

*Niko Noponen*

# **Hyveiden harjoittaminen: edellytykset ja esteet**

ISBN 978-952-10-7007-5 (nid.)  
ISBN 978-952-10-7008-2 (PDF)  
ISSN 1458-8331  
Kuopio 2011  
Offsetpaino L. Tuovinen ky

# Sisällys

Luettelo osatutkimuksista julkaisutietoineen.....	6
Kiitokset .....	7
Johdanto.....	9
<b>I Sokraattisista kysymyksistä aristoteelisiin vastauksiin .....</b>	<b>13</b>
Alustavia vastauksia.....	13
Hyveiden toissijaisuus sääntöihin tai periaatteisiin nähden?.....	15
Hyveiden toissijaisuus tunteisiin nähden? .....	18
Ovatko hyveiden ristiriidat luonteeltaan näennäisiä vai tunteista johtuvia? .....	23
Sokraattiset kysymykset .....	28
Aristoteelisia vastauksia: hyveet, hyvä elämä ja tunteet.....	32
<b>II Hyveiden harjoittamisen edellytykset ja esteet: yhteenveto .....</b>	<b>38</b>
Alasdair MacIntyren käsitteistön hyödyntäminen ja tukeminen .....	38
Käytännöt hyveiden edellytyksenä.....	41
Kielteisten tunteiden ja taitojen merkitys hyveisiin kasvamiselle ....	45
Sääntöperusteisten näkemysten virheellisyys .....	49
Tavallisen kielen analyysi, fenomenologia ja transsendentaaliargumentit .....	50
Hyveiden edellytykset ja niiden tutkimuksen yhteys empiiriseen tutkimukseen .....	56
Hyveiden esteet ja poliittinen filosofia.....	59
Kirjallisuus.....	64
Osatutkimukset A–F .....	71
Abstract .....	197

## Luettelo osatutkimuksista julkaisutietoineen

### A

**”Kielteiset suhtautumisemme toisiin henkilöihin”**, teoksessa *Persoonana*, toim. Jussi Kotkavirta ja Petteri Niemi, SoPhi 84, Jyväskylän yliopisto 2004, s. 282–292.

### B

**”Auktoriteetti ja kasvatustiede”**, *Tiede & edistys* 32 (2), 2007, 151–165.

### C

**”Moraaliset ristiriidat, pahoillaan olo ja eettinen realismi”**, *Ajatus* 65, 2008, 135–175.

### D

**”Käytännöt ja instituutiot”**, teoksessa *Käytäntö*, toim. Sami Pihlström, Kristina Rolin ja Floora Ruokonen, Yliopistopaino, Helsinki 2002, s. 134–144.

### E

**”Oikeuden tekeminen yhteistoiminnan ehtona: transsendentaaliargumentti oikeudenmukaisuudelle hyveenä”**, teoksessa *Oikeus*, toim. Kristian Klockars, Ilkka Niiniluoto ja Kristina Rolin, Filosofisia tutkimuksia Helsingin yliopistosta, Helsingin yliopisto 2010, s. 103–116.

### F

**”Käytännöistä vieraantuminen kapitalistisessa yhteiskunnassa: Alasdair MacIntyren marxilais-aristoteelinen politiikan tiede”**, *Tiede & edistys* 36 (1), 2011, 33–63. (Kirjoituksen suppeampi englanninkielinen versio ”Alienation, Practices, and Human Nature: Marxist Critique in MacIntyre’s Aristotelian Ethics” ilmestyy teoksessa *Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre’s Revolutionary Aristotelianism*, toim. Paul Blackledge ja Kelvin Knight, University of Notre Dame Press.)

## Kiitokset

Suorasta institutionaalista ja aineellisesta tuesta tämän väitöskirjan tekemiseen kiitän Suomen Kulttuurirahastoa kahdesta vuoden apurahasta *After Virtuen* suomennustyöhön ja varsinaiseen väitöskirjatutkimukseen, aiempaa Filosofian tutkijakoulua nykyistä tohtoriohjelmaa puolen vuoden rahoituskaudesta ja muusta, sekä Siilinjärven kuntaa luvasta työpaikan koneiden ja paperin käyttöön. Kiitokset kuuluvat myös lukuisille käyttämilleni yliopistojen ja muiden oppilaitosten sekä kuntien kirjastoille ainakin Helsingissä, Kuopiossa, Mikkelissä, Kajaanissa ja Siilinjärvellä.

Aloittaessani tätä tutkimustyötä ja rajatessani sen aiheita työskentelin Helsingin yliopistossa silloisella käytännöllisen filosofian laitoksella vuosina 1999–2003. Tällöin niin taidolliseen kuin sisällölliseenkin oppimiseeni, aiheiden ja lähteiden valikointiini, yleisempään akateemiseen kysymiseeni ja näin ollen suoraan tähän tutkimukseeni vaikuttivat oleellisesti ainakin laitoksella silloin työskennelleet Marke Europaeus, dosentti Heta Gylling, Mika Kiikeri, dosentti Jyrki Konkka, dosentti Marjaana Kopperi, dosentti Martti Kuokkanen, Anu Kuusela, Simo Kyllönen, Marjukka Laakso, dosentti Aki Lehtinen, dosentti Olli Loukola, Pekka Mäkelä, Kari Nevalainen, valtiotieteiden tohtori Floora Ruokonen, dosentti Mikko Salmela, dosentti Arto Siitonen, professori Matti Sintonen, valtiotieteiden tohtori Jussi Suikkanen, Teemu Toppinen, dosentti Petri Ylikoski ja valtiotieteiden tohtori Laura Werner; osa opettajina, osa työtovereina, osa jatko-opiskelijatovereina – kiitos teille. Lisäksi kiitän seuraavia vastaavilla tavoilla oppimistani ja tutkimistani edesauttaneita: filosofian tohtori Maija Aalto-Heinilä, dosentti Heikki Ikäheimo, Doctor of Philosophy Kelvin Knight, dosentti Arto Laitinen, professori Mark Nelson, dosentti Markku Oksanen, professori Juha Sihvola, oikeustieteen tohtori Jarkko Tontti sekä professori Jaana Hallamaa, joka ohjasi teologisen etiikan ja sosiaalietiikan pro gradu -tutkielmaani (mistä osa sisältyy oheiseen artikkeliin ”Moraaliset ristiriidat, pahoillaan olo ja eettinen realismi”). Kiitos palautteesta myös niille lukuisille opiskelijoille, joiden edessä ja kanssa olen saanut käsitellä kaiken muun ohella myös tutkimukseni aiheita

Helsingin yliopistossa, entisessä Kuopion nykyisessä Itä-Suomen yliopistossa, Mikkelin ammattikorkeakoulussa, Siilinjärven lukiossa ja muutamissa muissakin lukioissa.

Artikkelit ilmestyivät alun perin aikakausjulkaisuissa ja kokoelmissa, joiden toimittajille ja julkaisijoille kuuluvat kiitokset heidän työstään ja luvista julkaista artikkelit uudelleen osana tätä väitöskirjaani. (Artikkelien nooteissa on myös kiitetty käsikirjoitusten työstämiseen vaikuttaneita henkilöitä, joista kaikkia ei ole mainittu uudelleen tässä.) Kiitokset myös yhteenvedon kielenhuollossa auttaneelle Leena Lönnrothille sekä väitöskirjan esitarkastajina toimineille valtiotieteiden tohtori Antti Kauppiselle ja dosentti Leila Toiviaiselle.

Erityisen suuret kiitokset kuuluvat kollegalleni ja ystävälleni valtiotieteiden tohtori Juhana Lemetille sekä ennen kaikkea professori Timo Airaksiselle, joka pani minut opettamaan filosofiaa ja ohjasi tutkimustani.

Rajaan muihin yhteyksiin pyrkimykset osoittaa kiitollisuutta kaikesta siitä, mitä mainitun akateemisen tuen ja avun lisäksi olen saanut tähänkin työhöni sukulaisiltani sekä ystäviltäni, erityisesti rakkaalta vaimoltani Tiina Autiolta.

Kuopion Särkiniemessä toukokuussa 2011,

*N. N.*

## Johdanto

Aristoteelisen näkemyksen mukaan hyvä ihmiselämä ei ole mahdollista ilman hyveitä. Miten hyveitä voi tutkia? Mitä hyveet ovat? Onko mitään hyveitä edes olemassa? Millaista on sellainen ”hyvä elämä”, johon hyveitä tarvitaan? Näiden kysymysten kunnolliset argumentoidut vastaukset liittyvät erottamattomasti toisiinsa eikä niitä ole mahdollista antaa yhden tutkimuksen puitteissa. Tutkimukseni pyrkii tuomaan oman lisänsä tähän argumentointiin ja puolustaa osaltaan aristoteelista näkemystä.

Tämän yhteenvedon osiossa I esittelen tutkimukseni yleiset taustakysymykset. Varsinaisessa yhteenvedo-osiossa II esittelen osatutkimukset ja niiden taustalla olevat tarkemmat tutkimusongelmat sekä esitän muutamia menetelmiin liittyviä huomioita. Tutkimusosio koostuu kuudesta julkaistusta osatutkimuksesta, joihin tässä yhteenvedossa viitataan aiemmin esitetyn luettelon mukaisilla kirjaimilla A–F.

Aristoteelista etiikkaa ei voi erottaa laajemmasta klassisen filosofian perinteestä, jonka lähtökohtana ovat Platonin muotoilemat sokraattiset kysymykset. Vaikka tutkimukseni ei ensisijaisesti ole filosofianhistoriallinen tutkimus, hyveitä ja hyvää elämää koskeva teoretisointi jää puutteelliseksi ilman tutkimusongelmien historiallisten taustojen ja perinnesidonnaisuuden huomioimista. Alasdair MacIntyre väittää, että ilman tätä pätevä etiikan tutkimus ei ole edes mahdollista (esim. MacIntyre 1998 [1966], luku I). Filosofisia ongelmia, käsitteitä ja teorioita on tarkasteltava niiden historiallisissa konteksteissa. Samalla meidän tulee MacIntyren mukaan ”antaa filosofian historian murtaa oman aikamme ennakkokäsityksiä niin, että omat kapeat näkökulmamme siitä, mitä voidaan ja mitä ei voida ajatella, sanoa ja tehdä, on hylättävä, kun kohdataan näyttöä siitä, mitä joskus on ajateltu, sanottu ja tehty” (mt. s. 4).

Tutkimukseni pääaiheena ovat MacIntyren (s. 1929) argumentit, joilla hän on pyrkinyt kehittämään aristoteelista tapaa käsitteellistää toiminnan ja hyvän elämän luonnetta niin, että se olisi ymmärrettävä, merkityksellinen ja käyttökelpoinen myös nykyaikana. 1950-luvun lopulta alkaen englanninkielisessä moraalifilosofian tutkimuksessa

alettiin kiinnittää huomiota hyveisiin ja hyödyntää aristoteelista lähestymistapaa. Seuraavien vuosikymmenten kuluessa niin sanottu hyve-etiikka kehkeytyi varteenotettavaksi teoreettiseksi suuntaukseksi, joka liittyi monilla tavoin filosofianhistorialliseen tutkimukseen. Hyveiden ja aristoteelisen etiikan tutkimus on ollut vahvimmiltaan angloamerikkalaisessa filosofiassa, mutta se on ollut yhteydessä myös uustomisiin ja saksankieliseen tutkimusperinteeseen.

Taustoittavassa osiossa I liitän MacIntyren etiikan ja oman tutkimukseni lähtökohdat sekä tähän lähihistorialliseen kontekstiin että laajemmin moraalifilosofian historiaan (ks. myös F). Aristoteelisen lähestymistapani vuoksi monet muut moraalifilosofian historiassa kehitellyt lähestymistavat näyttäytyvät tutkimuksessani virheellisinä tai puutteellisina. Tässä osiossa on siksi aiheellista esittää katsaus moraalifilosofian historiaa koskeviin näkemyksiini.

Varsinaisissa osatutkimuksissani lähestyn hyvän yhteiselämän ja hyveiden suhdetta kolmesta näkökulmasta: nämä ovat *yhteistöiminnalliset taidot edellyttävät käytännöt, tunteet ja hyveiden vaatimusten ristiriidat*. Yhtenä tavoitteenani on tarkentaa MacIntyren aristoteelisia argumentteja, joiden mukaan hyvä ihmiselämä ei ole mahdollista ilman hyveitä. MacIntyren argumentaation lähtökohtana on aristoteelisesta *praksiksen* käsitteestä johdettu käytäntöjen käsite, jonka hän esitteli ensimmäisen kerran vuonna 1981 julkaistussa kirjassaan *After Virtue* (korjattu laitos, 1985; suom. *Hyveiden jäljillä*, 2004). Aristoteelisen etiikan teorian pätevyys ja ensisijaisuus kilpailijoihinsa nähden perustuu pitkälti juuri onnistuneeseen intentionaalisen yhteistoiminnan käsitteellistämiseen.

Toinen aristoteelisen filosofian etu muihin moraalifilosofisiin lähestymistapoihin on tunteiden monipuolinen käsittely. Tarkastelen erityisesti hyveiden harjoittamisen ja vastuullisuuteen kasvamisen yhteyttä tiettyihin kielteisiin tunteisiin: suuttumukseen, paheksuntaan, häpeään ja pahoillaan olemiseen. Näitä MacIntyre ei tutkimuksissaan huomioi. Sekä käytännön toiminnan että tunteiden tarkastelun osalta aristoteelinen teoretisointi asettuu varsinkin stoalaista lähestymistapaa vastaan. Katson modernien etiikan teorioiden monien virheidä periytyvän pitkälti niistä virheellisistä yhteiskunnallista elämää



ja tunteita koskevista käsityksistä, joita antiikin stoalaisten teorioihin sisältyi ja jotka välittyivät osittain eteenpäin kristilliseen perinteeseen yhdistyneinä (ks. MacIntyre 2004 [1985], s. 200–203, 274–277 [167–171, 233–237] ja 1988, luvut IX ja XV; Shaw 1984; Schneewind 1998; Järveläinen 2003, luku I; sekä Knuuttila 2004). Tätä näkemystä, saati perusteluja sen tueksi, ei tässä tutkimuksessa kuitenkaan käsitellä tarkemmin.

Hyveiden vaatimusten ristiriitojen tai moraalisten ristiriitojen osalta puolustamani näkemys eroaa siitä, miten niihin on moraalifilosofisessa tutkimuksessa aina viime vuosikymmeniin asti yleensä suhtauduttu. Platonista ja Aristoteleesta lähtien moraalifilosofit ovat tavanneet pitää hyveiden ristiriitoja viime kädessä näennäisinä. Erityisesti pahoillaan olemisen tunteeseen liittyy kuitenkin seikkoja, joiden perusteella aristoteelinen hyveteoria voi hyväksyä aidot hyveiden ristiriidat.

Tutkimukseni lähtökohtana ovat klassisen filosofian perinteen sokraattiset kysymykset hyveistä. Tavoitteenani on puolustaa pääpiirteissään aristoteelista käsitystä hyveistä sekä toiminnan perusteiden ja arvostelmien luonteesta. Samalla puolustan näkemystä, jonka mukaan hyveiden mukaisten harkittujen perusteiden ja arvostelmien on katsottava olevan luonteeltaan kognitiivisia mutta ei sääntöperusteisia, voivan olla tosia tai epätosia ja myös motivoivan toimintaa. Metaeettinen kantani on siis kognitivistinen ja realistinen, vaikka en mitään systemaattista eettisen realismin teoriaa kehittelekään.

Vääränlaiset teoriat inhimillisestä yhteiselämästä, toiminnan harjoittamisesta ja tunteista voivat estää hyveiden harjoittamista. Yksilön teoreettisten tai ideologisten virheiden välitön vaikutus edes hänen omaan hyvään elämäänsä ei useimmiten ole kuitenkaan kovin suuri. Teorioiden ja ideologioiden vaikutus ei ole suoraa ja nopeaa, mutta varsinkin kasvatuksen kautta ne vaikuttavat lasten ja nuorten tunteiden käsittelytapoihin, sosiaaliseen ja kommunikatiiviseen käyttäytymiseen, taitoja vaativan yhteistoiminnan oppimiseen ja harkintakykyyn. Yhteistoiminnan oikeanlainen käsitteellistäminen aristoteelisista lähtökohdista onkin välttämätöntä, jotta pystytään hahmottamaan, miten ja miksi käytännöt ovat edellytyksenä hyveisiin kasvamiselle

ja niiden harjoittamiselle ja millaisia institutionaalisia ja ideologisia esteitä hyveiden harjoittamiselle ja paheiden välttämiseksi on yleensä ja erityisesti kasvatuksessa. Aristoteelinen käsitteellistäminen ja hahmottaminen vievät etiikan sokraattisista kysymyksistä sellaisiin kasvatuksen ja politiikan kysymyksiin, jotka eivät ole vain teoreettisesti käytäntöjä koskevia vaan väistämättä myös käytännöllisiä.

## **I Sokraattisista kysymyksistä aristoteelisiin vastauksiin**

### **Alustavia vastauksia**

Yhteiselämän elimellinen piirre ja sen edellyttämä osatekijä on keskinäinen luottamus. Sitä, mitä hyveet ovat ja millainen asema niillä on yhteiselämässä, voidaan lähestyä tarkastelemalla luottamuksen luonnetta. Ihmisten välinen luottamus on suurelta osin itsestään selvää, ikään kuin hiljaisesti hyväksyttyä ja kyseenalaistamatonta. Jos tuota luottamusta joudutaan käytännön tilanteissa erikseen perustelemaan, se on itse asiassa useimmiten jo tullut kyseenalaistetuksi. Osaltaan käytännöllinen filosofia on yhteiselämän julkilausumattomien oletusten ja itsestäänselvyyksien teoreettista tarkastelua.

Miksi johonkuhun luotetaan? Usein ainakin siksi, että henkilön uskotaan olevan kykenevä ja valmis tekemään asioita, jotka ovat muille tavalla tai toisella hyväksi. Toinen vaihtoehto on, että hänen uskotaan ajattelevan, että jollei hän toimi tavalla, joka on muille hyväksi, seuraakaan jotakin, mitä hän itse haluaisi välttää. Jälkimmäisessä tapauksessa luottamus siihen, että henkilö toimii suunnilleen muiden odottamalla ja hyväksymällä tavalla, ei perustu ensisijaisesti siihen, millainen hän on. Muut pikemminkin uskovat ja nojautuvat siihen, että he itse, jotkut heistä tai jotkut tahot heidän puolestaan kykenevät vaikuttamaan häneen sellaisilla tavoilla kuin suostuttelemineen, uhkaaminen ja pakottaminen. Mutta mistä on kyse siinä, että toisen henkilön katsotaan ja luotetaan olevan kykenevä ja valmis toimimaan omaehtoisesti muille hyväksi olevilla tavoilla? (Ks. B; vrt. Airaksinen 2008, s. 405–407.)

Perustavanlaatuisen syy luottamukseen on ajatus siitä, että toinen on ominaisuuksiltaan nimenomaan tietynlainen: totuudellinen, reilu, avulias tai rohkea, ainakin riittävässä määrin. Koska tällaisten ominaisuuksien mukaisen toiminnan ajatellaan olevan hyväksi muille ihmisille, ne ovat arvostettuja, kiitettuja ja luottamusta herättäviä. Luottamuksen keskeisenä perusteena olisi siis ajatus siitä, että hänen

toimintaansa ohjaavat hänen luonteensa tietynlaiset hyvät piirteet, hyveet. Vastaavasti hyveiden vastaisen tai niiden vaatimusten suhteen epäonnistuvan toiminnan taas katsotaan olevan toisille vahingollista, ja siten paheksuttavaa, moitittavaa ja epäluottamusta herättävää. Henkilön luonteen puutteiden tai paheiden ei ajatella olevan vahingollisia pelkästään toisille vaan tavalla tai toisella myös hänelle itselleen. Klassisen sokraattisen käsityksen mukaan paheet ovat vahingollisia ensisijaisesti juuri ihmiselle itselleen.

Ihmisen, johon luotetaan, voidaan siis ajatella toimivan hyveiden mukaisesti. Koska hänellä ajatellaan olevan hyveitä, hänen luotetaan toimivan odotuksia vastaavilla, usein ennakoitavilla ja säännönmukaisilla tavoilla siten, että yhteisesti tärkeiksi tai hyväiksi käsitetyt asiat toteutuvat tai tulevat turvatuiksi. Hyveiden puute näyttäisi siis aiheuttavan epäluottamusta ja olevan este hyvälle yhteiselämälle. Tämä ei tarkoita, että mitään sellaisia ihmisten ominaisuuksia tai luonteenpiirteitä, joita hyveiden ajatellaan olevan, olisi viime kädessä olemassa. Tarkastelemalla, mistä ihmisten välisessä luottamuksessa näyttäisi olevan kysymys, tuon vain esille sen, että jotakin tällaista toisista ihmisistä tavataan usein ajatella ja että tavallinen sanastomme riittää tällaisten ajatusten luontevaan käsittelyyn, vaikka itse sanat ”hyve” ja ”pahe” ovatkin vanhahtavia ja arkisessa kielenkäytössä harvinaisia.

Georg Henrik von Wrightin mukaan ”[h]yveet eivät ole taitoja, eivät taipumuksia, eivät tapoja, eivät temperamentin piirteitä; ne ovat luonteenpiirteitä” (2001 [1963], s. 232). Hyvän käsitteen erilaisia merkityksiä tarkastelevassa kirjassaan von Wright joutui toteamaan, että ”[n]lykyinen etiikan tutkimus on laiminlyönyt hyvettä” (mt. s. 220), ja sanoi myöhemmin tämän koskevan ylipäättään luonteen käsitettä (mt. s. 232; ks. myös Salmela 1998, s. 481–483). Melkeinpä ainoat, jotka olivat pitkään aikaan nostaneet hyveet esille ja etiikan keskiöön, olivat hänen ystävänsä ja kollegansa Peter Geach (1956) ja Elizabeth Anscombe (1958). He kaikki seurasivat tarkasteluissaan Aristotelesta, filosofisen perinteemme tunnetuinta ja vaikutusvaltaisinta hyveiden tutkijaa. Geachin, Anscomben ja von Wrightin aloitteet vaikuttivat oleellisesti hyveitä koskevan tutkimuksen vähittäiseen yleistymiseen moraalifilosofian tutkimuksessa. 1990-luvulle tultaessa ”hyve-etiikas-

ta” ja varsinkin uusaristoteelisesta hyve-etiikasta oli tullut yksi moraalifilosofian tärkeimmistä suuntauksista ja Aristoteleen ”politiikan tieteen” kirjoituksia tutkittiin paljon muunkin kuin vain akateemisen historiallisen mielenkiinnon vuoksi (ks. esim. Hintikka 1969 [1962]; Ringbom 1965; Tenkku 1981, luvut VIII–IX; Knuuttila 1981, s. 15–28; Airaksinen 1987, luku VII; Patoluoto 1990; Sihvola 1994; Crisp ja Slote toim. 1997; Pietarinen ja Poutanen 1998, luku VII; sekä Darwall toim. 2003).

Hyveiden filosofinen tutkimus alkoi kuitenkin jo vähintään kaksi sukupolvea ennen Aristotelesta. ”Emme ole puhumassa mistä tahansa kysymyksestä, Sokrates sanoi: puhumme siitä, kuinka on eletävä” (Williams 1993 [1985], s. 1). Pitkälti sokraattisiin kysymyksenasetteluihin palautuvassa klassisen filosofian perinteessä hyveellä (kreikk. *arete*) on tarkoitettu sellaista ominaisuutta, joka ihmisellä on oltava, jotta hän voi elää hyvin ja toteuttaa hänessä olevia mahdollisuuksiaan. Hyveet ovat edellytyksenä sille, että voi elää ja kukoistaa elämässään niin kuin ihmiselle kuuluu. Philippa Footin mukaan voidaan sanoa, että ”hyveet ovat yleisesti ottaen hyväksi olevia luonteenpiirteitä, joita ihminen tarvitsee sekä itseään että muita varten” (Foot 1978, s. 3).

## **Hyveiden toissijaisuus sääntöihin tai periaatteisiin nähden?**

Hyveitä koskevilla kysymyksillä on keskeinen asema aristoteelisessa etiikassa ja laajemminkin klassisen filosofian perinteessä. Valistuksen jälkeisessä modernissa moraalifilosofiassa keskeisessä asemassa taas ovat olleet erityisesti kysymykset oikeanlaisista säännöistä tai periaatteista. Toisen henkilön toiminnassa luottamusta ei herätä vain se, että jotkin hyviksi käsitetyt asiat tulevat turvatuksi, vaan myös se, että toiminta vastaa odotuksia, on ennakoitavaa ja tavalla tai toisella säännönmukaista. Eikö toiminnan oikeellisuuden itse asiassa usein ajatella johtuvan juuri oikeiden sääntöjen tai periaatteiden noudattamisesta? Eikö luottamusta herättävän ihmisen toiminta pohjaudu johonkin hänen sisäistämäänsä ja seuraamaansa sääntöjärjestelmään

tai jopa jonkinlaiseen yhteen periaatteeseen? Katsotaanhan käytännöllisen yhteiselämän sujuvuuden hyvin yleisesti perustuvan juuri siihen, että ihmiset arvostavat ja suhteellisen yleisesti noudattavatkin jonkinlaista säännöstöä tai periaatetta, vaikkeivät yleensä osakaakaan ilmaista sitä koskevia käsityksiään täsmällisesti. (Ks. D, C.)

Onko paikallaan puhua useista hyveistä? Eikö oikeanlaisen, arvostettavan, luottamusta herättävän toiminnan voi katsoa olevan jonkin yhden hyveen mukaista? Jo Platon puolustaa näkemystä hyveiden ykseydestä, ja häntä omalla tavallaan seuraavat stoalaiset puhuvat hyveestä lähinnä yksikössä. Myös ajatus jostakin yleisestä luonnollisesta laista tai luonnollisen oikeuden periaatteesta, jonka mukaisesti hyveellisten ajatellaan toimivan ja elävän, löytyy alustavassa muodossaan jo Platonilta ja Aristoteleelta, mutta nousee eettisen ajattelun keskiöön erityisesti stoalaisilla. Stoalaisilla korostuu ajatus hyvelisyydestä ehdottomana järjellisenä mukautumisena jonkinlaiseen välttämättömään, luonnolliseen, oikeudenmukaisuuden periaatteeseen tai lakiin. Juuriltaan sellainen näkemys, joka pitää periaatetta tai säännöstöä hyvettä perustavanlaatuisempänä käsitteenä ja katsoo järkipäisen filosofisen tutkimuksen tehtäväksi tämän periaatteen tai säännöstön luonteen ja sisällön selvittämisen, on pitkälti stoalainen. Stoalainen näkemys maailman välttämättömästä järjellisestä järjestyksestä sekä ihmisen järjellisestä mahdollisuudesta mukautua tähän järjestykseen yhdistyi roomalaisaikana kristilliseen perinteeseen. Teistisessä käsityksessä inhimillisestä tahdosta, joka noudattaa kaikkivaltiaan Jumalan järjestyksen vaatimuksia, toistuu stoalainen käsitys maailman välttämättömään jumalalliseen järjestykseen myöntävästä (kreikk. *synkatheseis*) inhimillisestä järjestä. (Ks. Schneewind 1984 ja 1998; Kahn 1988; Striker 1996; Knuutila 2004; sekä Kaarakainen ja Kaukua toim. 2004.)

Stoalaisuudesta vaikutteita saaneessa teistisessä kristillisessä perinteessä vakiintui yhä enenevässä määrin ajatus, että hyveellisyyden tai moraalin perustana on periaate tai säännöstö. Onko tuollaisessa periaatteessa tai säännöstössä kyse kaikkien järjellisten olentojen käsittämästä luonnollisesta oikeudenmukaisuudesta vai kenties erityisesti ilmoitetuista määräyksistä? Vai onko se tavalla tai toisella

ihmisperäinen? Miksi tahdomme seurata sen vaatimuksia? Myöhäis-keskiaikaisen aristoteelisen ajattelun voluntarististen kriitikoiden mukaan moraalifilosofian ensisijaiset kysymykset koskivat nimenomaan jonkinlaisen periaatteen tai säännöstön luonnetta ja alkuperää sekä motivaatiota sen seuraamiseen (esim. Tenkku 1981, luku XXXII.b; sekä Holopainen 2008, s. 160–167).

Myöhäiskeskiajan ja varhaisen uuden ajan moninaisten luonnon-oikeudellisten teorioiden juuret ovat sekä kristillisessä teismissä, stoalaisuudessa että klassisessa aristoteelisessä filosofiassa. Mutta mitä lähemmäksi omaa aikaamme tullaan, sitä painokkaammaksi käy sääntöperusteinen lähestymistapa, ja hyveestä ja hyveellisyydestä aletaan puhua yhä enemmän yksikössä. 1700-luvulle tultaessa aristotelismi oli eurooppalaisessa moraalifilosofiassa jo joutunut pitkälti paitsioon. Tämä kehitys kulminoituu Kantin etiikassa. Kantkin tosin aloittaa moraalifilosofiset tutkimuksensa vielä nimenomaan aristoteelisen lähestymistavan kritiikillä (*Tapojen metafysiikan perustus I*).

Vaikka utilitaristinen teoretisointi poikkeaa huomattavasti luonnonoikeudellisesta ja kantilaisesta, myös utilitaristisessa perinteessä on katsottu oikeanlaisen toiminnan palautuvan viime kädessä nimenomaan yhteen periaatteeseen. Sekä luonnonoikeudellisessa että utilitaristisessa etiikassa on tietysti kehitelty lukuisia toisistaan huomattavasti poikkeavia teorioita. Näissä perinteissä pätevää moraalista ajattelua on kuitenkin pidetty lähtökohtaisesti järjellisenä ja tiedollisena; sen on katsottu olevan luonteeltaan mukautumista jonkinlaiseen säännöstöön tai periaatteeseen ja olevan sellaisena artikuloitavissa. Järkevää oikeaa toimintaa estäviksi tekijöiksi taas on katsottu yleensä Platonin ja stoalaisten tavoin halut ja tunteet. Säännön, määräyksen, lain, periaatteen, suostumuksen, velvollisuuksien, oikeuksien ja hyödyllisten tai haitallisten seurausten käsitteet ovat näissä perinteissä olleet ensisijaisia eettisiä käsitteitä, ja hyveet, hyve tai hyveellisyys näistä johdettuja toissijaisia. Näitä teorioita voi sanoa sääntöperusteisiksi ja niiden peruslähestymistapaa tai metaeettistä kantaa kognitivistiseksi ja realistiseksi, vaikka 1900-luvulla niistä on toki kehitetty myös antirealistisia versioita. (Ks. esim. MacIntyre 1998 [1966]; Schneewind 1984 ja 1998; Singer toim. 1993, osat III, IV ja VI.)

Anscomben vaikutusvaltainen essee ”Modern moral philosophy” (1958) pyrki osoittamaan, kuinka velvollisuuksia ja sääntöjä painotaneesta lähestymistavasta oli itse asiassa 1900-luvulle tultaessa tullut vain jäänne, jonka alkuperä oli teistisissä käsityksissä jumalallisesta laista. Moderniin järkiperäiseen etiikkaan taas ei enää voinut sisältyä minkäänlaista ajatusta Jumalaan pohjautuvasta moraalista. Mutta koska modernissa moraalifilosofiassa operoitiin käsitteistöllä, joka koostui alkuperäisestä kontekstistaan irronneista irrallisista jäänteistä, olivat moraalifilosofian tutkijat kykenemättömiä tarkastelemaan inhimillistä toimintaa ja sen perusteita päteville tavoilla. Erityisesti utilitaristisen seurauseettisen lähestymistavan näkemys tavoitteellisesta toiminnasta oli Anscomben mukaan käsitteellisesti virheellinen, koska siinä ei tehdä eroa toiminnan tavoiteltujen ja ei-aiottujen seurausten välillä (ks. F). Niin moraalifilosofisen kuin modernin psykologisenkin tutkimuksen taustaoletukset ja käsitykset toiminnan ja motivaation luonteesta olivat puutteellisia. Anscombe ehdotti palaamista aristoteelisen psykologian kehittälemiseen, jotta moraalin luonnetta ja moraalista harkintaa koskevien modernien teorioiden umpikujat ja virheet olisi mahdollista välttävää etiikankin tutkimuksessa.

Aristoteelisen etiikan tutkimus liittyi Anscombella, kuten von Wrightilläkin, siis oleellisesti psykologiaan, erityisesti intentionaalisen toiminnan ja harkinnan käsitteellistämiseen. Aristoteleen teleologista etiikkaa ei voi erottaa hänen motivaatiopsykologiastaan ja toiminnan teoriastaan, jossa tarkastellaan ei ainoastaan harkittua toimintaa vaan käyttäytymistä ylipäätään lähtökohtaisesti tavoitteellisena: ”Kaikki taidot ja tutkimukset ja samoin kaikki toiminnat ja valinnat näyttävät tähtäävän jonkin hyvän saavuttamiseen” (*Nikomakhoksen etiikka* I, 1, 1094a1–2).

## **Hyveiden toissijaisuus tunteisiin nähden?**

Sekä luonnonoikeudellisissa, velvollisuuseettisissä että utilitaristisissa teorioissa oman erityisen ongelmansa muodostaa juuri kysymys motivaatiosta. Miksi kukaan tahtoi noudattaa jotakin periaatetta tai



säännöstöä, vaikka tiedostaisikin sen järjestelmällisesti perustelluksi ”moraalisesti oikeaksi” toimintatavaksi? Utilitaristit ovat usein myöntäneet suhteellisen suoraan, että hyötyperiaate tarjoaa oikeanlaisen tavan toiminnan harkintaan muttei mitenkään suoraan motivoi toimintaa (Bentham, *Principles of Morals and Legislation*, I.i, s. 33–34, I.xii–xiii, s. 36–37 ja II.xi–xv, s. 45–54; John Austin, *Jurisprudence*, Lecture II, s. 326–342; vrt. Hume, *Treatise*, III.ii.2, s. 495–498 ja *Enquiry concerning the Principles of Morals*, App. III, s. 303–311; ks. myös MacIntyre 1998 [1966], s. 232–235 ja McNaughton 1988, s. 180–181). Kontraktualistiset luonnonoikeusteoreetikot kuten Hobbes ja John Rawls, joiden teorioissa on myös epäsuoran utilitaristisia elementtejä, taas ovat yrittäneet palauttaa periaatteiden motivoivuuden tavalla tai toisella toimijan oman edun tavoitteluun. Monien utilitaristien tavoin myös he ovat katsoneet, että epäluottamuksesta tai -varmuudesta johtuen ihmisten toiminnan koordinointi oikeanlaisten järkevien periaatteiden mukaiseksi edellyttää käytännössä toimijoiden motivoimista erillisten ulkoisten sanktioiden avulla. (Hobbes, *Leviathan* XIV, s. 132, XV, s. 148–149, XXVII, s. 253, XXVIII, s. 265–266; Rawls 1999 [1955] ja 1988 [1971], V.42, s. 158–159, VII.76, s. 279–283, IX.86, s. 318–322, ks. myös III.30, s. 115, VII.66–67, s. 246–252).

Myös Kant tiedostaa tämän selvästi (*Tapojen metafysiikan perustus* II, s. 118 [4.427–428]). Toiset Kantia seuraavat moraalifilosofit, kuten juuri Rawls, ovat siis tavanneet yhtyä utilitaristien ja kontraktualistien motivaationäkemykseen. Toiset kantilaiset taas ovat kai joutuneet katsomaan, että ”rationaaliseen moraalilakiin” mukautuva ”hyvä tahto” vain on jonkinlaista rationaalista omalakista tahtomista, joka eroaa tyystin luonnollisista haluistamme.

Niin utilitaristisen, kontraktuaalisen kuin kantilaisenkin kannan mukaan moraaliset arvostelmat näyttäisivät voivan olla järjestelmällisen harkinnan valossa päteviä tai virheellisiä täysin riippumatta siitä, motivoivatko ne toimijaa. Mutta onko käsitys sellaisista toimintaa koskevista arvostelmista, joiden ajatellaan olevan järjestelmällisesti perusteltavissa, mutta joilla ei ole minkäänlaista vaikutusta toimintaan, edes mielekäs? Naturalistiselta kannalta katsottaen vaikuttaisi oudolta ajatella, että moraaliset arvostelmat olisivat jotakin täysin ulkoista ja erillistä

siihen nähden, kuinka ihmisten käyttäytymistä tai toimintaa selittää halujen ja tunteiden tapaisten kausaalisesti motivoivien tekijöiden avulla. (Ks. Williams 1973 [1965a], s. 218–; vrt. Williams 1981; ks. myös Smith 1987 ja 1994, luku I sekä McNaughton 1988, s. 20–24, 38.)

Aristoteles ei suhtaudu haluihin ja tunteisiin yhtä kielteisesti kuin opettajansa Platon ja tätä seuraavat stoalaiset. Geach huomauttaa alustavassa hyvän käsitteen aristoteelisessa tarkastelussaan, että se, ”onko jokin inhimillinen toiminta hyvää vai huonoa toimintaa, on itsessään jollakin tavalla yhteydessä toimijan haluihin” (Geach 1956, s. 39–40). Haluihin tai tunteisiin Anscombe ja von Wright eivät kuitenkaan hyveitä käsitellessään kiinnittäneet huomiota. Ensimmäiset, vaikutusvaltaiset omana aikanamme esitetyt argumentit tunteiden ja motivaation merkityksestä moraalin tutkimuksessa lienevät peräisin Bernard Williamsilta.

”Tunteet koetaan passiivisesti, ne tapahtuvat meille”, Williams totesi virkaanastujaisesityksessään vuonna 1965. Hänen kritiikkinsä kohteena on erityisesti kantilainen etiikka, jonka mukaan ”moraalinen arvo voi liittyä ainoastaan siihen, minkä vapaasti teemme, sellaiseen arvostamiseen, minkä suhteen olemme rationaalisesti aktiivisia”. Hänen näkemyksellisen ja analyyttisen argumentaationsa mukaan tunteet ovat jotakin hyvin oleellista luonteen ja hyveiden tutkimuksen kannalta. Williams tekee tässä yhteydessä kaksi aristoteeliselta kannalta tärkeää huomiota: ”Ensiksikin meidän ei pitäisi hylätä liian hätäisesti ajatusta siitä, kuinka jonkinlainen passiivisuus, se kuinka moraaliset yllykkeet meihin vaikuttavat ja millaisia vaikutelmia eri toimintatavat meissä herättävät, saattaa ratkaisevasti auttaa käsittämään moraalisen vilpittömyyden luonnetta.” Lisäksi hän kysyy epäillen: ”onko niinkään varmaa, että jos tietää tulleensa kohdelluksi hyvin sen seurauksena, että toinen on noudattanut jotakin periaatetta, arvostaa tätä enemmän ja ajattelee myönteisemmin tästä itseään hyvin kohdelleesta toisesta kuin silloin, kun tietää tulleensa kohdelluksi hyvin jonkin tunteellisen reaktion vuoksi?” (Williams 1973 [1965a], s. 226–227.)

Williamsin mukaan etiikan tutkimuksessa tunteisiin on siis kiinni-

tettävä huomiota, koska se, mitä henkilö tuntee, on hyvin oleellista hänen vilpittömyytensä arvioinnin kannalta. Omalla tavallaan tätä olivat yrittäneet 1930-luvulla emotivistisia teorioita kehitelleet loogiset positivistit. Williams ei kuitenkaan yritä emotivistien tavoin palauttaa hyveitä tai moraalisuutta kokonaan tunteisiin, vaan lainaa emotivismita sen, mikä siinä on säilyttämisen arvoista: moraaliarvostelmia on käsiteltävä toiminnallisina ”puhetekoina” tai jonakin puhetekoihin verrattavana. (Ks. Williams 1973 [1965a], s. 209–218.) Tunneperusteisen selitysmallin juuret ovat kuitenkin paljon syvemmillä kuin A. J. Ayerin ja muiden emotivistien tai näiden oppi-isänään pitämän Humen tutkimuksissa.

Sitä, miten ja mitä haluamme ja tunnemme, ohjaavat luonnolliset synnynnäiset taipumuksemme. Hyveiden voisi siis katsoa palautuvan pohjimmiltaan biologisiin ja siten yleisinhimillisiin ja luonnollisiin altruistisiin tunteisiin. Altruistiset tunteet saavat aikaan käyttäytymistä, joka miellyttää toisia ja herättää luottamusta. Mutta myös tottumus ja kasvatustavat vaikuttavat huomattavasti tunteisiimme ja haluihimme, eli siihen, minkä koemme miellyttävänä ja tavoiteltavana ja minkä taas epämiellyttävänä ja vältettävänä. Vaihtelua ja eroja ei ole pelkästään yksilöiden välillä. Eri heimojen ja kansojen keskuudessa on keskenään hyvin erilaisia tottumuksia sen suhteen, mikä on miellyttävää ja mikä epämiellyttävää, ja hyvin erilaisia käsityksiä siitä, mikä on hyveellistä ja mikä taas kiellettyä ja epäpyhää. Näkemyksiä hyveiden tunnepohjaisuudesta kehittivät jo antiikissa ainakin Empedokles, Demokritos ja Epikuros, ja kulttuurisidonnaisuudesta Ksenofaneen näkemyksiä soveltaneet sofistit. Valistusajan sentimentalistit Mandeville, Hutcheson, Hume ja Smith jalostivat näkemystä yleisinhimillisistä ja siten luonnollisista hyväksymisen ja hylkäämisen tunteista hyveiden ja paheiden pohjana. He ottivat myös huomioon kasvatuksen ja tottumuksen vaikutuksen. 1800-luvun kuluessa skottilaisten valistusmiesten sekä Rousseauin ja Hegelin filosofisesta antropologiasta ja historiakäsityksistä vaikutteita saaneet ajattelijat taas alkoivat luonnostella näkemyksiä kulttuurien ja moraalisten tapojen ja käsitysten historiallisesta muuntumisesta. Kehitellessään näkemyksiä kulttuurisidonnaisista ja historian myötä muuttuvista ”hyvejärjestelmistä” he

hyödynsivät runsasta matkakertomuskirjallisuutta ja varhaisia kansatieteellisiä kuvauksia.

Jo Darwinin (2009 [1872]) aloittama tunteiden fysiologinen ja evoluutiopsykologinen sekä havainnoiva ja vertaileva antropologinen tutkimus on tuonut näiden lähestymistapojen tueksi yhä enemmän empiiristä näyttöä. 1900-luvulle tultaessa alettiin näkemyksiä yleisinhimillisistä biologispohjaisista moraalisisista tunteista yhdistää näkemyksiin erilaisista kulttuurisidonnaisista hyvejärjestelmistä. Altruistisen, toisia huomioivan käyttäytymisen ensisijaiseksi syyksi katsottiin evoluution tuottamat luontaiset tunnetaipumukset. Paikallisissa toisistaan erillisissä yhteisöissä havaittavien hyvin erilaisten hyve- ja paheluokitusten taas selitettiin kehittyneen kulttuurievoluutiivisen dynamiikan myötä. Relativistisen näkemyksen mukaan emotionaalinen taipumus arvioida toisten käyttäytymisen hyveellisyyttä ja paheellisuutta on yleisinhimillinen, mutta käsitykset hyveistä ja paheista ovat kulttuurisidonnaisia. Mitään kulttuurit ylittäviä objektiivisia kriteereitä toiminnan hyveellisyydelle tai paheellisuudelle ei ole, vaan toimintaa koskevien arvostelmien pätevyys riippuu paikallisesti vallitsevista tavoista ja käsityksistä. Edvard Westermarck (mm. 2010 [1932]) oli ensimmäinen, joka esitti kattavan teorian altruististen tunteiden yleisinhimillisyydestä ja kulttuurisidonnaisuudesta. Hänen mukaansa yleisinhimillisistä moraalisisista tunteista kaikkein vahvimpia ja perustavimpia ovat niin sanotut retributiiviset tunteet kuten viha, närkästys ja paheksunta. Reagoimme emotionaalisesti siis varsinkin sellaiseen toimintaan, jota pidämme vääränä. Westermarckilta paljon vaikutteita saaneen J. L. Mackien (2010 [1977]; 1982) mukaan moraalinen ajattelu on luonteeltaan kognitiivista ja objektivistista mutta kaikki moraaliset arvostelmat ovat epätosia. Mackien (1982, s. 156) mukaan ”meidän ei ole vaikeaa ymmärtää niiden jääräpäisesti menneeseen katsovaa luonnetta”, jos niiden katsotaan olevan ”yksinkertaisesti tunteita – joskin sosiaalisesti kehittyneitä tunteita”. (Ks. myös Salmela 1998, s. 38–70 ja Oksanen ym. (toim.) 2010, osa IV.)

Relativistiset näkemykset ovat siis siinä mielessä kognitivistisia, että ihmisten katsotaan tyypillisesti käyttäytyvän ja ajattelevan ikään kuin heillä olisi objektiivisesti todenmukaista ”moraalista tietoa”,

mutta antirealistisia, koska mitään tuollaista tietoa ei ole eikä voi olla. Antirealistiset näkemykset ovatkin yleensä viime kädessä subjektivistisia: riippumatta siitä, kuinka samanlaisia tai erilaisia moraaliset tunteimis- ja käyttäytymistavat sattuvat ihmisten keskuudessa olemaan, ja siitä, miten ihmisillä on taipumus ajatella moraalisisista asioista objektivistisesti ja realistisesti, moraaliset arvostelmat palautuvat subjektiivisiin tunteuksiin tai asenteisiin. (Ks. esim. Airaksinen 1987, luku III; Singer (toim.) 1993, osa VI; sekä Pietarinen ja Poutanen 1998, luku IV–V.)

Ihmiset tuntuvat kuitenkin toimivan ja tuntevan niin kuin he ajattelisivat, että jotkin vastaukset tai ratkaisut moraalisiin ongelmiin ovat ilmeisesti väärä, vaikka vastauksen antaja tai ratkaisunsa mukaan toimiva henkilö itse tuntisi ja ajattelisi olevansa oikeassa. Yleensä ihmiset eivät toimi, tunne ja ajattele niin kuin moraaliksi olisi lopulta vain subjektiivinen henkilökohtaisen tunteen tai kulttuuristen tottumusten asia. (Vrt. Smith 1994, luku I; sekä Airaksinen 2001.) Ehkä objektivistinen ja realistinen moraalijattelu onkin perusteetonta ja harhaista, kuten siis muun muassa Westermarck ja Mackie väittävät.

### **Ovatko hyveiden ristiriidat luonteeltaan näennäisiä vai tunteista johtuvia?**

Vaikka Williams ei hyväksynyt relativistisia tai subjektivistisiä näkemyksiä moraalisuuden luonteesta, hänkin päätyi eräänlaiseen eettiseen antirealismiin. Tunteiden merkitys toiminnan moraalisisessa arvioinnissa ja harkinnassa tulee hänen mukaansa esille myös tarkasteltaessa moraalisia ongelmatilanteita, joissa on vastakkain kaksi (tai useampia) yhteen sopimatonta vaatimusta. Moraalifilosofian perinteinen kanta moraalisiin ristiriitoihin on ollut suhteellisen yksiselitteinen: niin hyve-eettisiä, deontologisia kuin utilitaristisiaakin normatiivisia moraaliteorioita kehitelleet filosofit ovat viime vuosikymmeniin asti tavanneet ajatella, ettei moraalidilemmoja eli ratkeamattomia moraalisia ristiriitoja ole olemassa.

Vastoin moraalifilosofian perinnettä Williams (1973 [1965b]) ja 1973

[1966]) kuitenkin argumentoi, että monet moraaliset ristiriitatilanteet ovat ratkeamattomia dilemmoja, joiden aitouden ja vakavuuden puolesta puhuu niihin liittyvä tunne, pahoillaan oleminen (engl. *regret*). Pahoillaan oleva henkilö näet näyttää ajattelevan, että hän ei pysty tai ei pystynyt tekemään jotakin mielestään tärkeää ja vaadittavaa, koska hänen on tai oli toimittava jonkin toisen tärkeän vaatimuksen mukaan. Pahoillaan oleminen kuitenkin osoittaa hänen pitävän myös vastaamatta jäävää tai jäänyttä vaatimusta päteväenä ja oikeutettuna vaatimuksena. (Ks. B.)

[. . .] Eji-realistinen lähestymistapa voi hyvin sallia sen mahdollisuuden, että joku on pakotettu tekemään kaksi keskenään yhteen sopimatonta moraalista arvostelmaa koskien yhtä ja samaa tilannetta, joita kumpaakin tukevat parhaat mahdolliset perusteet ja jotka kumpikin vaativat vahvasti hyväksyntää. Toiminta tai neuvon antaminen vaatii, että on tehtävä päätös noiden kahden välillä, mutta se ei vaadi – tai salli – päätöstä, jonka mukaan toinen niistä olisi virheellinen arvostelma tai vain vaikuttaisi olevan jotakin, mitä tuossa tilanteessa vaaditaan. [. . .] Realistisen näemyksen mukaan näin ei kuitenkaan viime kädessä voi olla. (Williams 1973 [1966], s. 205.)

Tavanomainen kognitiivinen ajattelu on realistista ja pyrkii ristiriidattomuuteen. Williamsin mukaan tämä ei kuitenkaan pidä paikkaansa sen suhteen, kuinka ihmiset moraaliset asiat kokevat ja niistä ajattelevat: ristiriitatilanteessa pahoillaan oleva pitää tilannetta nimenomaan perusteltujen ja pätevien vaatimusten ristiriitana. Williams puolustaa moraalisten ristiriitojen aitoutta pahoillaan olemisen tunteen sisältöä analysoimalla, ja katsoo samalla löytäneensä näyttöä antirealistisen moraalikäsitelmän puolesta. Moraalisten vaatimusten ristiriitoihin liittyy siis moraalipsykologisten ja normatiivisten kysymysten ohella myös metaeettisiä kysymyksiä moraalin luonteesta. Williams ei eksplisiittisesti kehittele aristoteelista etiikkaa tai näkemystä hyveistä. Antirealistisesta kannastaan huolimatta hän suhtautuu kuitenkin hyvin kriittisesti moderniin etiikkaan ja myötämielisesti antiikin kysymyksenasetteluihin ja aristoteeliseen lähestymistapaan (ks. esim. Williams 1980, 1993 [1985] ja 1993).

Antiikissa moraaliset ristiriidat olivat tragedioiden keskeinen aihe, ja filosofisessa keskustelussa ne liittyivät kysymyksiin hyveiden ykseydestä ja *akrasiasta* eli heikkoluonteisuudesta. Platonille ja stoalaisille oikeudenmukaisuuden ja muiden hyveiden vaatimusten ristiriidat eivät olleet mikään ongelma. Perusteluna on sokraattinen näkemys, jonka mukaan *hyve on tietoa*: Väärin tekeminen johtuu väärin toimivan tiedollisesta virheestä. Jos joku taas katsoo olevansa pakotettu rikkomaan jonkin hyveen vaatimusta vastaan pyrkiessään toimimaan jonkin toisen hyveen mukaisesti, hän on yksinkertaisesti erehtynyt siinä, mistä näissä hyveissä on kysymys. Hyveet eivät viime kädessä voi olla keskenään ristiriidassa vaan muodostavat harmonisen kokonaisuuden, eikä järjellisesti itseään hallitseva hyveellinen ihminen kohtaa ristiriitaisten vaatimusten ongelmia.

Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikassa* erilaisten vaatimusten yhteensopimattomuus on lyhyesti esillä ystävyuden käsittelyn yhteydessä (IX, 2). Toiminnan vapaaehtoisuuden ja tahdonvastaisuuden käsittelyssä (III, 1) aihe on myös implisiittisesti mukana. Vaikka Aristoteles suhtautuu moniin Platonin käsityksiin kriittisesti, hän näyttää yhtyvän tämän näkemykseen hyveiden ykseydestä (esim. VI, 13). Antiikin filosofeille hyveiden ristiriidat eivät olleet varsinaisen ongelma, vaan niiden katsottiin olevan viime kädessä näennäisiä (vrt. Cicero, *Velvollisuuksista* I, 3, 43 ja 45).

Kreikkalaisessa näytelmäperinteessä tilanne oli aivan toinen. Tragediat käsittelevät nimenomaan vakavia ristiriitatilanteita. Aiskhyloksen, Sofokleen ja Euripideen näytelmissä jumalten, sukulaisuuden, perinnäistapojen, säädettyjen lakien, kaupungin edun ja erilaisten hyveiden vaatimukset asettuvat vastakkain tavoilla, jotka jättävät näytelmien henkilöille vain huonoja vaihtoehtoja. Traaginen valinta on juuri valinta, jossa yhtä vaatimusta noudatettaessa joudutaan samalla tekemään tai sallimaan jotakin hirveää. Williamsin ohella uusaristoteelikoista myös MacIntyre (2004 [1985], luvut 11–15) ja Martha Nussbaum (2001 [1986]) ovat katsooneet traagikoiden tavoittaneen jotakin hyvin olennaista moraalisen kokemusmaailmamme luonteesta.

Riippumatta siitä, ymmärretäänkö moraaliset vaatimukset jumalallisiksi määräyksiksi vai luonnollisella inhimillisellä järjellä tai kä-

sityskyvyllä tavoitettaviksi, kysymys ristiriitojen mahdollisuudesta on moraalin luonteen tarkastelulle keskeinen. Sekä klassisessa, luonnolliseen järkeen nojaavassa etiikan mallissa että teistis-voluntaristisessa, jumalallisiin määräyksiin nojautuvassa etiikan mallissa taustaoletukset ovat realistisia. Moraalisten vaatimusten käsittelyn katsotaan siis olevan luonteeltaan kognitiivista toimintaa. Inhimillinen toimija voi luonnollisesti myös erehtyä, eli hänen uskomuksensa moraalista vaatimuksista voivat olla virheellisiä. Kuten muukin tieto myös tieto siitä, mikä on hyveellistä ja mikä paheellista, tavoiteltavaa ja välttävää, on ristiriidatonta.

Jos moraalın taas katsotaan kumpuavan pelkästään luontaisista tuntemistaipumuksistamme, haluistamme ja näitä koskevista valinnoistamme, ei ristiriitaisuus ole ongelma. Kun moraalisten vaatimusten ajatellaan palautuvan pyrkimykseemme välttää epämiellyttäviä tuntemuksia ja tavoitella miellyttäviä, ei tällaisia kaikkien halujen luonnollisestikaan tarvitse odottaa olevan tyydytettävissä. Jos asiaa lähestytään epikurolaisittain, saattaa tietenkin olla kannatettavaa pyrkiä halujen tai tunteiden ristiriidattomuuteen, jotta hyvä, nautinnollisista kokemuksista koostuva elämä saavutetaan ilman epämiellyttäviä tuntemuksia ja turhautumia. Ongelman käytännöllinen ratkaisu on tällöin oman luonteen tai psyykkisten ominaisuuksien terapeuttinen muokkaaminen. Mitään teoreettista ongelmaa ei ole. Tässä muun muassa Hume, Westermarckin ja Mackien soveltamassa lähestymistavassa kysymys ei ole samalla tavalla ihmisen suhteesta itsestään riippumattomaan todellisuuteen ja sen asettamien vaatimusten tiedostamiseen, kuten klassisen filosofian kognitivistis-realistisessa mallissa. Sofistien relativismi, epikurolainen hedonistinen egoismi ja humelainen emotivismi ovat kaikki, karkeasti ottaen, palautettavissa psykologis-subjektivistiseen näkemykseen moraalisuuden luonteesta.

Subjektivistisia näkemyksiä ovat lisäksi modernit eksistentiaalistiset ja muut ekspressivistiset näkemykset. Aatehistoriallisesti katsottuna nämä eivät periydy epikurolaisesta hedonismista ja humelaisesta naturalistisesta emotivismista vaan ovat maallistuneita versioita teistis-voluntaristisista ajattelutavoista (ks. Anscombe 1958 ja MacIntyre 1998



[1958–1959], 1971 [1959], 1998 [1966] ja 2004 [1985]; vrt. Schneewind 1984 ja Knuuttila 1998 [1984]). Antirealististen subjektivististen näkemysten mukaan ihmiset vain ovat taipuvaisia tavoittelemaan miellyttävänä tai oikeina pitämiään asioita ja välttelemään epämiellyttävänä tai väärinä pitämiään asioita, mutta kaikkea sitä mitä tavoitellaan ei käytännössä vain voi yhtä aikaa saavuttaa.

1900-luvulle tultaessa kysymys moraalisten ristiriitojen luonteesta ja ratkaisemismahdollisuudesta oli noussut merkittäväksi akateemisen moraalifilosofian aiheeksi (ks. Gowans (toim.) 1987). MacIntyre on tarjonnut selitykseksi sille, että moraalisilla ristiriidoilla on modernissa moraalijattelussa niin keskeinen sija, seuraavanlaista diagnoosia: Meillä on monista erilaisista perinteistä tai elämänmuodoista ja niiden kielipeleistä periytyviä jäänteitä, jotka eivät muodosta koherenttia kokonaisuutta. Erilaisten vaatimusten taustalla on erilaisia perustelutapoja, joita ei ole mahdollista saattaa johdonmukaiseksi moraalisen ajattelun ja toiminnan harkinnan kokonaisteoriaksi. (MacIntyre 2004 [1985], luku II ja 1990b, s. 367; vrt. Gowans 1987, s. 3–4 ja Grassian 1992 [1981], s. 134).

Erilaisten perinteiden ja elämänmuotojen eklektinen tai synkretistinen sekoittuminen saa varmasti aikaan ”arvojen” ristiriitoja, käsitteellis-kielellisten perinteiden fragmentoitumista ja sekoittumista ja siten perustelemistapojen yhteismitattomuutta. Se, kuinka yleisesti moraalisia ristiriitatilanteita käsitellään eri kulttuurien tarinaperinteissä, osoittaa kuitenkin, ettei kyse ole vain modernille kulttuurille tyypillisestä fragmentaarisuudesta ja sekavasta moninaisuudesta. Hyveiden ja muiden vakavien vaatimusten ristiriidat eivät ole tavallinen aihe vain kreikkalaisen kulttuurin homeerisissa taruissa ja tragedioissa vaan myös esimerkiksi raamatullisissa kertomuksissa. Simo Knuuttilan mukaan ”emotionaalinen ambivalenssi” on yleisinhimillinen, ei ainoastaan modernin ihmisen piirre ja myös MacIntyre katsoo ”sofokleslaisen” näkemyksen tavoittavan jotakin hyvin oleellista ihmiselämän traagisuudesta (Knuuttila 1998 [1996]; MacIntyre 2004 [1985], luku XI; vrt. Airaksinen 2001).

Moraalifilosofit ovat kuitenkin antiikista lähtien tavanneet pitää moraalisia ristiriitoja näennäisinä: tunteidemme ja halujemme moni-

naisuus ja häilyvyys aiheuttaa tilanteet, joissa ajattelemme olevamme yhteen sopimattomien ”objektiivisten moraalisten vaatimusten”. Tällaisen kannan voivat hyväksyä sekä moraalisen ajattelun järjellisyttä ja realistisuutta puolustavat että ne, jotka pitävät moraalia perusluonteeltaan emotionaalisena. Edellisten mukaan moraalista asioista voi olla perusteltuja ja tosia käsityksiä, mutta tuon moraalisen tiedon on oltava ristiriidatonta. Jälkimmäisten mukaan moraalista asioista ei voi olla tietoa, koska moraalissa on kysymys tunteista.

Jos näitä kantoja ei hyväksytä, vaikuttaa siltä, että Williamsin kanta on oikea: Kohtaamme moraalisten vaatimusten ristiriitoja, mutta emme ole aina tai useinkaan valmiita ajattelemaan, että tällaisissa tilanteissa kyse olisi vain näennäisistä ristiriidoista. Moraalinen ajattelumme ei kuitenkaan palaudu pelkästään subjektiivisiin perustelemattomiin tunteisiin, vaan on luonteeltaan tavalla tai toisella *sekä* kognitiivista *että* antirealistista.

Pidän oikeina Williamsin näkemyksiä tunteiden moraalista tärkeydestä ja moraalisten ristiriitojen aitoudesta. Puolustan kuitenkin aristoteelista etiikkaa, joka on realistista. Kuinka on mahdollista hyväksyä, että hyveet voivat vaatia jotakin, jota ei ole mahdollista toteuttaa? Ja miten tunteet liittyvät hyveisiin ja toiminnan järjelliseen harkintaan? Ennen tutkimukseni varsinaisten aiheiden esittelyä on vielä katsottava tarkemmin ensin klassisen filosofian ongelmanasetteluita, ja sitten aristoteelisia näkemyksiä hyveistä, hyvästä ihmiselämästä ja tunteista.

## **Sokraattiset kysymykset**

Klassisen filosofian perinteessä ihmisen omaa toimintaa ohjaavien perusteiden ja toisten toimia koskevien arvioiden katsotaan olevan luonteeltaan tiedollisia arvostelmia: toimintaa ohjaavat tai sitä jälkikäteen arvioivat arvostelmat ovat objektiivisesti katsoen tosia tai epätosia ja järjellisesti perusteltuja tai perusteettomia. Hyve on tietoa. Hyveelliseen toimintaan sisältyy aina järjellinen, perusteltu käsitys siitä, miten jotkin asiat ovat. Se, miten joku toimii, myös usein ilmai-

see muille, mitä hän asioista ajattelee (vrt. *Lakbes* 193e). Klassisen filosofian perinne on sitoutunut näihin sokraattisiin lähtökohtiin ja pyrkii vastaamaan kysymyksiin, joita Sokrates toi filosofian keskiöön.

Miten elää ihmisenä? Kuinka saavuttaa hyvä, onnellinen elämä? Mitkä tekijät ovat onnellisen elämän esteenä? Eivätkö jotkut synnynnäiset ominaisuutemme ole pikemminkin hyvän elämän esteitä kuin edellytyksiä? Jos jotkut luontaisista taipumuksistamme on suunnattava tai hillittävä toisten ominaisuuksien avulla, eikö hyvä elämä edellytä jonkinlaista itsehallintaa? Jos joitakin hyvän elämän edellyttämistä ominaisuuksista ei meillä ole valmiina synnynnäisinä taipumuksina, kuinka me ne omaksumme tai kuinka ne meille kehittyvät? Jos ihminen on harjaannutettava ja kasvatettava hyveisiin, mitä kasvattajilta tai opettajilta vaaditaan? Eikö kenen tahansa, jonka ajatellaan osaavan opettaa jotakin, ajatella myös tietävän, mitä tuo asia on, tai taitavan sen tekemisen? Onko hyveellisyys siis järjestäytynyttä tietoa ja itsehallintaa? Eikö järjestäytynyt elämä, itseään hallitseva ihminen hallitse nimenomaan omia halujaan ja tunteitaan? Eikö järjestäytyneen perustelluille tavoille toimia oikein voi antaa jonkinlaisia yleisiä muotoiluja vaikkapa oikeudenmukaisuuden periaatteina? Vai onko oikeudenmukaisuus se, mitä laki kussakin kaupungissa tai vallitseva tapa kunkin kansan – tai kulttuurin tai alakulttuurin – parissa vaatii? Eikö lakien ylläpitäminen edellytä aina suostuttelua, uhkaamista ja pakottamista, ja eikö vallitsevien tapojen rikkomisen herätä muissa aina suuttumusta ja paheksuntaa? Eikö tapojen- tai lakienmukaisuus palaudu aina sosiaaliseen valvontaan ja kontrolliin? Ja jos laki tai vallitseva tapa määrää oikeuden ja edellyttää valtaa ja valvontaa, eikö ”oikeuden mukainen” palaudu lopulta siihen mitä valtaapitävät määräävät oman etunsa mukaisesti, minkä he ajattelevat ja tuntevat olevan oikein, tai minkä yleisemmin ajatellaan ja tunnetaan olevan oikein?

Näitä kysymyksiä Platon muotoilee varhaisemmissa dialogeissaan kirjalliseen muotoon pitkälti Sokrateen ja sofistien opetusten ja näiden keskinäisten väittelyiden pohjalta. Meidän ajallinen ja kulttuurinen etäisyytemme antiikin kreikkalaisten kaupunkivaltioiden ”vapaiden miesten” elämään ja ongelmiin on kuitenkin hyvin suuri. Onko

meillä edes edellytyksiä käsittää niiden ongelmien luonnetta, ja voiko niitä koskevalla teoretisoinnilla olla meille mitään annettavaa? Paneutumatta tähän tärkeään kysymykseen tarkemmin tarjoan sille vastaukseksi lainauksen filosofianhistorian tutkijalta. Knuutila (2007) kirjoittaa:

[F]ilosofiaan kuuluu tietoisuuden ja olemisen kokemuksen miettiminen, ja edellytykset harjoittaa tällaista ajattelua ovat pysyneet samanlaisina siitä lähtien, kun sitä on tehty jonkinlaisen käsitteellisen selvyuden saavuttamiseksi. Kun antiikin ajattelijat selvittivät kokemustaan olemisesta, he tekivät sen suhteessa oman aikansa kulttuuriin ja tapoihin. Lukiessamme näitä tai myöhemmän perinteen teoksia voimme helposti havaita, mikä on muuttunut, mutta toisaalta ne ovat enimmäkseen käsitettäviä, koska perustavat kysymykset ovat silti samoja. Niitä on käsitelty toisenlaisessa ympäristössä, mikä lisää tietoisuuttamme inhimillisen kokemuksen eri muodoista. Omista ajatuksistamme poikkeavat käsitykset saattavat johtaa meitä myös havaitsemaan sellaisia ajattelutapoja itsessämme, joihin emme ehkä muuten kiinnittäisi huomiota.

Teoreettiset kysymykset siitä, mitä *arete* on, eivät ole peräisin edes sofisteilta ja Sokrateelta. Aiheeseen kiinnittivät kriittistä ja syvällistä huomiota viimeistään Ksenofanes ja Aiskhylos. Kreikan sanalle *arete* meidän vanhahtava sanamme ”hyve”, englannin latinalaispohjainen ”virtue”, saksan ”Tugend” ja muiden modernien kielten vastaavat sanat eivät sitä paitsi ole ainoita mahdollisia käännösvastineita. Usein käännösvastineeksi sopisi pikemminkin ”oivallisuus” tai ”erinomaisuus” (ks. von Wright 2001 [1963], s. 221–222; MacIntyre 1998 [1966], luvut II–III; ja Annas 1982 [1981], s. 35).

Niin antiikin kreikkalaisissa näytelmissä kuin homeerisessa runoudessakin sana *arete* esiintyy suhteellisen usein. Eri *aretai*, kuten *andreia*, *fronesis*, *sofrosyne* ja *dikaiosyne* tai niiden puutteet, erityisesti *hybris*, olivat runoelmissa ja näytelmissä käsittelyn kohteena ja osana juonta. Homeerisessa, heroisessa kulttuurissa ei tehty selvää eroa ”moraalisten hyveiden” ja muiden inhimillisten ”oivallisuuksien” kuten erilaisten voiman ja taidokkuuden lajien välillä. Klassisella ajalla monet sofistit ja muut julkisen puhumisen tekniikoita ja ”kansalais-

taitoja” opettaneet katsoivat, että kukin *arete* on eräänlainen *tekhne*, siis opeteltavissa oleva taito, jota voi käyttää välineellisesti erilaisiin päämääriin. Sokrates ja Platon eivät kyseenalaista ainoastaan sofistien ja retoriikan opettajien ammattitaitoa hyveiden opettajina, vaan tällaiset näkemykset hyveiden välineellisyydestä: Todelliset hyveet saavat aina aikaan hyvää, eikä niitä voi käyttää vahingollisiin päämääriin. Hyveet ovat aina hyveelliselle itselleen hyväksi, ja hyveellinen toimii hyveen mukaan sen itsensä vuoksi, ei ulkoisen tavoitteen kuten maineen, vallan tai nautinnon vuoksi. (Ks. MacIntyre 1998 [1966], 2004 [1985], 1988; Annas 1982 [1981]; Tenkku 1981; Sihvola 1992; sekä Thesleff ja Sihvola 1994.)

Lähtiessään perustelemaan tätä Sokrateen puolustamaa kantaa tulee Platon *Valtiossa* muotoilleeksi ongelman erinomaisella tavalla. Hän hyödyntää vanhaa tarinaa Gygeen näkymättömäksi tekevästä sormuksesta:

Jos nyt olisi kaksi tällaista sormusta ja toisen panisi sormeensa oikeamielinen, toisen väärämielinen, tuskinpa kukaan voisi olla niin teräksenselkä, että pitäisi kiinni oikeudenmukaisuudesta ja malttaisi olla kajoamatta toisen omaan, kun voisi huoletta siepata torilta mitä hyvänsä, mennä sisälle taloihin ja maata kenen kanssa haluaisi, surmata tai päästää kahleista kenet tahansa, ylipäänsä toimia ihmisten keskuudessa aivan kuin jumala. Näin menetellessään hän ei millään tavalla eroaisi tuosta toisesta, molemmat kulkisivat samaa tietä. Tätä pidettäisiin selvänä todisteena siitä, ettei kukaan ole oikeudenmukainen vapaasta tahdostaan vaan pakosta; oikeudenmukaisuus ei ole yksityisen kannalta mitään hyvää, koskapa jokainen tekee vääryyttä milloin vain katsoo pystyvänsä siihen. (*Valtio* II, 360bd.)

Hyveitä arvostetaan. Ihmisiä, joilla hyveitä ajatellaan olevan, arvostetaan, jäljitellään ja kuunnellaan. Hyveellisinä pidettyjen arvioihin ja ohjeisiin luotetaan, ja heidän päätettäväkseen ja hoidettavakseen annetaan yhteisiä asioita. Hyveellisinä pidetyt saavat keskinäisissä suhteissaan ja yhteistoiminnassaan vastavuoroisesti osakseen hyviä asioita. Niitä, joita ei pidetä hyveellisinä, paheksutaan, heidät suljetaan yhteisten toimien tai koko yhteisön ulkopuolelle, tai heitä rangaistaan, sillä yleensä kaikkein selvimät hyveiden vastaiset teot

on kielletty rangaistusten uhalla laeilla. Mutta eikö kuka tahansa, joka pystyy uskottavasti *esiintymään* hyveellisenä, saavuta kaikki ne hyvät asiat, eli hyvän maineen, arvostuksen, vallan, vastavuoroisten palvelusten ja yhteistyön tuomat hyödyt, ja vältty kielteisiltä seuraamuksilta, joita yhteisö tai valtaapitävien joukko hyveiden vastaisesta toiminnasta määrää? Eikö kenen tahansa kannata aina toimia hyveiden vastaisesti, jos näin vain voi katsoa saavuttavansa jotakin itselleen edullista, kun ei ole pelkoa omien paheellisten tai lainvastaisten tekojensa havaituksi tulemisesta ikävine seurauksineen? Jos vilpittöntä hyveellisyttä ei siis voi erottaa hyveellisuuden esittämisestä, hyveellisenä esiintyminen on muiden sellaisten kykyjen tai opittujen taitojen kaltainen, joita voi halutessaan käyttää tai jättää käyttämättä.

Jo varhaisissa dialogeissaan Platon osoittaa, kuinka hyveet tavaataan erottaa ja on erotettava taidoista, vaikka hyveiden ja taitojen välillä tärkeitä yhtäläisyyksiä onkin (ks. *Lakbes*, *Hippias (lyhyempi dialogi)*, *Gorgias*, *Protagoras* ja *Valtio* I). Platon kuitenkin muotoilee *esittämisen* ja *vilpittömyyden* suhdetta koskevan haasteen niin erinomaisella tavalla, ettei itse pysty antamaan siihen kriittistä tarkastelua kestävästä vastausta. Perusteltujen vastausten antaminen jäi hänen opilaansa Aristoteleen tehtäväksi. (Ks. F, A, B, E.)

### **Aristoteelisia vastauksia: hyveet, hyvä elämä ja tunteet**

Aristoteleen mukaan *praxis* – inhimillinen taitoja vaativa yhteistointa, jota ihminen tekee sen itsensä vuoksi – ei ole mahdollista pelkkien taitojen avulla, vaan edellyttää harjoittajaltaan myös hyveitä. Hyveet saavat toimimaan *ja* tuntemaan asianmukaisilla tavoilla. Koska hyvän inhimillisen elämän eläminen juuri on osallistumista sellaisiin yhteisiin toimiin, joita tehdään niiden itsensä vuoksi, ei *eudaimonian* eli hyvän onnellisen elämän saavuttaminen ole mahdollista ilman hyveitä. Näin ollen jokaisen, joka tavoittelee *eudaimoniaa*, ja se on päämäärä, jota kaikki ihmiset viime kädessä pitävät elämän varsinaisena päämääränä, on järkevää pyrkiä olemaan aidosti hyveellinen, ei vain esittämään hyveellistä. (*Nikomakhoksen etiikka* I, 1–II,

5 ja VI, 4; ks. myös esim. Sihvola 1994, luvut I.8 ja III.4.)

Hyveet ovat siis siinä mielessä hankittuja ominaisuuksia, että niitä ei ihmisellä ole valmiina synnynnäisinä ominaisuuksina. Lapsella on kuitenkin tavallisesti synnynnäisiä valmiuksia, jotka voivat suotuisissa yhteisöllisissä olosuhteissa kehittyä hyvän elämän edellyttämiksi luonteen pysyviksi piirteiksi. Potentiaaliset edellytykset kehittyä hyveelliseksi ihmisellä siis on luonnostaan, mutta niiden aktuaalistuminen edellyttää harjaantumista ihmisyhteisöille luonteenomaisen sosiaalisen vuorovaikutuksen ja kasvatuksen myötä. (Mt. II, 5, III, 5 ja VI, 12–13; ks. A, B, F; vrt. Järveläinen 2003, s. 119–123.)

Aristoteles katsoo sekä yhteisön oikeanlaisten, perusteltujen lakien että tunteiden kuuluvan erottamattomasti yhteen hyveiden ja hyveisiin kasvatuksen kanssa. Laki ”käskee meitä elämään kaikkien hyveiden mukaisesti ja se kieltää harjoittamasta mitään pahetta” (*Nikomakhoksen etiikka* V, 2, 1130b24). Aristoteleen mukaan ihmiset toimivat usein vastoin sitä, minkä tietävät ja tuntevat oikeaksi, ja katoavat sitten jälkeensä tekojaan. Tällainen heikkoluonteisuus (*akrasia*) johtuu nimenomaan haluista ja tunteista. (Ks. mt. VII.)

Aristoteleenkin mukaan toimintaa ohjaava intellektuaalinen käytännöllisen harkinnan hyve, *fronesis*, on viime kädessä kaikkien hyveiden, ja hyveiden sopusoinnun, ehto (mt. VI, erityisesti 1, 5 ja 13). Hän kuitenkin katsoo, että juuri luonteenpiirteiden johdosta ”tuntemme tunteita hyvin tai huonosti. Jos esimerkiksi vihastumme liian helposti tai liian vähän, vihastumme huonosti; jos taas vihastumme asianmukaisesti, vihastumme hyvin. Sama koskee myös muita tunteita.” (Mt. II, 5, 1105b27–29; vrt. *Retoriikka* II, 9.) Ennen kuin siirryn esittelemään tutkimukseni luonnetta ja sen muodostavien osatutkimusten aiheita, on katsottava vielä tarkemmin aristoteelista näkemystä tunteista (ks. myös Sihvola 1994, luku VI.2).

Aristoteelisen käsityksen mukaan tunteisiin tai emootioihin kuuluu erilaisia sekä kognitiivisia, affektiivisiä että motivationaalisia komponentteja. Esimerkiksi kuullessani pimeässä murinaa uskon sen olevan minulle vaarallista, oloni on epämurkava ja pyrin hakeutumaan pois olettamani vaaran aiheuttajan ulottuvilta.

Knuuttilan mukaan ”Aristoteles oppi komponentiaalisen analyysin

ajatuksen Platonilta, mutta heidän yleiset suhtautumistapansa emootioihin erosivat toisistaan”. Platon katsoo tunteiden olevan virheellisiä arvostelmia, sitovan ihmisen *psykhen* alempiin maallisiin asioihin ja häiritsevän sen ylemmän järjellisen osan toimintaa. (Knuuttila 2004, s. 5.)

Aristoteles esittää *Retoriikassaan* tarkkaa analyysiä monista emootioista erottaen toisistaan kunkin tunteen esiintymisessä neljä peruskomponenttia: kognition, psyykkisen vaikutuksen, ruumiillisen vaikutuksen ja suosituksen tai vaikuttimen käyttäytymiselle. Aristoteles on siis merkillepantavan kiinnostunut tunteista, eli erilaisista miellyttävistä ja vastenmielisistä tavoista olla tietoisia itsestämme vaihtelevissa tilanteissa. (Mt. s. 5.)

Knuuttilan mukaan Aristoteleen emootioiden ja tuntemistapojen käsitteilylle on luonteenomaista pyrkimys yksilöidä ja erotella niitä toisistaan viittaamalla uskomuksiin tai ajatuksiin, jotka erilaisia tunteita meissä tapaavat nostaa. Uskomukset tai käsitykset ovat emootioiden käsitteellistä sisältöä, eli muodostavat niiden kognitiivisen komponentin. ”Eikä Aristoteles liitä kutakin tunnetta vain johonkin yhteen yksittäiseen arvostelmaan, vaan katsoo tunteiden olevan liittyneinä monipuolisiin uskomusrakenteiden kudoksiin.” Knuuttilan mukaan Aristoteles katsoo tunteiden liittyvän käsitys- tai kuvittelukykyyn (*fantasia*), ei vain yksittäisiin uskomuksiin. (Mt. s. 40.)

Aristoteleen mukaan emootioiden luonnetta ei ole ymmärretty kunnolla, jos niitä pidetään ainoastaan asiain tiloja arvioivina asenteina, joihin liittyy käyttäytymissuosituksia. Emootiot koskevat toki aina sitä, mikä vaikuttaa hyvältä tai pahalta minulle tai jollekulle toiselle, jonka suhde minuun itseeni on tietynlainen. Mutta asia vaatii tarkennusta, sillä emootiot voidaan erottaa sellaisista ei-affektiivisistä itseä koskevista ajatuksista, jotka arvioivat jonkin asian hyödyllisyyttä itselle tai vaikutusta omaan terveyteen tai kyvykkyyteen (*Nikomakhoksen etiikka* VI, 5, 1140a25–30). Emootioon liittyy tuntemus, affekti, arvioinnin kokemuksellisena aspektina. Ruumiillisen nautinnon tai kärsimyksen tunteminen on miellyttävää tai epämiellyttävää tietoisuutta jostakin omassa ruumiissa tapahtuvasta: ilmenevän emootion tuntemuksellinen aspekti on usein verrattavissa siihen, kuinka ihminen on miellyttävällä tai epämiellyttävällä tavalla tietoi-



nen siitä, mitä hänelle (tai jollekulle toiselle) tapahtuu jossakin henkilökohtaisesti merkityksellisessä tilanteessa. Emotionaalinen arvioiva ajatus saa ihmisen näkemään itsensä (tai jonkun itseensä suhteessa olevan) tavalla, jossa tietoisuus on luonteeltaan miellyttävää tai epämiellyttävää. Miellyttävä ja epämiellyttävä tietoisuus oman ruumiinsa tiloista on vastaavanlaista. (Knuutila 2004, s. 38.)

Aristoteleen on usein katsottu suhtautuvan nautintoon kielteisesti. Syynä tähän on epäilemättä ollut hänen suorasanainen kritiikkinsä nautintoa tavoittelevaa elämäntapaa kohtaan *Nikomakhoksen etiikan* I kirjassa. Aristoteles käsittelee kuitenkin nautinnon ja tuskan luonnetta ja merkitystä eläimille, ihminen mukaan luettuna, laajasti ja tarkasti myös muualla tuotannossaan (ks. erityisesti mt. VII ja X). Hänen mukaansa nautintoa ei pidä samaistaa yksioikoisesti ruumiilliseen aktiviteettiin tai ruumiin toimintoihin, siis tuntevan organismin osan tai kokonaisuuden onnistuneeseen toimintaan. Nautinto on pikemminkin jotakin, jonka voi sanoa seuraavan onnistunutta toimintaa, tulevan sen myötä tai päältävän (engl. *supervene*) sitä. ”Aristoteleen mielenkiinto kohdistuu pikemminkin iloa tuottavien toiminnan muotojen luonteen tutkimiseen, kuin tällaisia toimintomuotoja päältävään nautintoon. Mutta hän selvästi ajattelee nautinnon olevan miellyttävää tietoisuutta omasta toiminnasta ja vastaavasti tuskan epämiellyttäväksi tietoisuudeksi.” Nautinto ja tuska liittyvät näin ollen tietoisuuteen omasta ruumista ja sen toiminnoista, ja siten itsetietoisuuteen. (Knuutila 2004, s. 41.)

Aristoteelisen käsityksen mukaan emootiot ovat siis tapa havainnoida tai olla tietoisia todellisuuden tietyistä osista, nimittäin itsen ja itselle tärkeiden toisten suhteesta hyviltä tai pahoilta vaikuttaviin asioihin. Emootioiden käsittely valottaa näin erinomaisesti aristoteelista tapaa jäsentää ihmisen suhdetta todellisuuteen. (Ks. myös Nussbaum ja Putnam 1995 [1992] ja Sihvola 1994, luku VI.2.) On myös muistettava, että aristoteelinen filosofia pyrkii tulemaan toimeen ilman minkäänlaista erottelua itselle kokemuksellisesti ilmenevän (fenomenologisen) ja sen takana olevan ”todellisen” todellisuuden välillä (ks. Knuutila 1998 [1984], s. 10–11).

Tunteita tai emootioita koskevan vilkkaan filosofisen ja psyko-

logisen nykytutkimuksen keskeisiä teemoja ovat juuri kysymykset tunteiden kognitiivisuuden, intentionaalisuuden, affektiivisuuden ja motivationaalisuuden luonteesta ja suhteista (ks. esim. Deigh 1994; Salmela 2002; sekä Järveläinen 2003). Nykytutkijoidenkin kehittäminen emootioteorioiden voi sanoa palautuvan kuitenkin pitkälti antiikkiin, erityisesti aristoteeliseen ja stoalaiseen teoriaan, tai muistuttavan näitä. Platonia seuraavien stoalaisten mukaan tunteet ovat kognitiivisia arvostelmia, mutta koska ne kaikki ovat virheellisiä, niistä on luovuttava. Aristoteelinen kanta eroaa siis merkittävästi stoalaisesta: tunteiden ei katsota olevan vain kognitiivisia eikä tunteiden sisältämien kognitiivisten arvostelmien katsota olevan aina virheellisiä. (Järveläinen 2003, s. 25–30, ks. myös s. 96.)

Aristoteeliselle komponentiaaliselle emootioteorialle on Petri Järveläisen mukaan tyypillinen ajatus siitä, että ”eri emootiot vaativat niihin erikseen keskittyvää tarkastelua. Tällaisen tarkastelun pohjalta on myös mahdollista ymmärtää ihmisen käyttäytymistä eri konteksteissa sekä käydä keskustelua siitä, millaisia emootioita yhteisön jäsenen tulisi oppia ja millä tavalla vakiintuneita kokemusmalleja tulisi modifioida.” (Mt. s. 120–121.) Tutkimuksessani tarkasteltuja spesifejä tunteita ovat kielteiset reaktiiviset tunteet suuttumus, paheksunta ja häpeä sekä pahoillaan oleminen. Reaktiivisia tunteita käsitellään erityisesti taitojen ja hyveiden harjoittamista ja omaksumista vaativien käytäntöjen yhteydessä ja pahoillaan olemista moraalisiin ristiriitilanteisiin liittyen.

Aristoteelisen näkemykseen mukaan tunteisiin sisältyy aina kognitiivisia tekijöitä. Tunne voi perustua virheelliseen uskomukseen mutta myös tietoon. Tuntemusten miellyttävyydellä ja epämiellyttävyydellä taas on käyttäytymistä ohjaavaa voimaa niin, että nautinto lisää pyrkimystä sitä tuottaviin toimintatapoihin ja kärsimys vastaavasti vähentää (Knuutila 2004, s. 41). Tunteet saavat aikaan käyttäytymistä eli ne motivoivat.

Mutta voivatko tunteet myös olla toiminnan perusteita, eli voiko niillä olla jonkinlainen perusteltu ja pätevä asema toiminnan järjestämisessä harkinnassa? Tutkimukseni ei anna tähän kysymykseen kattavaa vastausta. Selvitän kuitenkin mainittujen spesifisten kielteisten

tunteiden luonnetta siten, että ne eivät näyttäydy niinkään toiminnan järjellistä harkintaa vaikeuttavina tai vastustavina vaan pikemminkin toiminnan järjelliseen harkintaan ja hyveisiin sisältyvinä tekijöinä.

## II Hyveiden harjoittamisen edellytykset ja esteet: yhteenveto

### Alasdair MacIntyren käsitteistön hyödyntäminen ja tukeminen

Alasdair MacIntyren mukaan Aristoteles ei ainoastaan puolustanut Platonin aloittamaa teoreettista hanketta, vaan myös saattoi sen päätökseen (MacIntyre 1988, s. 89–90; ks. myös 1998 [1966], luvut II–VII; 2004 [1985], luvut XI–XII; 1988, luvut III–VIII). Tässä väitöskirjassa MacIntyren tutkimukset moraalista, moraalifilosofiasta ja niiden historiasta ja nykytilasta sekä erityisesti hänen kehittämiensä versio aristoteelisesta etiikasta ovat keskeisessä roolissa. Tämä väitöstutkimus ei kuitenkaan ole ensisijaisesti tutkimus MacIntyren uusaristoteelisestä filosofiasta, vaikka toivottavasti tarjoaa apua hänen aiheidensa ja argumenttiansa ymmärtämiseen. Tämä ei myöskään ole historiallinen tutkimus MacIntyren filosofian taustoista tai kehitysvaiheista, eikä varsinkaan Aristoteleen etiikkaa ja ”politiikan tiedettä” koskevista teoksista tai niiden vaikutuksista, vaikka toivottavasti valottaa sekä MacIntyren että yleisemminkin uusaristoteelisen etiikan lähihistoriallisia taustatekijöitä (D, E, F).

Tutkimuksessani hyödynnän MacIntyren käsitteistöä ja argumentteja muutamien sellaisten käytännöllisen filosofialle perinteisten ja keskeisten ilmiöiden ja aiheiden tarkasteluun, joita hän käsittelee ainoastaan lyhyesti tai puutteellisesti. Tällaisia hänen sivuamiaan aiheita, joita käsittelen tarkemmin, ovat *auktoriteettisubde* (B), *taidot* (A, B, D, E) ja *vastuullisuus* (A, B, C). Keskeisenä tutkimuksen kohteena ovat myös tietyt *kielteiset tunteet* (A, C), joita MacIntyre ei käsittele ollenkaan. Mainitut aiheet liittyvät kaikki *kasvatusta* koskeviin kysymyksiin. Kahden laajimman osatutkimuksen aiheina taas ovat *moraaliset ristiriidat* (C) sekä *vieraantuminen ja korruptio* (F). Näitä aiheita MacIntyre käsittelee, mutta pyrin täydentämään hänen tarkastelujaan. Taidot ja vieraantuminen liittyvät myös tiettyihin laajempiin filosofiin tutkimusaiheisiin tai -perinteisiin, joiden väliset yhteydet ovat MacIntyren tutkimuksissa esillä mutta jotka eivät ole tulleet

eksplikoiduiksi riittävästi. Näitä ovat *wittgensteinilaisten ongelmanasettelujen subde aristoteeliseen yhteistoiminnan käsitteellistämiseen* (D, E) sekä *marxilaisen modernin yhteiskunnan kritiikin subde aristoteeliseen ihmiskäsitykseen* (F). Pyrin siis tuomaan esille tiettyjä tärkeitä, lausumatta jääneitä asioita ja kuroma an umpeen aukkoja. Yksinkertaisimmillaan tutkimustani voi luonnehtia erityisesti analyyttisen filosofian erotteluita, määrittelyitä ja argumentteja hyödyntäväksi kommentaariksi alun perin vuonna 1981 julkaistun *After Virtuen* lukuun XIV ”The Nature of the Virtues”, jossa MacIntyre kehittää *käytäntöjen* käsitettä. (Luku on julkaistu myös kokoelmissa *Virtue Ethics* [toim. Crisp ja Slote 1997] ja *Virtue Ethics* [toim. Darwall 2003], pääosin kokoelmassa *The MacIntyre Reader* [toim. Knight 1998], sekä suomennoksessani *Hyveiden jäljillä* [2004] nimellä ”Hyveiden luonne”.)

Hyödyntämäni analyysit ja argumentit ovat Peter Strawsonin, Joseph Razin, Bernard Williamsin, John McDowellin ja Charles Taylorin kehittämiä. Mainittujen tuotannosta käsitteelen MacIntyren ohella laajemmin ainoastaan Williamsin etiikan tutkimuksia (C). Williams, McDowell ja Taylor on MacIntyren tavoin tavattu laskea ”uusaristoteelikkojen” tai ”hyve-eetikoiden” joukkoon, johon voi lisäksi sanoa kuuluvan Philippa Footin, David Wigginsin ja Martha Nussbaumin. Perustavaa työtä tällä saralla tekivät jo erityisesti Anscombe, Geach ja von Wright. Uusaristoteelisen filosofisen tutkimuksen lisäksi viimeksi mainittuja yhdistää Wittgensteinin myöhäistuotannon parissa tehty työ, jonka vaikutus uusaristoteelisen etiikan nuorempiin tutkijoihin Footista alkaen oli suuri. Hyveiden käsittelyyn ja uusaristotelismin nopeaan läpimurtoon käytännöllisen filosofian tutkimuksessa 1950-luvulta lähtien näillä Wittgensteinin henkilökohtaisilla ystäville ja työtovereilla näyttää itse asiassa olleen huomattava merkitys. Kaikkien mainittujen tutkijoiden panos käsiteanalyyttisen metaetiikan, moraalipsykologian ja toiminnan teorian tutkimukseen on ollut suuri. Pyrin osoittamaan, että Wittgensteinin myöhäistuotannon kysymyksenasettelut ja huomiot ovat osaltaan MacIntyren käytäntöjen käsitteen taustalla (D, E).

MacIntyren etiikan tärkein yksittäinen tekijä, aristoteeliseen *prak-*

*siksen* käsitteeseen pohjautuva käytäntöjen käsite, ei nähdäkseni ole saanut filosofisessa tutkimuksessa läheskään riittävää huomiota. Hänen tutkimuksillaan ja erityisesti niiden keskiössä olevalla käytäntöjen käsitteellä ei ole annettavaa ainoastaan uusaristoteelisen etiikan vaan myös analyttisen metaetiikan, toiminnan teorian ja moraalipsykologian tutkimukselle. (Vrt. Knight 2007, s. 134–167.) Jotta tämän käsitteen voisi perustellusti jättää huomiotta, olisi nähdäkseni osoitettava, mikä on vialla osatutkimusteni argumenteissa.

Käytäntöjen käsitteen ohella ja siihen liittyen MacIntyren teorian vahvuus muihin uusaristoteelisen etiikan kehittäjiin nähden on hänen sitoutumisensa marxilaiseen kritiikkiin sekä yhteiskuntatieteelliseen ja historialliseen tutkimukseen. Jotta olisi mahdollista hahmottaa aristoteelisen käsitteellistämistavan yleisinhimillinen merkitys, on analysoitava, millaiset tekijät uhkaavat ihmisten hyvää yhteiselämää moderneissa kapitalistisissa yhteiskunnissa. Marxilaisen kritiikin ja aristoteelisen ihmiskäsityksen yhteys MacIntyrella on aiheena viimeisessä laajassa osatutkimuksessa ”Käytännöistä vieraantuminen kapitalistisessa yhteiskunnassa: Alasdair MacIntyren marxilais-aristoteelinen politiikan tiede” (F). Siinä esittelen myös MacIntyren laajempaa teoriaa moraalisen ajattelun, kielenkäytön ja teoretisoinnin nykytilasta ja historiallisista taustoista.

Kuinka marxilainen kritiikki liittyy sokraattisiin kysymyksiin hyveistä? MacIntyren mukaan käytännöt ovat edellytyksenä hyveiden harjoittamiselle ja päinvastoin. Yhteisöllinen ja kommunikatiivinen toiminta ei perehdytä ihmistä ainoastaan taitoihin ja käytäntöihin vaan kasvattaa samalla hyveisiin. Kapitalistisen yhteiskunnan ideologiat ja instituutiot ajavat yhteistoiminnalliset käytännöt, erityisesti perinteiset tuotannolliset käytännöt, marginaaliseen asemaan ja estävät näin hyveiden harjoittamista ja välittämistä. MacIntyren kattavaan teoriaan sisältyy kaksi toisiinsa kytkeytyvää väitettä: Aristoteelinen lähestymistapa käsitteellistää sen, mikä on tyypillistä ja luonteenomaista inhimilliselle yhteistoiminnalle ja -elämälle, ja auttaa näin ihmisiä toimimaan tavoitteellisesti hyvää yhteiselämää toteuttavilla tavoilla. Modernit yhteiskunnat sen sijaan ovat siitä erityislaatuisia, että niille ominaiset tekijät pitkälti estävät ihmisiä elämästä heille luonteen-

omaista elämää ja tavoittelemasta sitä, mikä on heille hyvää.

Kumpikin väite edellyttää tuekseen empiiristä näyttöä. Väitettä modernien yhteiskuntien erityislaatuisuudesta tukee MacIntyren mukaan Karl Polanyin tutkimus ”suuresta murroksesta”. Marxilaisen kritiikin ja aristoteelisen ihmiskäsityksen yhteyttä tarkastelevan viimeisen osatutkimuksen (F) lopussa tuon esille MacIntyren ja Polanyin tutkimusten välisiä yhteyksiä. Samalla nostan esille yleisemmän kysymyksen moraalifilosofisen tutkimuksen suhteesta empiiriseen tutkimukseen. MacIntyren käytäntöjen käsite on sen aristoteelisten perustan ja wittgensteinilaisten vaikutteiden ohella myös empiirisen sosiologisen ja antropologisen tutkimuksen elähdyttämä, ja sitä voidaan hyödyntää empiirisessä tutkimuksessa, mutta tätä aihetta sivuan vain lyhyesti marxilaisuuden ja Polanyin käsittelyn yhteydessä.

Hyveitä on myös voitava tarkastella naturalistisesti tavalla, joka sopii yhteen empiirisen biologisen ja psykologisen nykytutkimuksen kanssa. Tämä tekee tärkeäksi tunteiden ja hyveiden yhteyksien huomioimisen. Hyveitä ei kuitenkaan pidä ja tarvitse yrittää palauttaa pelkästään biologispohjaisiin emootioihin tai opittuihin totumuksiin. Vaikka moraalien emotionaalisuuden on yleensä katsottu puhuvan moraalisen ajattelun realistisuutta vastaan, suuttumuksen, paheksunnan ja pahoillaan olemisen tunteiden tarkempi analyysi (A, C) osoittaa, että niistä voidaan esittää *sekä* naturalistisesti *että* realistisesti uskottavat tulkinnat aristoteelisen käsitteellistämisen avulla. Ensisijainen tarkoitukseni ei ole kehittää eettistä realismia, mutta argumenttini (C, E) antavat tälle metaeettiselle kannalle ainakin epäsuoraa tukea.

## Käytännöt hyveiden edellytyksenä

*After Virtuen* luvussa XIV kehitelty käytäntöjen käsite siis pohjautuu aristoteeliseen käsitykseen *praksiksesta*. MacIntyren argumentaation alustava johtopäätös on: ”hyveet ovat hankittuja inhimillisiä ominaisuuksia, joita hallitsemalla ja harjoittamalla on mahdollista saavuttaa käytännöille sisäisesti hyviä asioita ja joiden puuttuminen

*taas estää tehokkaasti saavuttamasta niitä*” (MacIntyre 2004 [1985]), s. 225 [191]). (Esittelen argumentaation pääpiirteissään osatutkimuksissa B ja D ja analysoin sitä tarkemmin osatutkimuksissa E ja F.)

Mitä ovat käytännöille ”sisäisesti hyvät asiat” (*goods internal to a practice*)? Esimerkiksi shakille ominaisia sisäisesti hyviä asioita voi saavuttaa ainoastaan pelaamalla shakkia tai jotakin muuta riittävän samanlaista peliä (mt. s. 222 [188–189]). MacIntyre luonnehtii aihetta kahden erottelun avulla:

[K]äytäntö tarkoittamassani mielessä [ei] ole koskaan vain joukko teknisiä taitoja, vaikka nuo taidot suuntautuisivat johonkin yhtenäiseen tarkoitukseen, vaikka noita taitoja ajoittain arvostettaisiin sinänsä ja vaikka niistä voitaisiinkin nauttia niiden itsensä takia. Käytännöille on ominaista se tapa, jolla käsitykset teknisten taitojen palvelemista päämääristä ja muista hyvistä asioista – jokainen käytäntö vaatii tiettyjen teknisten taitojen harjoittamista – muuttuvat ja rikastuvat juuri kehittämällä näitä inhimillisiä voimavaroja ja huolehtimalla kullekin käytännölle tai käytäntöjen tyypille luonteenomaisista ja sitä määrittävistä sisäisistä asioista.

[. . .] Käytäntöjä ei pidä myöskään sekoittaa instituutioihin. Shakki, fysiikka, lääketiede ja lääkärin toimi ovat käytäntöjä, kun shakkikerhot, laboratoriot, yliopistot ja sairaalat ovat instituutioita. Instituutiot huolehtivat luonteenomaisesti ja väistämättä sellaisista hyvistä asioista, joita [nimitän] ulkoisiksi. Ne pyrkivät hankkimaan rahaa ja muita aineellisia hyödykkeitä. Instituutioita jäsennetään juuri rahan ja virka-asemien avulla, ja ne jakavat palkkioina tai korvauksina rahaa, valtaa ja statusta. (Mt. s. 228–229 [193–194].)

Ne monenlaiset inhimillisen yhteistoiminnan muodot, joihin ihmiset osallistuvat niiden itsensä takia ja niissä kehittyäkseen, edellä mainittujen lisäksi siis esimerkiksi sulkapallon pelaaminen, kantripunkin soittaminen tai epäorganisen kemian tutkimus, ovat käytäntöjä. Niillä on kullakin omat sisäiset päämääränsä, *sisäisesti hyvät* asiansa. Tämä pohjimmiltaan aristoteelinen mutta sekä sosiologisesti että filosofisesti oleellisesti pitemmälle kehitetty käytäntöjen käsite avaa MacIntyrelle mahdollisuuden ratkaista, ohittaa ja ylittää tiettyjä modernin moraalifilosofian ongelmia.

Näitä aikamme metaeettisen ja moraalipsykologisen tutkimuksen



käsittlemiä ongelmia ovat moraalisten arvostelmien kognitiivisuuden ja moraalisen motivaation suhde, inhimillisen toiminnan tulkin ja selittämisen erillisuus, etiikan ja tieteellisen naturalismin yhteensopivuus, moraalisen ajattelun suhde todellisuuteen, sekä moraalisten entiteettien ja ominaisuuksien kuten sääntöjen tai arvojen ontologinen status. Ne kaikki liittyvät vallitsevien kulttuuristen ajattelutapojen ja moraalifilosofisten teorioiden hellimään ideologiseen pinttymään, johon viitataan sellaisilla ilmauksilla kuin ”tosiasioiden ja arvojen välinen kuilu”, ”naturalistinen virhepäätelmä”, ”Humen laki” ja ”etiikan autonomisuus”. MacIntyreä (mt. luvut I–VIII) seuraten voidaan sanoa, että nämä ongelmat ovat modernin moraalifilosofian fragmentaarisuudesta ja historiallisesta ja sosiaalisesta kontekstittomuudesta johtuvia näennäisiä ongelmia, joiden alkuperä on modernien yhteiskuntien ideologioiden ja instituutioiden historiallisessa kehityksessä. (Ks. F.)

Jos inhimillistä yhteistoimintaa avataan aristoteelisella tavalla funktionaalisten käsitteiden avulla, näitä ongelmia ei esiinny. Tämä ilmenee osatutkimuksien A, B ja C taitojen, hyveiden ja käytäntöjen käsitteitä hyödyntävissä tarkasteluissa, joissa niin kielteisten tunteiden, auktoriteetin ja toiminnan moraalisen motivaation luonnetta selvitetään ilman mainittujen ongelmien kohtaamista. Osatutkimuksessa E taas analysoidaan MacIntyren käytäntöjen ja hyveiden suhdetta koskevaa argumentaatiota ja selvitetään, kuinka osaamista tai taitoja koskevat tosiasia-arvostelmat edellyttävät totuudellisuuden ja oikeudenmukaisuuden hyveitä.

Keuhkojen, veitsen, moottoriöljyn ja tulkin käsitteet ovat täysin jokapäiväisiä. Ne ovat deskriptiivisiä, mutta olettavat tiedeykisi funktionaaliset kriteerit siitä, millainen jonkin on oltava tai miten tämän on toimittava vastatakseen deskription ehtoja paremmin tai huonommin. Funktionaalisten käsitteiden kohdalla deskriptiivisistä premisseistä voi luonnollisesti tehdä evaluatiivisia ja normatiivisia johtopäätöksiä. Minkä tahansa spesifin eliön, elimen, tehtävän, taidon, välineen tai toimintatavan käsite on funktionaalinen käsite. (Ks. MacIntyre 2004 [1985], s. 56–59 [81–83] sekä Knight 2007, s. 137–141; vrt. Geach 1956 sekä von Wright 2000 [1963], luvut II.2, II.11–12 ja

III.7–12; ks. myös Pigden 1989 ja 1990.)

Käytäntöjen kontekstissa toimintaa koskevat evaluatiiviset ja normatiiviset arvostelmat ovat sidoksissa funktionaalisiin käsitteisiin. Tietyn käytännön kuten pelin, käsityöalan tai tutkimusalan puitteissa harjoitettu toiminta edellyttää tekijältään monenlaista osaamista tai taituruutta. Osaamista vaativan toiminnan päämääränä olevan tuotoksen onnistuneisuutta tai hyvyyttä arvioidaan objektiivisin kriteerein (esim. lohenpyrstöliitos tai hapatetun kaalin säilyvyys). Vastaavasti objektiivisin kriteerein arvioidaan myös osaamista vaativan, johonkin tiettyyn käytäntöön osallistuvan, tavoitteellisen toiminnan kuten suoritusten, liikkeiden tai siirtojen onnistuneisuutta eli hyvyyttä (esim. pallon syöttö pelissä tai puolustuksen puheenvuoro oikeudessa). Ensisijaisena kriteerinä on toiminnan onnistuminen suhteessa sen tavoittelemaan käytännön sisäiseen päämäärään nähden, mutta koska onnistunut toiminta missä tahansa käytännössä edellyttää tiettyjen hyveiden vaatimukseen mukautumista, kriteereinä toiminnan hyvyydelle tai huonoudelle on myös se, mitä nuo hyveet vaativat. Osallistuminen mihin tahansa käytäntöön väistämättä edellyttää taitojen ohella nimenomaan harkittuja arvostelmia omien tai toisten toimien onnistumisesta ja epäonnistumisesta. Tällaista harkintaa ja arviointia ei voi ymmärtää sääntöperusteiseksi, vaan sen on ajateltava perustuvan toimijan ominaisuuksiin, erityisesti jonkinlaisiin puolueettomuuteen pyrkiviin totuudellisuuden ja oikeudenmukaisuuden hyveisiin (D, E). Minkä tahansa käytännön puitteissa tapahtuva onnistunut toiminta siis edellyttää onnistuneita arvostelmia, joiden perusta on sekä toimijan taidollisessa osaamisessa että riittävässä hyveiden harjoittamisessa. Tällaiset arvostelmat ovat kognitiivisia tiloja ja ovat objektiivisessa mielessä tosia tai epätosia. (E, A.) Koska osallistuminen käytäntöihin on ihmiselle luonteenomaisen ja hyvän elämän edellytys, koska tämä ei ole mahdollista ilman hyveitä ja koska hyveitä koskevat ja hyveiden mukaiset arvostelmat voivat olla objektiivisessa mielessä tosia, hyvää inhimillistä elämää koskevien harkittujen arvostelmien on katsottava olevan tosia-arvostelmia (ks. F).

Aristoteelinen ihmiskäsitys on teleologis-funktionalistinen ja essentialistinen ja se liittyy erottamattomasti holistiseen ja yhteisölli-

seen näkemykseen inhimillisestä toiminnasta ja elämästä. Aristoteelisen ihmiskäsityksen ei kuitenkaan tarvitse ajatella edellyttävän minkäänlaista ”metafyysistä biologiaa”. Mikäli käytäntöjen voidaan katsoa olevan jotakin inhimilliselle elämälle luonteenomaista ja tyyppillistä ja erilaisten käytäntöjen voidaan katsoa olevan funktionaalisesti ja teleologisesti toistensa kaltaisia, voidaan käytäntöihin osallistumisen katsoa olevan ihmiselle essentiaalista. Tällöin ei kuitenkaan tarvitse ajatella, että jotkin tietyt käytännöt ja niille ominaiset hyvät asiat olisivat ihmiselämälle essentiaalisia. Kahden eri käytännön kaikki partikulaariset piirteet voivat olla keskenään erilaisia mutta niiden funktionaalisten ja teleologisten yhtäläisyyksien vuoksi niihin osallistuminen edellyttää hyveiden harjoittamista. Koska eri käytäntöjen sisäisesti hyvät asiat ovat lähtökohtaisesti yhteismitattomia, tällainen essentialistinen näkemys siitä, mikä on inhimillisesti ottaen hyvää, on pluralistinen mutta realistinen. (Vrt. F.)

*After Virtuessa* MacIntyre kehittää aristoteelista teleologista etiikkaa käytäntöjen käsitteen ohella huomioimalla ihmiselämän *kerptomuksellisen yhtenäisyyden* ja harkinnan ja toiminnan *perinnesisdonnaisuuden*, mutta näihin aiheisiin en tutkimuksessani puutu (ks. mt. luvut XV–, sekä MacIntyre 1988, 1990a ja 1999). En myöskään käsittele tutkimuksessani tarkemmin MacIntyren aristoteelisen etiikan ja ihmiskäsityksen teleologisuutta ja essentialistisuutta. Argumenttini pyrkivät kuitenkin antamaan vähintään epäsuoraa tukea sille, että teleologinen ja essentialistinen käsitteellistäminen ei ole ristiriidassa naturalistisen peruslähestymistavan kanssa kun teleologinen ja essentialistinen tarkastelutapa on luonteeltaan fenomenologista ja funktionalistista. (Ks. kuitenkin Pigden 1989 ja 1990.)

## **Kielteisten tunteiden ja taitojen merkitys hyveisiin kasvamiselle**

Tutkimukseni siis eksplikoi MacIntyren käytäntöjen käsitteeseen liittyvää argumentointia ja hyödyntää sitä osatutkimuksissa, joissa on viisi laajempaa teemaa: *tiettyjen epämiellyttävinä koettujen kielteisten*

*emootioiden merkitys inhimilliselle vuorovaikutukselle ja hyveille (A, C); hyveiden ja taitojen väliset yhteydet ja erot (A, B, E); kielteisten reaktiivisten emootioiden, taitojen oppiminen ja käytännöt hyveisiin kasvamisen edellytyksinä (A, B); toiminnan barkinnan ja arvioinnin palautumattomuus pelkäästään sääntöihin tai periaatteisiin (C, D, E); sekä hyveitä ja käytäntöjä koskevien eettisten käsitysten väistämätön poliittisuus (F; myös B, C, D).* Yhteenvedon tässä osassa esittelen kolmea ensimmäistä teemaa, joille yhteisenä nimittäjänä on kasvatusta. Moraalisiin ristiriitoihin liittyvän pahoillaan olemisen tunteen myötä siirryn sääntöperusteisten näkemysten kritiikkiin, jota esittelen seuraavassa luvussa. Kolmessa viimeisessä luvussa esitän joitakin metodisia huomioita sekä esittelen johtopäätöksiä ja niiden suhdetta empiiriseen tutkimukseen ja poliittiseen filosofiaan.

Aristoteelisen käsityksen mukaan lapsella on tavallisesti synnynäiset valmiudet, jotka mahdollistavat hyvään elämään tarvittavien luonteenpiirteiden kehityksen. Lisäksi vaaditaan ihmisille luontaista sosiaalista kanssakäymistä, johon kuuluu tietoista taitojen opetusta ja moraalis-emotionaalista kasvatusta. MacIntyren käytäntökäsitystä hyödyntäen ja eksplikoiden pyrin selvittämään, kuinka hyveisiin kasvaminen ei ole mahdollista ilman luontaisten kykyjen pohjalle rakentuvaa taitojen oppimista, ja päinvastoin (A, B, E). Hyveiden kehittyminen yksilön ominaisuuksiksi edellyttää myös luontaisiin emotionaalisiin valmiuksiin pohjautuvia kielteisiä tunteita, joilla on keskeinen merkitys sosiaalisessa vuorovaikutuksessa. Sekä reaktiiviset kielteiset tunteet eli suuttumus, paheksunta ja häpeä että pahoillaan oleminen ovat oleellisia vastuullisuuden kokemiselle ja vastuulliseksi henkilöksi kehitymiselle. (A, C.)

Aristoteleen mukaan hyveet eivät saa aikaan ainoastaan oikeanlaista toimintaa vaan myös oikeanlaisia tunteita. Motivationaalisen kokemuksellisuuden lisäksi tunteille on ominaista ilmeneminen havaittavana toimintana tai käyttäytymisenä. ”Aristoteles piti hyvänä, että järki arvioi myös oikein toimivien tunteiden käyttäytymissuosittukset ja suhteuttaa ne kokonaisnäkemykseen tilanteesta. Tunne avaa yhden näkökulman asioihin”, Knuutila (1998, s. 76) kirjoittaa: ”Saattaa olla, että se ei ole riittävä, mutta toisaalta tunteiden kautta ih-

miset voivat saada sellaista tietoa asioista, mitä heillä ei muuten olisi. Kun harkintaan ei ole aikaa, voi luottaa tunteisiin, jos tietää niiden toimivan hyvin.” (Ks. A, C.)

MacIntyre kiinnittää tutkimuksissaan valitettavan vähän huomiota tunteisiin. Osatutkimukset ”Kielteiset suhtautumisemme toisiin henkilöihin” (A) ja ”Auktoriteetti ja kasvatus” (B) muodostavat parin, joissa yhteisenä nimittäjänä on taitojen opetuksen yhteys luonteen moraalisis- emotionaaliseen kasvatukseen. Kielteisten reaktiivisten tunteiden osalta käytän Strawsonin (1962) analyysia johdantona aristoteeliseen tarkastelutapaan. Sekä suuttumuksen, paheksunnan ja häpeän tunteet että taidot liittyvät oleellisesti siihen, kuinka luontaiset valmiudet kehittyvät varsinaisiksi hyveiksi. Tämä edellyttää emotionaalista vuorovaikutusta, mallioppimista ja tietoista kasvatusta harjaannuttamisen, ohjaamisen ja ojentamisen kautta.

Taitojen ja hyveiden tarkastelu käytäntöjen käsitteen kautta osoittaa myös auktoriteettisuhteen oleellisuuden kasvatuksessa ja opetuksessa. Hyödynnän Joseph Razin analyysia auktoriteetin käsitte- lyssä, jonka myötä tulee huomioiduksi myös hyveiden merkitys luottamukselle (B). Vaikka hyveitä ei pidä samaistaa taitoihin, hyveet ja taidot ovat monella tavoin toistensa kaltaisia ja liittyvät käytän- nössä oleellisesti toisiinsa. Kummatkaan eivät ole synnynnäisiä vaan hankittuja ominaisuuksia, vaikka kumpienkin kehittymisen pohjana ovat synnynnäiset luonnolliset valmiudet. Taitojen käyttämisen tai harjoittamisen tavoin ei myöskään hyveiden mukainen toiminta ole vain luontaisten valmiuksien mukaista vaistomaista käyttäytymistä, vaan refleksiivistä ja kommunikatiivista, järjestä- mällistä harkintaa vaativaa toimintaa. (A, B, E.)

Strawsonin ohella tärkeässä roolissa tunteiden käsittelyn osalta ovat Williamsin tutkimukset. Toisessa laajassa osatutkimuksessa ”Moraaliset ristiriidat, pahoillaan olo ja eettinen realismi” (C) tarkaste- len osiossa I esiteltyä Williamsin analyysia pahoillaan olemisen tun- teen merkityksestä moraalisten ristiriitojen ja yleisemmin moraalisen kokemusmaailmamme ymmärtämiselle. Pidän pätevänä Williamsin argumenttia, jonka mukaan taipumuksemme olla pahoillaan osoit- ta- meidän pitävän moraalisten vaatimusten ristiriitoja usein aitoina

dilemmoina. Mutta pidän hätiköitynä hänen johtopäätöstään, jonka mukaan aitojen moraalisten ristiriitojen hyväksyminen osoittaa moraalisen ajattelun ja harkinnan olevan luonteeltaan antirealistista. Williamsin johtopäätöstä kritisoidakseni tuon tarkasteluun mukaan huomion siitä, kuinka episteemiset erehdyksemme ei-moraalisista asioista voivat tuottaa meille perusteltuja uskomuksia moraalisisista vaatimuksista, jotka todellisuudessa ovat näennäisiä. Määritelmällisesti emme voi erottaa etukäteen tällaisia oikeutettuihin mutta epätosiin uskomuksiin perustuvia, fenomenaalisesti meille aitoja vaatimuksia tosiasiallisesti moraalisisista vaatimuksista. Näin ollen emme voi etukäteen tietää, onko moraalisten vaatimusten ristiriita todellinen vai näennäinen, ei-moraalisesta episteemisestä virheestä johtuva. Siksi ei ole yleisesti ottaen järkevää pyrkiä ratkaisemaan kaikkia moraalisia ristiriitoja moraalisen harkinnan avulla. Moraalinen harkintamme jää väistämättä epätarkaksi ja determinoimattomaksi, eikä se riitä ratkaisemaan kaikkia moraalisia ongelmia. Tämän hyväksyminen ei kuitenkaan ole ristiriidassa eettisen realismin kanssa. Williamsin tarkastelut auttavat ymmärtämään traagisuuden luonnetta ja moraalintellegentuaalisen nöyryyden hyveen tärkeyttä, mutta eivät anna perusteita luopua aristoteeliselle etiikalle keskeisestä realismista.

Tämä näkemys ei ole ristiriidassa aristoteelisen hyveitä ja käytännöllistä harkintaa koskevan näkemyksen kanssa: koska emme voi tietää kaikkia tosiasioita, joudumme usein valintatilanteisiin, joissa tiedämme mitä hyveet yleisesti ottaen vaativat, mutta emme voi perustellusti ratkaista, mitä tarkalleen ottaen on tehtävä. Tämä ei johdu niinkään käytännöllisen järkevyyden tai luonteenhyveiden puutteellisuudesta, vaan ihmisen yleisemmästä episteemisestä kyvyttömyydestä tietää kaikkia yksittäisiä tosiasioita. (Vrt. *Nikomakhoksen etiikka* VI, 13.) Kriteeri sille, onko toimintaa ohjaava tai arvioiva arvostelma inhimillisesti ottaen hyveellinen, ei ole se, onko se viime kädessä tosi, vaan se, onko se oikeudenmukaisuuden, kohtuullisuuden ja muiden hyveiden vaatimusten suhteen perusteltu. Nöyryyden hyve taas vaatii, että usein on perusteltua tunnustaa harkinnan rajat, vastattava johonkin vaatimukseen ja oltava pahoillaan siitä, ettei enempää ole tehtävissä.

Moraalisia ristiriitoja käsittelevän osatutkimuksen C ohella myös osatutkimukset A, E ja F tukevat epäsuorasti aristoteelisen eettisen realismin ja tieteellisen naturalismin yhteensopivuutta. Tutkimukseni tukee myös sitä, ettei moraalisten arvostelmien ja toiminnan perusteiden kognitiivisuuden suhde niiden motivoivuuteen ole mitenkään ongelmallinen, eli yleisemmin sanottuna, eettinen realismi näyttää sopivan yhteen psykologis-biologisen naturalismin kanssa. Tätä useissa Williamsin (mm. 1973 [1965a] ja 1981) tutkimuksissa keskeistä aihetta en kuitenkaan käsittele missään tarkemmin, vaan ainoastaan sivuan (ks. A, C, F).

### **Sääntöperusteisten näkemysten virheellisyys**

Moraalisia ristiriitoja koskeneessa vilkkaassa keskustelussa kysymys moraalisten sääntöjen luonteesta on ollut keskeisellä sijalla. Williamsin moraalfenomenologisen analyysin mukaan moraalista ajattelumme ei voi pitää sääntöperusteisena, eikä moraaliseen ajatteluun sovi sellainen konsistenssivaatimus, jota pidetään kognitiiviselle ajattelulle oleellisena (C; ks. yllä osion I luku ”Ovatko hyveiden ristiriidat luonteeltaan näennäisiä vai tunteista johtuvia?”). Williamsin ohella myös MacIntyre, Nussbaum ja McDowell kuuluvat niihin uusaristoteelikoihin, joiden mukaan moraalisuuttamme ei pitäisi ensisijaisesti tarkastella velvollisuuksien ja niiden taustalla olevien yleisempien periaatteiden tai sääntöjen kautta. Aristoteelisen näkemyksen mukaan sosiaalisessa todellisuudessa on yleisemminkin sellaisia osaluoteita, joita koskeva inhimillinen tieto on väkisininkin epätarkkaa (C; ks. myös MacIntyre 2004 [1985], luku VIII).

Moraalisen ajattelun ja toiminnan harkinnan sääntöperusteisia käsityksiä voi lähestyä myös sääntöjen seuraamista koskevien kysymysten kannalta. Osatutkimukset ”Käytännöt ja instituutiot” (D) ja ”Oikeuden tekeminen yhteistoiminnan ehtona: transsendentaalirgumentti oikeudenmukaisuudelle hyveenä” (E) muodostavat parin, joiden aiheena on MacIntyren wittgensteinilainen tapa tarkastella toimintamme, kokemuksemme, ajattelumme ja kielenkäyttömme yh-

teisöllisyyttä. Hyödyntämällä McDowellin ja Taylorin transsendenttaliargumentaatioon liittyviä tutkimuksia selvitan käytäntöjen käsitteen aristoteelisten lähtökohtien ja wittgensteinilaisten kysymyksenasettelujen välistä yhteyttä.

McDowellin tavoin myös MacIntyre katsoo, että intentionaalista toimintaa ei tule ensisijaisesti pitää sääntöjen seuraamisena. Toimintaa on ymmärrettävä ja selitettävä (ks. F) ensisijaisesti kykyjen, taitojen ja hyveiden kautta, jotka on käsitettävä ruumiillisten ihmisten ominaisuuksiksi. Kumpikin heistä puolustaa näkemystä, jonka mukaan toimintaa ohjaavaa harkintaa tai käytännöllistä järkevyyttä ei voi palauttaa tarkasti muotoiluiksi säännöiksi, kuten ei muitakaan hyveitä. MacIntyren mukaan käytännöllä on usein niitä konstituivia sääntöjä, mutta perustavanlaatuisempaa yhteistoiminnallisille käytännöille ovat niille sisäisesti hyvät asiat mukaan lukien niin niiden edellyttämät taidot kuin hyveetkin. (D, E; myös A, B.)

Wittgensteinin myöhäistuotannolla näyttää siis olleen kaikkiin brittiläisiin uusaristoteelikoihin merkittävää vaikutusta. Williams kirjoittaa: ”McDowell on ennen kaikkea kiinnostunut hyveellisen ihmisen mielentilasta ja motiiveista. Mutta ymmärrän hänen näkemyksellään olevan yleisempiä seurauksia. [ . . . ] Ajatus siitä, että lienee mahdotonta ottaa käyttöön mitään evaluatiivista käsitettä jakamatta samalla sen evaluatiivista kiinnostusta on pohjimmiltaan wittgensteinilainen ajatus. Kuulin tuon ajatuksen ilmaistavan ensimmäisen kerran Philippa Footin ja Iris Murdochin toimesta eräässä seminaarissa 1950-luvulla.” (Williams 1993 [1985], s. 218 viite 7.)

## **Tavallisen kielen analyysi, fenomenologia ja transsendenttaliargumentit**

Kuten kaikessa filosofisessa tutkimuksessa myös tässä argumentoidaan muita kommentoiden, vetoamalla auktoriteetteihin, analysoimalla, kysymällä, kritisoimalla ja päätelmiä tehden. Useille aiheilleni, analyysimenetelmilleni ja tarkastelutavoilleni voi yhteisenä nimittäjänä pitää myös tietynlaista brittiläisestä ”tavallisen kielen filosofias-



ta” (*ordinary language philosophy*) peräisin olevaa fenomenologista otetta. Tulkitessani Taylorin analyysin avulla MacIntyren käytäntöjen kokemuksellisuudesta hyveiden välttämättömyyteen johtavaa argumentaatiota transsendentaaliargumentaationa tulen samalla luonnehtineeksi yleisemmin yhtä tutkimukseni metodista puolta (E).

Gilbert Ryleä voidaan pitää yhtenä ensimmäisistä huomattavista tavallisen kielen filosofian edustajista, joka Wittgensteinin ja J. L. Austinin ohella vaikutti huomattavasti seuraavan sukupolven uusaristoteellikkojen tapaan tehdä filosofiaa. Wittgensteinin ja Austininin tavoin Ryle oli kiinnostunut ihmisen psykologiaa, käyttäytymistä, toimintaa ja sosiaalista vuorovaikutusta koskevasta kielenkäytöstä. Yhteistä heille oli myös näkemys teknisen logiikan ja positivistisen tieteen hengessä tehdyn empiirisen tutkimuksen aikaansaamista sekaannuksista ihmistutkimuksessa. Ryle kritisoi vahvana elävää karteesiolaista, mielen ja ruumiin kahdeksi erilliseksi olioksi tai olemisen tavaksi erottanutta dualistista myyttiä, joka ”perustuu käsitelajeja koskevaan sekaannukseen (*category-mistake*) eli virheelliseen näkemykseen siitä, miten ajatuksia tarkoituksia, tunteita, luonteenpiirteitä ja muita mentaalisia ilmiöitä koskeva kieli toimii” (Nordin 1999 [1995], s. 469). Tunteiden, luonteenpiirteiden, aikomusten ja vastaavien ei pidä ajatella olevan niinkään ruumiin liikkeiden syitä, vaan dispoioita eli taipumuksia käyttäytyä, kokea ja toimia tietyillä tavoilla tietynlaisissa tilanteissa. Ryle sanoo yrittävänsä osoittaa, että

kuvatessamme ihmisiä käyttämässä mielellisiä ominaisuuksiaan, emme viittaa mihinkään kummallisiin tapahtumiin, joista heidän ulkoisesti havaittavat tekonsa ja ilmauksensa johtuvat, vaan viittaamme noihin havaittaviin tekoihin ja ilmauksiin itseensä. Se, kuvataanko jonkun tehneen jotakin hajamielisyudessaan, eroaa [. . .] tietenkin siitä, että hänen kuvataan tehneen fysiologisesti samanlainen teko tietoisesti, huolella ja oveluudella. Mutta ero näiden kuvausten välillä ei ole siinä, onko kuvauksessa mukana vai puuttuuko siitä jonkinlainen implisiittinen viittaus havaittavaa toimintaa edeltäneeseen taustalla tapahtuneeseen varjotointaan. (Ryle 1963 [1949], s. 26.)

Austin kehitti tavallisen kielenkäytön merkitysten analysoinnista liikkeelle lähtevää filosofista analyysia merkittävillä tavoilla. Kirjoituksessaan ”A Plea for Excuses” hän mainitsee, että verukkeiden tutkiminen tuo valoa paitsi etiikkaan, myös tavallisen kielen ilmauksista liikkeelle lähtevän tutkimuksen metodologiaan. Tutkiessamme, mitä sanoa missäkin tilanteessa, emme tutki vain sanoja, niiden merkityksiä tai jotakin muuta sellaista. Koska tutkimme myös ”niitä todellisuuksia, joita puhumme noita sanoja käyttäessämme”, Austinin mukaan sopivansuuntainen nimitys tällaiselle filosofiselle tutkimustavalle olisi ”lingvistinen fenomenologia”. (J. L. Austin 1961 [1956], s. 130.)

Austinin lingvistis-fenomenologinen ote pitää kielellistä, sosiaalista toimintaa yleisesti intentionaalisenä. Hän myös katsoo, että tavalliset kanssakäymistapamme ja tapamme ajatella niistä implikoivat oletuksen ”tahdon vapaudesta” tai pikemminkin toimijoiden vastuullisuudesta: ”Asiat saattavat olla determinismin mukaisesti, miten ikinä tämä sitten lieneekään, mutta se mitä tavallisesti sanomme ja tapaamme ajatella ei sovi sen kanssa yhteen” (mt. s. 179). Hyödyntämäni Strawsonin analyysi reaktiivisista tunteista etenee menetelmällisesti samankaltaisella tavalla ja päättyy vastaavaan tulokseen.

Jürgen Habermas (1994 [1983]) aloittaa diskurssietiikan luonnetta ja perustaa hahmottelevan esseensä viittaamalla MacIntyren näkemykseen modernin moraalidiskurssin luonteesta. Hän ei kuitenkaan käsittele MacIntyren *After Virtuetä* tarkemmin, vaan pohjustaa diskurssietiikan periaatteiden käsittelynsä huolellisella selvityksellä Strawsonin reaktiivisten tunteiden analyysista ja sen argumentatiivisesta rakenteesta. Habermas luonnehtii Strawsonin lähestymistapaa ”moraalisen fenomenologiaksi” (mt. s. 105) ja rinnastaa myös laajasti tarkastelemaisensa Karl Otto Apelin transsendentaalipragmaattisen tutkimuksen ”Strawsonin kokemuksellisten arvostelmien ennakkoehtoja koskevaan transsendentaalisemanttiseen tutkimukseen” (mt. s. 146). Tarkemmin Habermasin näkemyksiä käsittelemättä lainaan tässä hänen tekstinsä suomennoksesta seuraavan metodisen luonnehdinnan selventämään osatutkimuksieni kokemuksellisuudesta ponnistavaa lähestymistapaa ja argumentaatorakennetta:

Englannissa on Collingwoodin aloitteesta vakiintunut eräs analysointitapa, joka melko tarkkaan vastaa Apelin transsendentaalipragmaattiseksi kutsumaa menettelyä. A. J. Watt käyttää siitä nimitystä ”analysis of the presuppositions of a mode of discourse” ja kuvaa sen rakennetta seuraavasti: ”Tämän argumentaatiomuodon strategia on hyväksyä skeptinen johtopäätös, jonka mukaan nämä periaatteet eivät ole todistettavissa. Ne ovat pikemminkin päättelyn oletuksia kuin sen johtopäätöksiä. Tässä argumentoidaan kuitenkin, että sitoutuminen niihin on rationaalisesti väistämätöntä, koska ne on loogisesti edellytettävä, mikäli ylipäätään haluaa osallistua rationaaliselle ihmiselle ominaiseen tapaan ajatella. Tässä ei väitetä, että periaatteet olisivat *tosia*, vaan että niiden omaksuminen perustuu muuhunkin kuin vapaalle henkilökohtaiselle ratkaisulle perustuvaan sosiaaliseen sopimukseen: että on virhe hylätä nämä periaatteet ja samalla edelleen käyttää kyseistä ajattelun ja diskurssin muotoa.” Collingwoodin vaikutus näkyy siinä, että edellytysten analyysiä sovelletaan tapaan asettaa ja käsitellä joitakin *kysymyksiä*: ”oikeuttamisen edellytyksiä tarkastelemalla osoittaisi, että esittämällä ja pohtimalla tietynlaisia kysymyksiä sitoutuu tietynlaisiin periaatteisiin.” (Mt. s. 134–135; Habermas lainaa Wattin artikkelia ”Transcendental Arguments and Moral Principles” [*Philosophical Quarterly* 25, 1975, s. 40, 41].)

Ainoa tarkennus, jonka haluan Habermasin ja Wattin luonnehdintaan tehdä, koskee sitä, että kielellistä propositionaalista ajattelua perustavampaa ovat emotionaaliset ja toiminnalliset kokemuksellisuuden muodot. Noita kokemuksellisuuden muotoja voi tietenkin pitää jo lähtökohtaisesti tai samalla propositionaalisina, mutta tämä ei voi tarkoittaa, että niitä koettaessa niille olisi olemassa jokin sellainen kielellinen muotoilu, jonka kokija tai kukaan olisi välttämättä tai vielä kykenevä ilmaisemaan verbaalisesti. Verbaalinen muotoilu on aina sekundaarista, epätäydellistä eikä tietenkään kokemuksellisuudelle tai edes kommunikaatiolle välttämätöntä. Noita kokemuksia koskeva kommunikaatio ja jaetut käsitykset eivät välttämättä edellytä tarkkaa sanastoa, vaan verbaalisia ilmauksia haetaan usein analogisesti jo olemassa olevista usein aivan toisenlaiseen toimintaan tai tunteisiin liittyvistä ”puhepeleistä”. (Esimerkiksi seuraava ilmaus tehnee ymmärrettäväksi tilanteen, jossa henkilöillä on jokin jaettu käsitys siitä, mitä toinen tanssiessaan teki, ilman, että heillä olisi sille mitään spe-

sifiä verbaalista ilmausta: ”Toistaisitko vielä sen äskeisissä kuvioissasi kolmesti tekemäsi askelluksen, jossa jarrut ikään kuin lukkiutuivat.”) Habermas-Watt-lainauksessa ilmausten ”ajattelu” ja ”pohtiminen” on siis ymmärrettävä tarkoittavan tietynlaisia ajattelun tai pohtimisen muotoja *kokiessamme* toisten tekemisten meissä herättämiä arvostelmia ja tunteita, *tehdessämme* jotakin jollakin erityisosaamista vaativalla tavalla tai *osallistuessamme* tietynlaisiin yhteisiin toimiin. ”Ajattelu” ja ”pohtiminen” ei tässä tarkoita ensisijaisesti mitään toimintaa edeltävää harkintaa tai toimintaa seuraavaa reflektointia, saati mitään ulkopuolelta tarkkailevaa teoretisointia tai introspektiivista puhdasta ajattelua.

Osatutkimuksessa E käsittelen tarkemmin MacIntyren argumentaatiota, joka etenee toiminnallisten käytäntöjen kokemuksellisuudesta hyveitä koskeviin johtopäätöksiin. Analysoin tätä argumentaatiotapaa muodoltaan transsendentaaliargumentaationa Taylorin luonnehtimassa mielessä. Samalla pyrin osoittamaan, että toiminnan kielellinen eksplikointi ja kommunikatiivinen diskurssi on lähtökohteisesti yhteisestä toiminnasta ja tunnustussuhteista riippuvaista ja niihin nähden sekundaarista. Jos on käsittämätöntä ja harhaanjohtavaa katsoa yksityisten kielten olevan mahdollisia, niin vielä perustavanlaatuisemmin käsittämätöntä ja harhaanjohtavaa on katsoa yksityisten toiminnallisten käytäntöjen tai edes taitojen olevan mahdollisia.

Jonkinlainen Rylen, Austinin, Wittgensteinin ja Strawsonin tavalisen kielen semantiikan analysointi, sekä sosiaalipsykologiseen ja introspektiiviseen havainnointiin perustuva fenomenologinen lähestymistapa vaikuttaa olevan vähintään implisiittisesti mukana myös MacIntyrellä. Vuonna 1971 hän myös viittasi hyväksyvästi Wittgensteinin, Rylen ja Austinin lingvistis-käsitteelliseen tutkimustapaan, ja samassa yhteydessä myös Collingwoodiin, kritisoidessaan marxilaisen tutkimuksen kykenemättömyyttä kielelliseen analyysiin ja toiminnan perusteiden tutkimukseen (F). Strawsonin fenomenologinen transsendentaalinen analyysi moraalisesti perustavanlaatuisista kielteisistä tunteistamme sopii alustukseksi MacIntyren aristoteeliselle näkemykselle yhteistoiminnan, käytäntöjen ja hyveiden luonteesta sekä toiminnan perustavanlaatuisesta intentionaalisuudesta (A; vrt.

myös MacIntyre 2006, s. 80–81 ja Strawson 1962, s. 195–197).

Brittiläisessä psykologisten ilmiöiden ja käsitteiden tutkimuksessa MacIntyrella on siis monia tärkeitä edeltäjiä ja suunnannäyttäjiä, jotka vaativat psykologisten ilmiöiden pätevämpää käsitteellistämistä ja pyrkivät tähän tarkastelemalla ja analysoimalla toiminnan intentionaalisuutta ja erilaisia spesifejä toiminnan, sosiaalisen kokemisen ja kommunikaation muotoja. Anscombe ja Geach pyrkivät eksplisiittisesti aristoteeliseen käsitteellistämiseen, von Wright suhteellisen eksplisiittisesti, ja niin Rylen kuin Austinin ote on vähintäänkin implisiittisesti aristoteelinen. On myös huomattava, että vaikka Wittgenstein viittasi *Filosofisissa tutkimuksissaan* erityisesti hahmopsykologian tutkimuksiin, ei hän katsonut psykologisen tutkimuksen saamattomuuden johtuvan ensisijaisesti siitä, että kyseessä on nuori tieteenala, vaan sen empiirisiin tutkimustekniikoihin sisältyvästä käsitteellisestä vajavaisuudesta (Passmore 1966 [1957], s. 510–511).

Anscomben mukaan oletus intentionaalisuudesta kuuluu erottamattomasti tapaamme käsitteellistää toimintaa ja käyttäytymistä: ei siis niin, että jotkin erityiset ”intentiot” olisivat erityisiä toiminnan aikaansaavia syitä. Strawsonin analyysin mukaan tapamme puhua ja ajatella toimivista, keskenään vuorovaikutuksessa olevista ihmisistä implikoi ajatuksen toimijoiden vastuullisuudesta (A). Modernissa englanninkielisessä filosofisessa psykologiassa alkoivat siis 1940-luvun lopun ja 1960-luvun alun välisenä aikana monet tutkijat selvittää ja kehittää pidemmälle pohjimmiltaan aristoteelisia käsityksiä ihmisen toiminnasta ja perustavanlaatuisimman ihmistä koskevan tutkimuksen luonteesta (ks. erityisesti *Nikomakhoksen etiikka* III, 1–5). MacIntyren käytäntöjen käsite ei ole ainoastaan jatkoa tälle tutkimukselle, vaan jopa sen kulminaatio tai ainakin merkittävä etappi. Käytäntöjen käsitteen myötä toiminnan teoria ja filosofinen psykologia palaavat siihen, mistä aristoteelinen ihmistutkimus lähtee liikkeelle, eli sokraattisiin kysymyksiin hyveistä ja hyvästä elämästä.

Eryteisesti osatutkimuksieni A, C ja E voi sanoa noudattavan jollakin tapaa fenomenologista lähestymistapaa ja transsendentaalista argumentaatiotapaa: Strawsonilla suuttumus, paheksunta ja häpeä, Williamsilla pahoillaan oleminen ja MacIntyrella jonkin tekemisen

tai toiminnan kokeminen itsessään mielekkääksi ovat käsitteellisesti eksplikoivan analyysin ja tähän pohjautuvan argumentaation lähtökohtana. Myös auktoriteettisuhteen eli toiseen luottamisen ja nojautumisen kohdalla (B) on kysymys osittain vastaavasta kokemuksellisuudesta ja implisiittisten oletusten osoittamisesta.

Strawsonin argumentaatiotapaa on pidetty jo pitkään transsendentaaliargumentaationa (Stroud 1968; Pihlström 2002 ja 2004). MacIntyren ja Williamsin kommentaattoreilla ei tapaa vastaavia mainintoja näiden argumentaation transsendentaalisesta luonteesta tai lähestymistavan fenomenologisuudesta. Moraalisten ristiriitojen kohdalla kuitenkin sekä MacIntyre itse että muut käyttävät termiä ”moraalifenomenologia” (ks. C, nootti 21) ja Williams käsittelee myös syyttämistä ja paheksumista Strawsonin tavoin ja Strawsoniin viitaten (ks. A, nootti 9; myös Williams 1993 [1985], s. 37–38, luku 10 ja s. 208 nootti 8). Mainittakoon, että myös Paul Ricoeur on etiikan perusteiden tutkimuksessaan liittänyt Strawsonin tutkimuksen *Individuals* [1957], tavallisen kielen analyysin ja MacIntyren käytäntöjen käsitteen eksplisiittisesti saksalaislähtöiseen fenomenologiseen tarkasteluun (ks. Ricoeur 1992 [1990], luvut I–IV ja VII). Ricoeur ei kuitenkaan käsittele kielteisiä reaktiivisia tunteita tai taitoja.

## **Hyveiden edellytykset ja niiden tutkimuksen yhteys empiiriseen tutkimukseen**

Yleisen kysymyksen hyveiden edellytyksistä voi tarkentaa seuraavaan muotoon: mitä hyveiden harjoittaminen, hyveiden kehittyminen yksilön luonteenpiirteiksi ja tätä kehittymistä tukeva kasvatustiedon edellyttävät? Tämä tutkimus pyrkii tukemaan MacIntyren näkemystä, jonka mukaan ihmisten luonnollisten valmiuksien kehittyminen hyvän toiminnallisen yhteiselämän vaatimiksi luonteenpiirteiksi edellyttää käytäntöihin perehdyttämistä ja osallistumista. Jokainen spesifi käytäntö vaatii taitoa. Käytäntöön perehtyminen ja siinä kehittyminen tapahtuu taitoja oppimalla. Taitojen omaksuminen edellyttää auktoriteettien mallin seuraamista ja näiden ohjeisiin ja standardei-

hin mukautumista (B). Taidot ovat eräänlaista itsehillintää, halujen ja tunteiden alistamista tavoitteelliselle toiminnalle, ja koska ne vaativat yrittämistä, omien suoritusten alistamista toisten arvioitavaksi ja pienempien tai suurempien riskien ottamista, ne myös vaativat rohkeutta (A). Taitojen tunnistaminen niin itsen kuin muiden kohdalla edellyttää totuudellisuutta ja osallistuminen käytännön sisäisten päämäärien tavoitteluun omien ja toisten toimien totuudellista ja puolueetonta arvioimista, eli oikeudenmukaisuutta (E). Vaikka taidot ja hyveet vaativat järkiperaistä harkintaa, taitojen oppimiselle ja harjoittamiselle ja käytäntöihin osallistumiselle ovat oleellisia myös reaktiiviset tunteet. Suuttumuksen, paheksunnan, häpeän, pahoillaan olemisen ja nöyryyden epämiellyttävinä koettuihin tunteisiin, sekä näiden myönteisiin vastineisiin, meillä on luontaiset synnynnäiset valmiudet, mutta valmiuksien aktualisoituminen edellyttää sosiaalista kanssakäymistä ja palautetta (A, C). Reaktiiviset kielteiset tunteet saavat meidät kokemaan toiset ihmiset lähtökohtaisesti tavoitteellisina ja vastuullisina toimijoina, vaikkeivät he tosiasiallisesti aina tällaisia olisikaan. Toisten emotionaaliset reaktiot ja kriittinen ja hyväksyvä palaute on ratkaisevaa yksilön toiminnalliselle, emotionaaliselle ja moraaliselle kehitykselle.

Filosofiset vastaukset ovat harvoin jos koskaan lopullisia. Vastargumentteja voidaan esittää ja niitä myös tarvitaan, jotta antamiani vastauksia voidaan kehittää eteenpäin ja tarkemmiksi. Tutkimukseni tavoitteena on kuitenkin myös kehitellä käsityksiä tavalla, jotka eivät ole ainoastaan filosofisesti uskottavia vaan myös ainakin alustavasti yhteensopivia naturalistisen biologisen ja psykologisen tutkimustavan ja myös monien tutkimustulosten kanssa. Viittaukset näihin tutkimustuloksiin ovat tietysti niukkoja (A, C, F) ja niiden tarkoituksena on tämän tutkimuksen luonteen huomioiden olla ainoastaan suuntaa-antavia. Ne ovat suuntaa-antavia myös siinä mielessä, että uudet tai minulle tuntemattomat empiiriset tutkimukset koskien emotioita, attribuutiovirheitä tai kapitalististen markkinayhteiskuntien historiaa voivat myös osoittaa osatutkimusteni johtopäätökset puutteellisiksi tai kumota ne. MacIntyren kanta on, että mikään moraalifilosofinen teoria ei voi olla empiirisen tutkimuksen suhteen neutraali ja että eri-

tyisesti aristoteelinen ”politiikan tiede” on jo sen perustajan tutkimuksista alkaen pyrkinyt olemaan empiiristä tai empiirisen tutkimuksen tuloksista riippuvaista (vrt. C ja F sekä esim. MacIntyre 1999).

Aristoteelinen käsitteellistäminen tekee mahdolliseksi käydä keskustelua filosofisen tutkimuksen, empiirisen tieteellisen tutkimuksen ja poliittisia instituutioita koskevan tutkimuksen, suunnittelun ja päätöksenteon kanssa. Aristoteelinen ihmiskäsitys on tietysti essentialistinen ja teleologinen. Mutta funktionalisminsa vuoksi aristoteelinen ihmiskäsitys on naturalistisen lähestymistavan kanssa yhteensopiva, ellei jopa sitä edellyttävä ja tukeva. MacIntyre on tunnetusti essentialistista ihmiskäsitystä ja etiikkaa kehitellessään nojautunut sittemmin tomistiseen perinteeseen. On kuitenkin huomattava, että hänen tomistiseen ihmiskäsitykseensä oleellisesti liittyvä augustinolainen psykologinen ihmiskäsitys perusteltavissa kristillisestä essentialismista riippumatta: ihmisen erehtyvyydelle ja korruptioalttiudelle on runsaasti empiiristä tukea (ks. C ja F).

MacIntyren hyveitä ja hyvää ihmiselämää koskevan argumentaation lähtökohtana on käsitys käytännöistä, ja tämä käsitys on lähtökohtaisesti ja oleellisesti pluralistinen. Kaksi eri tavalla elävää ihmistä voi olla täysin tyytyväisiä elämäänsä, ja aidosti onnellisia, mutta yhden mielestä toisen elämä vaikuttaa aivan käsittämättömältä ja oman kanssa yhteen sopimattomalta. Kummankin elämä voi kuitenkin olla käsitteellistettävissä aristoteelisesta käytäntöjen käsitteestä käsin ja vaatia hyveitä, jotka ovat yleiseltä muodoltaan hyvin samanlaisia. Hyveisiin liittyvät emotionaaliset kokemisen tavat ja käyttäytymistavat voivat johtua samoista luontaisista valmiuksista, vaikka kumpikaan ei pysty edes käsittämään toisen käytäntöjensä puitteissa tekemiä spesifejä tekoja tai arvostelmia. Siinä missä kaksi eri ihmistä voi osallistua keskenään yhteismitattomiin käytäntöihin, on sama mahdollista myös yhdelle ihmiselle. Eri käytännöt, kulttuurit tai elämänmuodot ovat sekä käsitteellisesti että normatiivisesti autonomisia ja yhteismitattomia. Koska tiedolliset kykymme ovat vajavaisia, emme pysty harkinnassamme saattamaan kohtaamiamme erilaisia vaatimuksia minikään yhden harkinnan periaatteen tai johdonmukaisen säännösten alaisuuteen (ks. C; sekä lisäksi ihmiselämän kertomuksellisuudesta ja



perinnesidonnaisuudesta MacIntyre 2004 [1985], luku XV).

Vieraaseen käytäntöön, kulttuuriin tai elämänmuotoon tutustuminen ei kuitenkaan ole mahdotonta, joskin se voi tapahtua vain itselle vieraan käytännön ehtoihin mukautumalla (ks. MacIntyre 1988, s. 370–). Käytäntöjen sisältä käsin on myös mahdollista kritisoida ja kehittää muutakin kuin vain kyseisiä käytäntöjä itseään. Käytäntöihin osallistuminen kehittää käytännöllistä järkevyyttä ja luonteenhyveitä ja monien käytäntöjen varsinaisena päämääränä on intellektuaalisen osaamisen kehittäminen ja tiedon saavuttaminen. Hyveet, käytännöllinen järkevyyt, intellektuaalisten taitojen edistäminen ja tieto tuovat mukanaan sekä mahdollisuuksia että vaatimuksia kritisoida ja kehittää sitä laajempaa kulttuuria, perinnettä tai elämänmuotoa, johon kunkin käytännön harjoittajat kuuluvat.

Toisen käytännön, elämänmuodon tai kulttuurin tapojen ja instituutioiden arvioiminen ja kritisoiminen on mahdollista myös ihmisten luontaisten tarpeiden perusteella. Biologisen elämän edellytyksenä olevat asiat ovat käytäntöjen kannalta ”ulkoisesti hyviä” asioita. Mutta käytäntöihin osallistumisen ja niiden sisäisesti hyvien asioiden saavuttamisen ei ole mahdollista ilman monien ulkoisesti hyviä asioiden riittävää saavuttamista ja turvaamista (ks. MacIntyre 1999). Esimerkiksi ravintoon ja terveyteen liittyvien asioiden selvittäminen on ensisijaisesti empiirisen tutkimuksen tehtävä.

## **Hyveiden esteet ja poliittinen filosofia**

Hyveiden kehittymistä ja harjoittamista estää käytäntöihin kuuluvan taitojen oppimisen ja emotionaalisen kanssakäymisen riittämättömyys. Käytännöllisen järjen käyttöä eli toiminnan harkintaa koskevat virhekäsitykset, jotka ylikorostavat johdonmukaisuutta ja sääntöjä, johtavat hyveiden emotionaalisen puolen aliarvioimiseen tai sivuuttamiseen.

Moderneille yhteiskunnille keskeisimmät hyveiden esteet liittyvät kuitenkin oleellisesti ulkoisesti hyviin asioihin, yhteiskunnillemme tyypillisiin instituutioihin ja vallitseviin ideologisiin ajattelutapoihin.

Edellisen luvun lopussa mainitut asiat, osatutkimuksessa B käsitelty auktoriteetti sekä instituutioihin ja ideologioihin liittyvät hyveiden esteet johtavat väistämättä poliittisen filosofian kysymyksiin. Niihin keskittyy viimeinen ja laajin osatutkimus F, joskin niitä sivutaan B:n ohella myös C:n lopussa ja käsitellään alustavasti D:ssä.

Osatutkimuksessa ”Käytännöistä vieraantuminen kapitalistisessa yhteiskunnassa: Alasdair MacIntyren marxilais-aristoteelinen politiikan tiede” (F) osoitan, että käytäntöjen käsitteessä voidaan nähdä MacIntyren marxilaisuuden ja aristoteelisuuden välinen yhteys: marxilainen käsitys vieraantumisesta voidaan ymmärtää vieraantumisenä *praksiksesta*, eli macintyrelaisittain ilmaistuna yhteistoiminnallisista käytännöistä, sekä samalla hyveistä. Ulkoisesti hyviin asioihin keskittyviin instituutioihin sisältyy aina korruptoiva tendenssi. Tietoisesti hyveiden vastaisesti toimiva ja hyveellistä esittävä vahingoittaa itseään asettaessaan ulkoisesti hyvät asiat, kuten rahan, vallan ja maineen käytäntöjen sisäisesti hyvien asioiden edelle. Samalla *eudaimonian* saavuttaminen tulee uhatuksi. Ilman käytäntöjä ja hyveitä ihmisten yhteiselämä ei voi koskaan olla hyvää tavalla, joka on ihmisille luonteenomaista ja perustavanlaatuista.

Kapitalistista markkinayhteiskuntaa hallitsevan tuotannon organisointitapa eli välineellinen palkkatyö sekä käytäntöjen, erityisesti tuotannollisten käytäntöjen, marginalisoituminen ovat jo sinänsä altistaneet ihmiset vieraantumiselle. Lisäksi markkinayhteiskunnan ideologiat ja instituutiot hyödykkeellistävät toimintaa ja instrumentalisoiivat inhimillisiä suhteita hyvin erityislaatuilla tavoilla. Yhteiskunnillemme luonteenomaiset taloudelliset ja poliittiset instituutiot ja vallitsevat ideologiat ovat jo muutaman vuosisadan ajan ajaneet käytäntöjä yhä uhatumpaan ja ahtaampaan asemaan. Moderneissa yhteiskunnissa on tietenkin käytäntöjä. Mutta Marxia seuraavan MacIntyren mukaan industriaaliset ja kaupalliset instituutiot dominoivat yhteiskuntiamme, niiden edellytyksenä olevat valtiolliset instituutiot ja ideologiset ajattelutavat ajavat käytäntöjä jatkuvasti yhä marginaalisempaan asemaan ja tuottavat edellytyksiä vieraantumiselle ja korruptiolle. Marxin urauurtava kritiikki on itsessään riittämätöntä, mutta MacIntyre täydentää sitä ratkaisevasti: marxilainen kapitalisti-

sen markkinayhteiskunnan moraalinen kritiikki on sisällytetty aristoteeliseen politiikan tieteeseen.

Pääteoksissaan MacIntyre on myös viitannut hyväksyvästi Karl Polanyiin (2009 [1944]) tutkimukseen ”suuresta murroksesta”. Moderneissa yhteiskunnissa on sekä MacIntyren että Polanyiin mukaan sellaisia ideologisia ja rakenteellisia tekijöitä, jotka uhkaavat ihmisten hyvää yhteiselämää. Polanyi katsoo modernien markkinayhteiskuntien olevan hyvin epätyypillisiä ja keinotekoisii institutionaaliin järjestelyihin ja ideologisiin käsityksiin pohjautuvia. Lisäksi hän katsoo Aristoteleen luonnehtivan onnistuneesti ihmisille tyypillistä, luonteenomaista tuotannollista ja taloudellista toimintaa. Sekä MacIntyre että Polanyi siis kummatkin pitävät yhteiskuntiamme luonnottomina ja anomaalisina. Polanyiin tutkimuksen yhteys MacIntyren teoriaan ansaitsisi laajemmankin tarkastelun. Heidän tutkimustensa teoreettisten ja käsitteellisten yhteneväisyyksien perusteella vaikuttaa kuitenkin siltä, että mikäli Polanyiin tutkimuksen keskeiset johtopäätökset ”suuresta murroksesta” ja siitä, millainen tuotannollinen toiminta on ihmisyyhteiskunnille tyypillistä ja luonnollista ja millainen ei, ovat epätosia, on MacIntyrenkin diagnoosi modernien yhteiskuntien moraalisen ajattelun ja kielenkäytön sekavasta ja haitallisesta tilasta ehkä hylättävä haihatteluna.

Vastaavasti jokaisen, joka katsoo aristoteelisen näkemyksen hyveistä ja hyvän yhteiselämän luonteesta olevan käsitettävä ja ainakin osaksi tosi, on syytä arvioida, antavatko MacIntyren tutkimukset perusteita myös Marxin ja Polanyiin tarkastelujen pitämiseksi totena. Nähdäkseni MacIntyren teorian pätevyyttä on arvioitava suhteessa erityisesti Marxin ja Polanyiin historiallisiin ja sosiologisiin tutkimuksiin, ja aristoteelisen etiikan tai politiikan tieteen relevanssia nykyihmisille on arvioitava, ei vain MacIntyren ja Polanyiin, vaan myös Marxin tutkimusten kautta.

MacIntyren aristoteelisuus on Kelvin Knightin (1996 ja 2007, luku IV) argumentoinnin mukaan vallankumouksellista. ”Vallankumouksellisuudella” Knight ei viittaa ensisijassa termin kuhnilaiseen merkitykseen, vaikka MacIntyren ”teoreettista vallankumouksellisuutta” on mahdollista lähestyä tältäkin kannalta: Modernille moraalifilosofialle

ja politiikan teorialle tyypillisten käsitteellisten lähestymistapojen kannalta monet inhimilliseen yhteiselämään ja -toimintaan itsepintaisesti kuuluvat asiat, kuten toisiin luottaminen ja auktoriteettisuhde, näyttävät teoreettisilta anomalioilta. Niiden käsittelyyn tai selittämiseen modernit optimistiset individualistiset ja liberalistiset teoriat eivät taivu. Vallitsevien paradigmaattisten liberalististen tutkimustapojen kannalta aristoteelinen käsitteellistäminen on ”vallankumouksellista”. Kyse ei ole tietenkään minkään tyystin uuden esittelemisestä, vaan pitkälti vallitsevan teoreettisen perinteen hylkäämien tarkastelutapojen ja käsitteiden ottamisesta uudelleen käyttöön. Toisin kuin muut tunnetut uusaristoteelikot MacIntyre myös pyrkii selittämään, kuinka ja miksi modernin moraalien ja politiikan tutkimuksen teoreettinen paradigma syntyi ja mitä sen myötä menetettiin. Tätä selitystä myös täydentää oleellisesti sen osoittaminen, että modernia tutkimusparadigmaa onnistuneesti kritisoineen Marxin lähtökohdat ovat ainakin implisiittisesti aristoteeliset. (Ks. F; vrt. esim. Meikle 1989.)

Vallankumouksellisuuden ensisijainen merkitys on poliittinen ja tätä myös Knight tarkoittaa. MacIntyrella poliittinen toiminta on aina tavalla tai toisella kytkeytynyt instituutioihin. Poliittinen toiminta tapahtuu useimmiten institutionaalisissa puitteissa, on uusien institutionaalisten järjestelyjen perustamista tai olemassa olevien kehittämistä. Mutta poliittista toimintaa on myös instituutioiden kumoaminen tai hylkääminen sekä uusien instituutioiden radikaali perustaminen, Hannah Arendtin tarkoittamassa uuden aloittamisen mielessä (ks. Arendt 2000 [1958], s. 279–280 ja 283 sekä 2000 [1964], s. 178–181). Kumouksellisen poliittisen toiminnan ajatellaan tavallisesti olevan vallitsevien hegemonisten instituutioiden valtaamista tai niiden lakkauttamista uusien tieltä. Kumouksellisena voi kuitenkin pitää myös toimintaa, joka uusien perustamalla sanoutuu tietoisesti irti vallitsevista hegemonisista instituutioista. Käytäntöjen suojelemiseksi tämä on moderneissa yhteiskunnissamme MacIntyren mukaan perusteltua ja jopa välttämätöntä. Kun poliittista toimintaa harjoitetaan aristoteelisenä *praksiksena*, lähestytään väistämättä kysymyksiä siitä, millaisia edellytyksiä olemassa olevien instituutioiden hylkäämiselle on ja millaisin edellytyksin ja perustein käytäntöjä tukevia ja suojelevia insti-

tuutioita on kehitettävä ja perustettava. Nämä kysymykset eivät ole tutkimukseni aiheena, mutta sen tavoitteena on osaltaan auttaa ymmärtämään niiden tärkeys ja antaa välineitä niiden muotoilemiseen.

Auktoriteettisuhteisiin ja institutionaaliin järjestelyihin kuuluva vallankäyttö on poliittisen filosofian tärkeimpiä aiheita. Ihmisten välisten valtasuhteiden ja vallankäytön eksplisiittisellä käsittelyllä on tutkimuksessani määrällisesti pieni asema (B, F). Mutta kun huomataan, millaiset samalla kertaa sekä käsitteelliset että kausaaliset yhteydet käytäntöjen, hyveiden, taitojen, instituutioiden ja paheiden välillä MacIntyren mukaan vallitsevat (F), palataan sokraattisen kysymisen alkuperäiseen radikaaliin politiikkaan. Tuota kysymistä ei olisi ilman oikeudenmukaisuuden tavoittelua eikä kysymysten spesifi muotoilu yksittäisissä tilanteissa ole mahdollista ilman käytännöllistä järkeä. Jos oikeudenmukaisuutta tavoitellaan ja järki toimii, voi olla vain kaksi syytä siihen, että oikeita julkisia kysymyksiä ei esitetä: tiedon puute ja hallitsematon pelko.

## Kirjallisuus

- Timo Airaksinen (1987), *Moraalifilosofia*, WSOY, Porvoo.
- Timo Airaksinen (2001), "Guilt and Other Negative Moral Emotions", *Praxeologia* no. 141, 299–308.
- Timo Airaksinen (2008), "Trust, Responsibility, Power, and Social Capital", teoksessa Matthew Braham ja Frank Steffen (toim.), *Power, Freedom, and Voting*, Springer-Verlag, Berlin–Heidelberg, s. 405–420.
- Julia Annas (1982 [1981]), *An Introduction to Plato's Republic*, reprinted with corrections, Clarendon Press, Oxford.
- G. E. M. Anscombe (1958), "Modern Moral Philosophy", *Philosophy* 33, 1–19. [Sisältyy myös kokoelmaan Crisp ja Slote (toim.) 1997.]
- Hannah Arendt (2000 [1958]), "The Concept of History: Ancient and Modern", teoksessa Hannah Arendt, *The Portable Hannah Arendt*, toim. Peter Baehr, Penguin Books, New York, s. 278–310.
- Hannah Arendt (2000 [1964]), "Labor, Work, Action", teoksessa *The Portable Hannah Arendt*, toim. Peter Baehr, Penguin, New York, s. 167–181.
- Aristoteles, *Retoriikka*, suom. Paavo Hohti ja Päivi Myllykoski, *Teokset*, osa IX, Gaudeamus, Helsinki 1997.
- Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka*, suom. Simo Knuuttila, *Teokset*, osa VII, Gaudeamus, Helsinki 1989.
- John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined* [1832] (Lecture II), liitteenä teoksessa John Stuart Mill, *Utilitarianism*, toim. Mary Warnock, Fontana Press, Glasgow 1962, s. 322–342.
- J. L. Austin 1961 [1956], "A Plea for Excuses", teoksessa *Philosophical Papers*, Clarendon Press, Oxford, s. 123–152.
- Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* [1789] (Chapters I–V), liitteenä teoksessa John Stuart Mill, *Utilitarianism*, toim. Mary Warnock, Fontana Press 1962, Glasgow, s. 33–77.
- Marcus Tullius Cicero, *Velvollisuuksista*, teoksessa *Vanhuudesta–Ystävyydestä–Velvollisuuksista*, suom. Marja Itkonen-Kaila, WSOY, Porvoo–Helsinki–Juva 1967.
- Roger Crisp ja Michael Slote (toim.) (1997), *Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford.
- Stephen Darwall (toim.) (2003), *Virtue Ethics*, Blackwell Publishing, Malden (MA) – London.
- Charles Darwin (2009 [1872]), *Tunteiden ilmaisu ihmisissä ja eläimissä*, suom. Anto Leikola, Terra Cognita, Helsinki. [*The Expression of Emotions in Man and Animals*, 1872.]
- John Deigh (1994), "Cognitivism in the Theory of Emotions", *Ethics* 104 (4), 824–854.

- Philippa Foot (1978), "Virtues and Vices", teoksessa *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, s. 1–18. [Sisältyy myös kokoelmiin Crisp ja Slote (toim.) 1997 ja Darwall (toim.) 2003.]
- Peter Geach (1956), "Good and Evil", *Analysis* 17, 33–42.
- Christopher W. Gowans (1987), "Introduction: The Debate on Moral Dilemmas", teoksessa Gowans (toim.) 1997, s. 3–33.
- Christopher W. Gowans (toim.) (1987), *Moral Dilemmas*, Oxford University Press, New York – Oxford.
- Victor Grassian (1992 [1981]), *Ethical Theory: Ethical Theory and Some Contemporary Moral Problems*, second edition, Prentice Hall, Englewood Cliffs (NJ).
- Jürgen Habermas (1994 [1983]), "Diskurssietiikka – huomioita perustelemaan ohjelmaan", teoksessa *Järki ja kommunikaatio: tekstejä 1981–1989*, suom. Jussi Kotkavirta, Gaudeamus, Helsinki, s. 98–164. [Teoksesta *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, 1983.]
- Jaakko Hintikka (1969 [1962]), "Miksi hyve oli kreikkalaisten mielestä tietoa?", teoksessa *Tieto on valtaa ja muita aatehistoriallisia esseitä*, Porvoo–Helsinki 1969, s. 59–74.
- Thomas Hobbes, *Leviathan* [1651], suom. Tuomo Aho, Vastapaino, Tampere 1999.
- Taina M. Holopainen (2008), "Etiikka", teoksessa Vesa Hirvonen ja Risto Saarinen (toim.), *Keskiajan filosofia*, Gaudeamus, Helsinki, s. 145–168.
- David Hume, *A Treatise of Human Nature* [1739–1740], toim. L. A. Selby-Bigge sekä P. H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1978.
- David Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals* [1751], toim. L. A. Selby-Bigge sekä P. H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1975.
- Petri Järveläinen (2003), *Tunteet ja järki*, Yliopistopaino, Helsinki.
- Teija Kaarakainen ja Jari Kaukua (toim.) (2004), *Stoalaisuus: tiedon, tunteiden ja hyvän elämän filosofia*, Gaudeamus, Helsinki.
- Charles H. Kahn (1988), "Discovering the Will: From Aristotle to Augustine", teoksessa John M. Dillon ja A. A. Long (toim.), *The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy*, University of California Press, Berkeley (LA) – London, s. 234–259.
- Immanuel Kant, *Tapojen metafysiikan perustus*, suom. J. E. Salomaa, WSOY, Porvoo–Helsinki–Juva 1990 [1928]. [*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785.]
- Kelvin Knight (1996), "Revolutionary Aristotelianism", teoksessa Iain Hampsher-Monk ja Jeffrey Stanyer (toim.), *Contemporary Political Studies 1996*, vol. 2, Political Studies Association of the United Kingdom, Belfast, s. 885–896.

- Kelvin Knight (2007), *Aristotelian Philosophy: Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*, Polity Press, Cambridge.
- Simo Knuuttila (1981), ”Johdanto”, teoksessa Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka (I–III, 5 V–VII, X, 6–9)*, suom. Simo Knuuttila, Gaudeamus, Helsinki, s. 3–29.
- Simo Knuuttila (1998 [1984]), ”Uuden ajan alun filosofisten ihmiskäsitysten uutuuksia”, teoksessa *Järjen ja tunteen kerrostumat*, Suomalainen teologinen kirjallisuusseura, Helsinki, s. 9–41.
- Simo Knuuttila (1998 [1984]), ”Emotionaalinen ambivalenssi, järkevyyden suunnittelu”, teoksessa *Järjen ja tunteen kerrostumat*, Suomalainen teologinen kirjallisuusseura, Helsinki, s. 150–161.
- Simo Knuuttila (1998), ”Aristoteles”, teoksessa Petter Korkman ja Mikko Yrjönsuuri (toim.), *Filosofian historian kehityslinjoja*, Gaudeamus, Helsinki, s. 57–76.
- Simo Knuuttila (2004), *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Clarendon Press, Oxford.
- Simo Knuuttila (2007), ”Miten järjestä ja tunteesta syntyy viisaus”, elektronisessa muodossa osoitteessa: <http://www.kaks.fi/tiedotteet/seminaarit/tieto-tunne-ja/seminaarin-07-tiedotteet/simo-knuuttilan-puhe.aspx> (vierailtu 26.11.2007); videoitu puhe osoitteessa: <http://file05.webcast.fi/K/KAKS/seminaari/index.htm> (vierailtu 21.10.2010).
- Alasdair MacIntyre (1998 [1958–1959]), ”Notes from the Moral Wilderness”, teoksessa MacIntyre 1998, s. 31–49.
- Alasdair MacIntyre (1971 [1959]), ”Hume on ‘is’ and ‘ought’”, teoksessa *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, Duckworth, London, s. 109–124.
- Alasdair MacIntyre (1998 [1966]), *A Short History of Ethics*, second edition, Routledge, London.
- Alasdair MacIntyre (1985), *After Virtue: A Study in Moral Theory* [1981], second corrected edition with Postscript, Duckworth, London. (*Hyveiden jäljillä: moraaliteoreettinen tutkimus*, suom. Niko Nojonen. Gaudeamus, Helsinki 2004.) [Luku 14 ”The Nature of the Virtues” sisältyy myös kokoelmiin Crisp ja Slote (toim.) 1997 ja Darwall (toim.) 2003 sekä pääosin kokoelmaan MacIntyre (toim. Knight) 1998.]
- Alasdair MacIntyre (1988), *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London.
- Alasdair MacIntyre (1990a), *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*, University of Notre Dame, Notre Dame (IN).
- Alasdair MacIntyre (1990b), ”Moral Dilemmas”, *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (suppl. vol.), 367–382.
- Alasdair MacIntyre (1998), *The MacIntyre Reader*, toim. Kelvin Knight, Uni-



- versity of Notre Dame Press, Notre Dame (IN).
- Alasdair MacIntyre (2006), *Edith Stein: A Philosophical Prologue*, Continuum, London – New York.
- J. L. Mackie (2010 [1977]), ”Arvojen subjektiivisuus”, teoksessa Markku Oksanen, Veikko Launis ja Seppo Sajama (toim.), *Etiikan lukemisto*, Gaudeamus, Helsinki, s. 258–269. [Osa kirjan *Ethics: Inventing Right and Wrong* ensimmäisestä luvusta, 1977.]
- J. L. Mackie (1982), ”Morality and the Retributive Emotions”, teoksessa Timothy Stroup (toim.), *Edward Westermarck: Essays on His life and Works*, Acta Philosophica Fennica, Vol. 34, Helsinki, s. 144–157.
- David McNaughton (1988), *Moral Vison: An Introduction to Ethics*, Basil Blackwell, Oxford – New York.
- Scott Meikle (1991), ”History of Philosophy: The Metaphysics of Substance in Marx”, teoksessa Terrell Carver (toim.), *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 296–319.
- Svante Nordin (1999 [1995]), *Filosofian historia*, suom. Jukka Heiskanen, Pohjoinen, Oulu. [*Filosofins histori*, 1995.]
- Martha C. Nussbaum (2001 [1986]), *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Martha C. Nussbaum ja Hilary Putnam (1995 [1992]), ”Changing Aristotle’s Mind”, teoksessa Martha C. Nussbaum ja Amélie Oksenberg Rorty (toim.), *Essays on Aristotle’s De Anima*, Clarendon Press, Oxford, s. 27–56.
- Markku Oksanen, Veikko Launis ja Seppo Sajama (toim.) (2010), *Etiikan lukemisto*, Gaudeamus.
- John Passmore (1966 [1957]), *A Hundred Years of Philosophy*, second edition, Penguin Books, Harmondsworth.
- Ilkka Patoluoto (1990), ”Hyveen jälkeen: moraalifilosofian nykytila”, teoksessa *Oikeudet ja elämän arvot*, Tutkijaliitto, Helsinki, s. 9–21.
- Juhani Pietarinen ja Seppo Poutanen (1998), *Etiikan teorioita*, Gaudeamus, Helsinki.
- Charles R. Pigden (1989), ”Logic and the Autonomy of Ethics”, *Australasian Journal of Philosophy* 67, s. 127–151.
- Charles R. Pigden (1990), ”Geach on Good”, *Philosophical Quarterly* 40, s. 129–154.
- Sami Pihlström (2002), ”Linguistic Practices and Transcendental Arguments”, teoksessa Arto Laitinen ja Nicholas H. Smith (toim.), *Perspectives of the Philosophy of Charles Taylor*, Acta Philosophica Fennica vol. 71, Societas Philosophica Fennica, Helsinki, s. 13–27.
- Sami Pihlström (2004), ”Recent Reinterpretations of the Transcendental”, *Inquiry* 47 (3), 289–314.

- Platon, *Lakbes*, suom. Marja Itkonen-Kaila, *Teokset*, osa I. Otava, Helsinki 1977.
- Platon, *Hippias (lyhyempi dialogi)*, suom. M. Tyni, *Teokset*, osa I. Otava, Helsinki 1977.
- Platon, *Protagoras*, suom. Kaarle Hirvonen, *Teokset*, osa I. Otava, Helsinki 1977.
- Platon, *Gorgias*, suom. Pentti Saarikoski, *Teokset*, osa II. Otava, Helsinki 1978.
- Platon, *Valtio*, suom. Marja Itkonen-Kaila, *Teokset*, osa IV. Otava, 1981.
- Karl Polanyiin (2009 [1944]), *Suuri murros: aikamme poliittiset ja taloudelliset juuret*, suom. Natasha Vilokkinen, Vastapaino, Tampere. [*The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, 1944.]
- John Rawls 1999 [1955], ”Two Concepts of Rules”, teoksessa John Rawls, *Collected Papers*, toim. Samuel Freeman, Harvard University Press, Cambridge (MA) London, s. 20–46.
- John Rawls (1988 [1971]), *Oikeudenmukaisuusteoria*, suom. Terho Pursiainen, WSOY, Porvoo–Helsinki–Juva 1988. [*A Theory of Justice*, 1971.]
- Paul Ricoeur (1992 [1990]), *Oneself as Another*, engl. Kathleen Blamey, University of Chicago Press, Chicago. [*Soi-même comme un autre*, 1990.]
- Mårten Ringbom (1965), ”Moral Relevance in Aristotle”, *Ajatus* 27, 83–96.
- Gilbert Ryle (1963 [1949]), *The Concept of Mind*, Penguin Books, Harmondsworth.
- Mikko Salmela (1998), *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata*, väitöskirja, Otava, Helsinki.
- Mikko Salmela (2002), ”Intentionality and Feeling: A Sketch for a Two-Level Account of Emotional Affectivity”, *Sats* 3, 56–75.
- J. B. Schneewind (1984), ”The Divine Corporation and the History of Ethics”, teoksessa Richard Rorty, J. B. Schneewind ja Quentin Skinner (toim.), *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 173–191.
- J. B. Schneewind (1998), *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Brent D. Shaw (1985), ”The Divine Economy: Stoicism as Ideology”, *Latomus* 44, 16–54.
- Juha Sihvola (1992), ”Kreikkalainen filosofia ja käytännön taidot”, teoksessa Ilpo Halonen, Timo Airaksinen ja Ilkka Niiniluoto (toim.), *Taito*, Suomen Filosofinen Yhdistys, Helsinki, s. 11–34.
- Juha Sihvola (1994), *Hyvän elämän politiikka: näkökulmia Aristoteleen poliittiseen filosofiaan*, Tutkijaliitto, Helsinki.
- Peter Singer (toim.) (1993), *A Companion to Ethics*, Blackwell, Malden (MA).
- Michael Smith (1987), ”The Humean Theory of Motivation”, *Mind* 96, 36–61.

- Michael Smith (1994), *The Moral Problem*, Blackwell, Oxford.
- Gisela Striker (1996), "Origins of the Concept of Natural Law", teoksessa *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 209–220.
- Peter Strawson (1962), "Freedom and Resentment", *Proceedings of the British Academy* 48, 1–25.
- Barry Stroud (1968), "Transcendental Arguments", *The Journal of Philosophy* 65, 241–256.
- Jussi Tenkku, *Vanhan- ja keskiajan moraalifilosofian historia*, Gaudeamus, Helsinki 1981.
- Holger Thesleff ja Juha Sihvola (1994), *Antiikin filosofia ja aatemaailma*, WSOY, Porvoo.
- Edvard Westermarck (2010 [1932]), "Moraaliarvostelmien suhteellisuus", teoksessa Oksanen ym. (toim.) 2010, s. 270–294. [Alunperin kirjan *Ethical Relativity* luku 7, 1932.]
- Bernard Williams (1973 [1965a]), "Morality and the Emotions", teoksessa Williams 1973, s. 207–229.
- Bernard Williams (1973 [1965b]), "Ethical Consistency", teoksessa Williams 1973, s. 166–186. [Sisältyy myös kokoelmaan Gowans (toim.) 1987.]
- Bernard Williams (1973 [1966]), "Consistency and Realism", teoksessa Williams 1973, s. 187–206.
- Bernard Williams (1973), *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956–1972*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Bernard Williams (1980), "Justice as Virtue", teoksessa Amelié Oksenberg Rorty (toim.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles, s. 189–199.
- Bernard Williams (1981), "Internal and external reasons", teoksessa *Moral Luck: Philosophical Papers 1973–1980*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 101–113.
- Bernard Williams (1993 [1985]), *Ethics and the Limits of Philosophy*, 3rd imp., Fontana Press, London. [Kirjan luku 10 "Morality, the Peculiar Institution" sisältyy myös kokoelmaan Crisp ja Slote (toim.) 1997.]
- Bernard Williams (1993), *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley.
- Georg Henrik von Wright (2001 [1963]), *Hyvän muunnelmia*, suom. Vesa Oittinen, Otava, Helsinki. [*The Varieties of Goodness*, 1963.]