [Verkkodokumentti]. EUROOPAN IHMISOIKEUSTUOMIOISTUIN EUROPEAN COURT OF HUMAN RIGHTS COUNCIL OF EUROPE F-67075 STRASBOURG CEDEX FRANCE. Saatavissa: [http://www.echr.coe.int/Documents/Convention\\_2014\\_1\\_FIN.pdf](http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_2014_1_FIN.pdf). Englanninkielisenä *European Convention of Human Rights*. As amended by Protocols 11 and 14. [Viitattu 8.4.2014] Saatavissa: [http://www.echr.coe.int/Documents/Convention\\_ENG.pdf](http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_ENG.pdf).

*Euroopan unionin perusoikeuskirja*. 2012/C 326/02. Euroopan unionin virallinen lehti [Verkkodokumentti] C 326, 26. lokakuuta 2012. Saatavissa: <http://eurlex.europa.eu/legalcontent/FI/TXT/HTML/?uri=CELEX:C2012/326/02&from=FI>. [Viitattu 14.5.2013] EUR-lex – Access to European Union Law: Saatavissa: <http://eurlex.europa.eu/legalcontent/FI/TXT/?uri=CELEX:12012P/TXT>.

*EU:n perusoikeuskirja*. 18.12.2000. FI Euroopan yhteisöjen virallinen lehti C 364/1. [Verkkodokumentti]. Euroopan unionin perusoikeuskirja 2000/C 364/01. Saatavissa: [http://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text\\_fi.pdf](http://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_fi.pdf).

*EU:n perussopimukset*. [Verkkodokumentti]. Euroopan Unioni. europa.eu. EU:n oikeus. [Viitattu 12.6.2014]. Saatavissa: [http://europa.eu/about-eu/basic-information/decisionmaking/treaties/index\\_fi.htm](http://europa.eu/about-eu/basic-information/decisionmaking/treaties/index_fi.htm). [Tarkistettu 3.7.2015] Saatavissa: [http://europa.eu/eu-law/decision-making/treaties/index\\_fi.htm](http://europa.eu/eu-law/decision-making/treaties/index_fi.htm).

Gregg Samuel (2012). *What is wrong with our Economy?* [Verkkodokumentti]. Acton Lecture Series: s:t 142-144, 165-6. Acton Institute For the Study of Reli-

gion and Liberty September 18, 2008 - 12:00pm. [Viitattu 12.6.2014]. Saatavissa: <http://www.acton.org/program/als/what%E2%80%99s-wrong-our-economy>>. 30.07.2012.

Gregg Samuel [Verkkodokumentti]. Acton Institute For the Study of Religion and Liberty. Tietoa kirjoittajasta: Staff Profile: Dr. Samuel Gregg D Phil. Director of Research. [Viitattu 30.8.2013]. Saatavissa: <http://www.acton.org/about/staff/samuel-gregg>.

*Guidelines on the implementation of Article 17 TFEU by the European Commission Article 17 TFEU.* [Verkkodokumentti]. [Viitattu 20.3.2014]. Last updated: 27 August 2014. Saatavissa: <http://ec.europa.eu/bepa/pdf/dialogues/guidelines-implementation-art-17.pdf>.

*HE 23/2008.* Hallituksen esitys Eduskunnalle Euroopan unionista tehdyn sopimuksen ja Euroopan yhteisön perustamissopimuksen muuttamisesta tehdyn Lissabonin sopimuksen hyväksymisestä ja laiksi sen lainsäädännön alaan kuuluvien määräysten voimaansaattamisesta. [Verkkodokumentti]. Esityksen pääasiallinen sisältö. Yleisperustelut. 3.2. Lissabonin sopimuksen keskeinen sisältö ja merkitys - 3.2.1 Yleiset kysymykset ja keskeiset periaatteet - 3.2.1.1 Unionin arvot ja tavoitteet. [Viitattu 20.7.2013]. Saatavissa: <http://www.finlex.fi/fi/esitykset/he/2008/20080023#idp518608>.

Hetemäki, Martti (2015). *Eurokriisin syyt ja euroalueen tulevaisuus.* Kansantaloudellinen aikakauskirja -111.vsk. – 1/2015. [Verkkodokumentti]. [Viitattu 4.7.2015]. Saatavissa: <http://www.taloustieteellinenyhdistys.fi/wpcontent/uploads/2015/03/KAK12015hetemaki.pdf>.

Hurri, Jan (2015). *Nyt sen sanoo ministeriö: EKP ja euro ovat kriisin syyppäitä.* [Verkkodokumentti]. Taloussanomien 6.5.2015. [Viitattu 4.7.2015]. Saatavissa: <http://www.taloussanomien.fi/jan-hurri/2015/05/06/nyt-sen-sanoo-ministerio-ekp-ja-euro-ovat-kriisin-syypaita/20155713/12>.

Juselius, Johanna (2007). *Anthony Giddens. Euroopan sosiaalista mallia uudistettava heti.* [Verkkodokumentti]. Ulkopolitiikka-lehti 2/2007. [Viitattu 12.6.2014]. Saatavissa: [http://www.ulkopolitiikka.fi/article/18/anthony\\_giddens\\_euroopan\\_sosiaalista\\_mallia\\_on\\_uudistettava\\_heti/](http://www.ulkopolitiikka.fi/article/18/anthony_giddens_euroopan_sosiaalista_mallia_on_uudistettava_heti/).

Kimman, Eduard (2009). "The economic crisis and ethics." 25.07.2009. [Verkkodokumentti]. Professor Business Management and Ethics, Former Chair European Business Ethics Network. [Viitattu 8.9.2013]. Artikkelin saatavissa: <https://www.blogtopsites.com/outpost/f9861efd2901072c37d1ca00f8cf4d0e>.

Kimman, Eduard (2014). *How can the effects of the financial and economic crisis on workers be confronted? Concrete negotiation procedures and recommendations.* [Verkkodokumentti] EZA. In the framework of the EZA project on the current financial and economic crisis took place from 19 to 20 November 2009. [Viitattu 14.5.2015]. Saatavissa:

<http://www.eza.org/en/publications/project-reports/structural-challenges-of-the-labour-market/how-can-the-effects-of-the-financial-and-economic-crisis-on-workers-be-confronted-concrete-negotiation-procedures-and-recommendations/>.

*Kirkko ja Euroopan unioni*. [Verkkodokumentti]. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon EU-toiminta. [Viitattu 20.9.2013]. Saatavissa: [http://evl.fi/EVLfi.nsf/0/800BF763DA0ECE81C22579FB00407298/\\$file/Kirkko%20ja%20EU-julkaisu%202012.pdf](http://evl.fi/EVLfi.nsf/0/800BF763DA0ECE81C22579FB00407298/$file/Kirkko%20ja%20EU-julkaisu%202012.pdf).

*Kirkko ja Euroopan unioni - keskustelua eurooppalaisista arvoista*. [Verkkodokumentti]. Saatavissa: <http://evl.fi/EVLfi.nsf/Documents/DC7DBE6EC879E9AAC22575B60046F7C4?openDocument&lang=FI>.

Laurila, Hannu (2007). *Inter-regional factor allocation in the neo-keynesian macroeconomic model*. Working Paper 56. August 2007. [Verkkodokumentti]. Tampere Economic Working Papers Net Series: [Viitattu 24.5.2015]. Saatavissa: <http://tampub.uta.fi/econet/wp56-2007.pdf>.

Laurila, Hannu (2008). *Neo-keynesian macroeconomics of inter-national factor allocation*. Working Paper 69. October 2008. [Verkkodokumentti]. Tampere Economic Working Papers Net Series: [Viitattu 24.5.2015]. Saatavissa: <http://tampub.uta.fi/econet/wp69-2008.pdf>.

*Lisbon strategy*. 113 KB i2010 in context: ICT and Lisbon Strategy. [Verkkodokumentti]. Saatavissa: <http://www.europarl.europa.eu/delegations/fi/studiesdownload.html?languageDocument=EN&file=34671>.

*Lisbon strategy* [113 KB]. [Verkkodokumentti]. At the Lisbon European Council on 23 and 24 March 2000, the Heads of State or Government resolved to make Europe's economy the most competitive knowledge in the world, working on increasing jobs and on economic growth until 2010. [Viitattu 3.7.2013]. Saatavissa: [http://circa.europa.eu/irc/opoce/fact\\_sheets/info/data/policies/lisbon/article\\_72\\_07\\_en.htm](http://circa.europa.eu/irc/opoce/fact_sheets/info/data/policies/lisbon/article_72_07_en.htm).

*Lissabonin sopimus*. EUROOPAN UNIONISTA TEHDYN SOPIMUKSEN JA EUROOPAN YHTEISÖN PERUSTAMISSOPIMUKSEN MUUTTAMISESTA (2007/C 306/01). [Verkkodokumentti]. Euroopan unionin virallinen lehti. 50. vuosikerta. Suomenkielinen laitos. Tiedonantoja ja ilmoituksia. 17. joulukuuta 2007. ”Yleiset määräykset”. 8a artikla. [Viitattu 23.4.2013]. Saatavissa: [https://www.ecb.europa.eu/ecb/legal/pdf/fi\\_lisbon\\_treaty.pdf](https://www.ecb.europa.eu/ecb/legal/pdf/fi_lisbon_treaty.pdf).

*Muistio Euroopan "Rahoitus-, talous- ja sosiaalikiisistä"*. [Verkkodokumentti]. EU-parlamentin Talous- ja raha-asiainvaliokunta 15.02.2011, esittäjät Sony KAPOOR (Re-Define Managing Director) additional research by Jan MOENS (Re-Define Research Associate) and Nataliya TALEVA (Re-Define Research Asso-

cate). Saatavissa: <http://www.europarl.europa.eu/delegations/fi/studiesdownload.html?languageDocument=EN&file=34671>.

Mäkelä Pekka (2014). ”*Tarvitaanko Keynesiä taas kapitalismin pelastajaksi*”, *Filosofinen aikakauslehti niin & näin* 2/14, s:t 140-141. [Verkkodokumentti]. [Viitattu 9.4.2015]. Saatavissa: <http://netn.fi/artikkeli/tarvitaanko-keynesin-toistatulemista>.

Raeste, Jukka-Pekka (2015). *Valtiosihteeri Hetemäen poikkeuksellisen tiukka kirjoitus: EU:n kasvuennusteet syventäneet eurokriisiä*. [Verkkojulkaisu]. *Helsingin Sanomat/Talous* 6.5.2015. [Viitattu 18.6.2015]. Saatavissa: <http://www.hs.fi/talous/a1430877563415>.

Reijonen, Mikko (2010). *Näköaloja eurooppalaiseen uskonnonvapauteen*. [Verkkodokumentti]. Artikkelit 29.9.2010. Asiantuntija-artikkeli. Edilex 2010/27. [Viitattu 12.4.2013]. Saatavissa: <http://plus.edilex.fi/teema/kirkko-oikeus/artikkelit/7281.pdf>.

*Stanford Encyclopedia of Philosophy: Hedonism*. [Verkkojulkaisu]. First published Tue Apr 20, 2004; substantive revision Thu Oct 17, 2013. [Viitattu 2.6.2015]. Saatavissa: <http://plato.stanford.edu/entries/hedonism/>.

*Talous ja arvo*. [Verkkojulkaisu]. Toim. Teppo Eskelinen ja Suvi Heikkilä. *SoPhi* 119. [Viitattu 2.11.2015]. Saatavissa: <http://docplayer.fi/4173445-Talous-ja-arvo-toim-teppo-eskelinen-ja-suvi-heikkila-sophi-taitto-herkko-eskelinen-paperipainoksen-painopaikka-hansaprint-vantaa.html>.

Teittinen, Paavo (2014). ”*Ekonomisteilla on tosi kummallisia näkemyksiä ihmisistä*”. [Verkkodokumentti]. *Taloussanomat* 9.5.2014/67. [Viitattu 12.6.2014]. Saatavissa: <http://www.taloussanomat.fi/politiikka/2014/05/09/ekonomisteilla-ontosi-kummallisia-nakemyksia-ihmisista/20146515/12>.

*The Finnish National Reform Programme* [Verkkodokumentti]. Ministry of Finance, Economics department 30/09/2008 - Official Government policy document. White paper: Define a strategy or plan for future actions to Government-Research community-Policy makers. [Viitattu 20.6.2014]. Saatavissa: [http://erawatch.jrc.ec.europa.eu/erawatch/opencms/information/country\\_pages/fi/policydocument/policydoc\\_mig\\_0007](http://erawatch.jrc.ec.europa.eu/erawatch/opencms/information/country_pages/fi/policydocument/policydoc_mig_0007).

*The Lisbon strategy for growth and jobs 2008-2010 - The Finnish National Reform Programme*. [Verkkodokumentti]. Ministry of Finance, Economics department 30/09/2008. [Viitattu 16.5.2013]. Saatavissa: [http://ec.europa.eu/archives/growth\\_handjobs\\_2009/%3C](http://ec.europa.eu/archives/growth_handjobs_2009/%3C).