

David Runcimanin näkemys tekopyhyydestä politiikassa poliittisen realismin näkökulmasta

Maisterintutkielma

Suvi Juulia Ainola

Filosofian maisteriohjelma

Valtiotieteellinen tiedekunta

Helsingin yliopisto

26.10. 2021



HELSINGIN YLIOPISTO
HELSINGFORS UNIVERSITET
UNIVERSITY OF HELSINKI

Tiivistelmä

Tiedekunta: Valtiotieteellinen tiedekunta

Koulutusohjelma: Filosofian maisteriohjelma

Opintosuunta: Käytännöllinen filosofia

Tekijä: Suvi Juulia Ainola

Työn nimi: David Runcimanin näkemys tekopyhyydestä politiikassa poliittisen realismin näkökulmasta

Työn laji: Maisterintutkielma

Kuukausi ja vuosi: Lokakuu 2021

Sivumäärä: 66

Avainsanat: tekopyhyys politiikassa, David Runciman, valehtelu politiikassa, poliittinen realismi

Ohjaaja: Kristian Klockars

Säilytyspaikka: Helsingin yliopisto kirjasto

Tiivistelmä:

Maisterintutkielma tarkastelee sitä, mitä tekopyhyys politiikassa David Runcimanin mukaan on. Samalla se erittelee ja analysoi sitä, miten tekopyhyyteen politiikassa kannattaisi Runcimanin mukaan suhtautua. Tutkielman pääasiallisena kirjallisena lähteenä toimii David Runcimanin teos *Political Hypocrisy. The Mask of Power, From Hobbes to Orwell and Beyond* (2018), jossa Runciman esittelee historiallisten ajattelijoiden näkemyksiä tekopyhyydestä sekä eri historiallisina aikakausina esiintynyttä tekopyhyyttä politiikassa. Tutkielma ei ainoastaan esittele Runcimanin näkemyksiä, vaan liittää ne poliittisen realismin kehikkoon. Tämän vuoksi tutkielmassa käydään läpi myös sitä, mitä poliittinen realismi on ja miten se eroaa lähtökohdiltaan moralisista tai idealistisista politiikan teorioista.

Työssä tekopyhyys määritellään Runcimanin näkemysten mukaisesti teeskentelyksi tai roolin ottamiseksi, josta Runciman kirjoittaa myös naamion käyttämisenä. Runcimanin mukaan yksittäisen poliitikon tekopyhyys on harvoin vaarallista, ellei tekopyhyys näyttäydy yhteiskunnallisten rakenteiden, kuten demokratian, yläpuolelle nousemisena. Sen sijaan, että tekopyhyyttä lähdetäisiin vastustamaan, Runciman kehottaa lukijaa hyväksymään politiikan teon sisäsyntyisen tekopyhän luonteen areenana, jossa poliitikon on tukeuduttava rooliin. Demokratiassa kansalaiset voivat äänestää edustajansa, joten tärkeämpää kuin torjua tekopyhyyttä

ja vaatia poliitikoilta vilpittömyyttä, on Runcimanin mukaan pohtia sitä, minkälaisia tekopyhiä haluamme poliitikkojemme olevan. Tutkielmassa tuodaan ilmi Runcimanin esille nostama näkemys, jossa politiikassa on nimittäin harvoin kyse totuuden ja valheen valinnasta, vaan pikemminkin politiikassa tehdään jatkuvasti valintoja siitä, minkälaisia valheita ja totuuksia siellä esitetään.

Tutkielmassa Runcimanin teoksesta nostetaan Hobbesin näkemys siitä, että tekopyhyys ei ole suurin huolenaiheemme, jos politiikka toimii: yksittäisten poliitikkojen tekopyhyys ei ole vaarallista, kunhan poliitikot pelaavat roolinsa totuudellisesti eli kunnioittaen yhteiskunnallisia rakenteita. Tutkielmassa tarkastellaan tietoisien ja tiedostamattoman tekopyhyiden hyviä ja huonoja puolia Mandevillen näkemyksistä, tekopyhyiden hyötyjä Benthamin filosofiasta ammentaen, Orwellin varoituksia vilpittömyyden ja totuuden puhumisen terrorista ja siitä, kuinka anti-tekopyhyys usein muuttuu tekopyhydeksi eli samaksi paheeksi, jota se lähti alunperin vastustamaan.

Työssä poliittinen realismi määritellään tavaksi ymmärtää politiikkaa niin, että se huomioi ensisijaisesti oikean elämän lainalaisuuksia, eikä pelkästään pyri määrittelemään poliittisia ihanteita. Tutkielmassa tarkastellaan poliittisen realismin traditiota sen historian ja klassisten ajattelijoiden, kuten Augustinuksen ja Thukydideen kautta. Työssä nostetaan myös nykyaikainen akateeminen keskustelu poliittisesta realismista William A. Galstonin artikkelin *Realism in Political Theory* (2010) avulla, jonka mukaan poliittisen realismin ajattelijoina yhdistää neljä perustavaa näkemystä: 1) utopistisen yhteiskunta-ajattelun vastustaminen 2) konfliktien ja arvo- ja eturistiriitojen olennaisuus politiikan ytimessä 3) politiikan erityisyys ja autonomisuus ihmisen toimintana, jota ei tule lähestyä ainoastaan ylhäältä tulevien moraalisten tai eettisten menettelyiden toimintakenttänä sekä 4) fokuosoiminen poliittisiin instituutioihin ja menettelyihin, joissa poliittisia kamppailuja käydään.

Tutkielmassa esitetään, että politiikka nähdään jakautuvan viralliseen näyttämöön ja politiikan takahuoneeseen, jonka takia roolien esittämistä eli tekopyhyttä politiikassa tarvitaan. Tämän vuoksi tutkielmassa tarkastellaan Platonin *Valtiossa* esitettyä hallitsijoiden oikeutettua valhetta. Koska sekä aihapiiri tekopyhyys politiikassa että politiikan tutkimuksen traditio poliittinen realismi ovat kiinnostuneita käytännön elämän esimerkeistä, tutkielmassa sovelletaan molempia näkemyksiä ja teorioita tutkimalla tekopyhyiden teemoja ja elementtejä Suomen pääministerin Sanna Marinin ateriaetuskohua keväältä 2021 esimerkkitapauksena.

Tutkielmassa punotaan yhteen tekopyhyys politiikassa poliittiseen realismiin siten, että Runcimanin näkemys tekopyhyiden sietämisestä ja vilpittömyyden vaatimuksesta luopumisesta noudattelee poliittista realismia, joka vastustaa utopia-ajattelua. Runcimanin näkemykset voidaan tutkielman mukaan ymmärtää noudattavan myös realismin perinteen näkemystä politiikasta autonomisena ihmisen pyrkimyksenä, joka vaatii harkintaa ja ajan ja kontekstin tajua niin, ettei siihen aina voida soveltaa universaaleja moraalisia vaatimuksia esimerkiksi totuuden puhumisesta. Runcimanin työ fokuoituu myös politiikan instituutioihin, kuten poliitikon työhön, internetin ja some-ajan politiikkaan sekä politiikan journalismiin ottaen kaikki nämä poliittiset areenat huomioon. Tutkielman mukaan muun muassa nämä ovat syitä, jonka mukaan Runcimanin näkemyksiä voidaan pitää pohjavireeltään realistisena tapana ymmärtää politiikkaa.

Sisällysluettelo

1. Johdanto.....	1
2. Tekopyhyys politiikassa.....	4
2.1 Runcimanin esittelemiä yleisiä piirteitä tekopyhyydestä politiikassa.....	4
2.2 Thomas Hobbes ja vilpittömyys politiikan järjestelmää kohtaan.....	9
2.3 Bernard Mandeville ja ensimmäisen ja toisen asteen tekopyhyys.....	12
2.4 Jeremy Bentham ja tekopyhyiden hyödyt.....	16
2.5 George Orwell ja tekopyhyiden konteksti ja anti-tekopyhyiden vaarat.....	18
2.6 Runcimanin esittelemät johtopäätökset tekopyhyydestä politiikassa.....	21
3. Tekopyhyys ja valehtelu politiikassa.....	25
3.1 Valehtelu ja tekopyhyys politiikassa: yhteydet ja eroavaisuudet.....	25
3.2 Platonin oikeutettu valhe Valtiossa.....	30
4. Tekopyhyiden teemojen tarkastelua tapausesimerkin kautta: pääministerin ateriaetuuskohu...	35
5. Poliittinen realismi.....	40
5.1 Poliittisen realismin traditio: sen historia ja tärkeimmät edustajat.....	40
5.2 William A. Galstonin poliittisen realismin neljä kulmakiveä.....	45
6. Runcimanin näkemysten tekopyhyydestä politiikassa liittäminen poliittisen realismin kontekstiin Galstonin artikkelin pohjalta.....	52
6.1 Utopistisen yhteiskuntateorian vastustaminen.....	53
6.2 Konfliktit osana politiikkaa.....	58
6.3 Fokus instituutioihin.....	61
6.4 Käsitys politiikasta inhimillisen toiminnan alustana.....	63
7. Johtopäätökset ja tutkielman tavoitteiden arviointia.....	64
Lähteet.....	67

1. Johdanto

Tässä tutkielmassa tarkastellaan kysymystä, mitä tekopyhyys politiikassa David Runcimanin mukaan on. Esitän, että Runcimanin ajattelun taustalta on löydettävissä sellaisia filosofisia ja politiikan tutkimuksen näkemyksiä, joita voidaan pitää ominaisina realistisessa politiikan traditiossa. Tutkielman pääasiallinen tutkimuslähde on Runcimanin teos *Political Hypocrisy. The Mask of Power, From Hobbes to Orwell and Beyond* (2018) ja poliittisen realismin pääasiallinen kirjallisuuslähde on William A. Galstonin artikkeli *Realism in Political Theory* (2010).

Tarkastelen tutkielmassa sitä, mitä tekopyhyys Runcimanin sekä hänen esittelemiensä filosofien, ajattelijoiden ja kirjailijoiden mukaan on. Esittelen tutkielmassa Runcimanin teoksesta erityisesti Thomas Hobbesin, Bernard Mandevillen, Jeremy Benthamin sekä George Orwellin näkemyksiä tekopyhyydestä politiikassa. Runciman esittää esittelemiensä ajattelijoiden tavoin, että vaikka luontainen ensireaktiomme tekopyhyyteen on sen inhoaminen ja välttäminen, politiikkaa on mahdotonta tehdä ilman sitä. Tekopyhyden hän nimittäin määrittelee eräänlaiseksi roolihahmoksi ja politiikan teon ikään kuin teatteriksi, jossa on sekä poliittisen roolin julkinen esittäminen että vallan takahuone, jossa vallan naamion takaa paljastuu politiikan todellisuus. Tulkintani mukaan tämä politiikan todellisuus voidaan ymmärtää poliittisen realismin ilmapiirin mukaiseksi näkemykseksi politiikasta. Sen takia tutkielman motivaationa ei ole ainoastaan tutkia sitä, mitä tekopyhyys politiikassa Runcimanin mukaan on ja miten siihen tulisi hänen mukaansa suhtautua, vaan tulkita Runcimanin näkemyksiä poliittisen

realismin tradition kautta.

Runcimanin mukaan tekopyhyttä tarkasteltaessa sen torjuminen ja tukahduttaminen osoittautuvat tuhoontuomituiksi päämääriksi, koska politiikassa on aina kyse jonkinlaisesta representaatiosta ja roolin esittämisestä. Roolien esittäminen ei ole välttämättä huono asia, vaan meidän tulisi tarkastella tekopyhyiden erilaisia muotoja ja päättää, minkälaiset tekopyhyiden muodot ovat sietämättömiä, mitkä hyväksytyjä ja ymmärtää myös tekopyhyiden hyödyt.

Tutkielmassa tarkastellaan myös tekopyhyiden yhteyttä valheisiin ja valehteluun politiikassa, koska Runcimanin mukaan tekopyhyteen sisältyvä petoksen siemen on tulkittavissa aina jonkinlaiseksi valheeksi, koska emme voi koskaan tietää milloin roolin esittäminen alkaa ja milloin se loppuu. Liitän tutkielmassa Platonin *Valtiossa* esitetyn hallitsijoiden oikeutetun valheen korostaakseni näkemystä, jossa politiikassa ei ole aina kyse pelkistä poliittisten tai moraalisten ihanteiden soveltamisesta yhteisölliseen elämään, koska politiikan realiteetit voivat olla ristiriidassa eettisten ihanteidemme kanssa. Tämänkaltainen eetos taas liittyy puolestaan poliittiseen realismiin, jonka esittelen tutkielmassa niin tradition historiallisten ja klassisten ajattelijoiden, kuten Augustinuksen ja Thukydideen avulla, mutta erityisesti myös William A. Galstonin (2010) nykyaikaisemman poliittisen realismin keskustelun kautta.

Galstonin mukaan poliittinen realismi on politiikan tutkimuksen, poliittisen filosofian ja politiikan teorian traditio, jonka voidaan nähdä haastavan idealistisen tavan ymmärtää politiikkaa. Poliittisen realismin lähtökohta on politiikan teon prosesseissa ja konteksteissa, arvo- ja eturistiriidoissa sekä siinä, että se vastustaa utopistista yhteiskunta-ajattelua ja korostaa politiikkaa itsenäisenä ihmisen pyrkimyksenä ja jonka toimintatavat voivat siksi olla ristiriidassa meidän moraalisten tai eettisten ihanteidemme kanssa. Tulkitseen, että Runcimanin ajatteluun on vaikuttanut syvästi poliittinen realismi hänen käsitellessään tekopyhyttä politiikassa, koska hän – esittelemiensä ajattelijoiden tavoin – näkee tekopyhyiden vastustamisen utopistisena ja vilpittömyyden korostamisen moralistisena tavoitteena, joka on tuhoontuomittua muun muassa siksi, koska anti-tekopyhät voimat usein sortuvat itse samaan tekopyhyteen, jota ne alunperin kritisoivat

ja koska tekopyhyys ei Judith Shklarin mukaan ole hänen mukaansa tärkein pahe, jota meidän yhteiskunnassamme tulisi vastustaa, vaan esimerkiksi julmuus sen sijaan on, koska se tekee tyydyttävän elämän elämisestä mahdotonta.

Koska Runciman hyödyntää monia oikean elämän esimerkkejä esimerkiksi poliitikoista ja historiallisista tapahtumista teoksessaan ja koska poliittinen realismi on kiinnostunut siitä, mitä politiikassa tapahtuu, eikä pelkästään poliittisista ihanteista, sovellan Runcimanin esittämiä tekopyhyiden teemoja Suomea keväällä 2021 kohahduttaneeseen pääministeri Sanna Marinin ateriaetuuskohuun.

Työni rakenne on seuraavanlainen: luku 2 keskittyy Runcimanin esittelemiін näkemyksiin tekopyhyydestä politiikassa, alkaen hänen omista määritelmistään, jonka jälkeen käyn läpi jokaisessa alaluvussa hänen esittelemiensä ajattelijoiden näkemyksiä tekopyhyydestä politiikassa. Luku 2 päättyy Runcimanin johtopäätöksiin tekopyhyydestä politiikassa. Luku 3 keskittyy valheiden ja valehtelun yhteyksiin ja eroihin tekopyhyiden kanssa: luvussa 3.1 on Runcimanin esittelemiä yleisiä piirteitä, eroja ja yhtäläisyyksiä tekopyhyiden ja valheen välillä politiikassa, luvussa 3.2 esittelen Platonin esittelemän oikeutetun poliittisen valheen *Valtiossa*, joka toimii siltana poliittisesta realismista ja sen eroavaisuuksista mutta myös yhteenkietoutuneisuudesta poliittisen moralismin kanssa. Sitä ennen kuitenkin käsittelen luvussa 4 tapausesimerkkiä Runcimanin esittelemistä poliittisen tekopyhyiden teemoista hyödyntämällä Suomen pääministerin ateriaetuuskohua keväältä 2021. Luvussa 5.1 käsitellään poliittisen realismin historiaa ja klassisia ajattelijoita sekä tradition perinteisiä kysymyksenasetteluita ja pohdintoja, kun taas luku 5.2 käsittelee William A. Galstonin nykyaikaan sijoittuvia teoreettisia pohdintoja poliittisen realismin viitekehyksessä. Luvussa 6 punon Runcimanin esille nostamat näkemykset tekopyhyydestä politiikasta poliittiseen realismiin osoittamalla kohta kohdalta Galstonin esittelemät poliittisen realismin neljä kulmakiveä tai perusajatusta ja sijoittamalla ne Runcimanin näkemyksiin. Luku 7 on johtopäätösluku, jossa kertaan tutkielman tavoitteen ja arvioin tutkielman tavoitteita sekä esitän joitain kriittisiä huomioita tekopyhyydestä politiikassa ja miten aihetta voisi tutkia lisää.

2. Tekopyhyys politiikassa

2.1 Runcimanin esittelemiä yleisiä piirteitä tekopyhydestä politiikassa

David Runciman ilmoittaa *Political Hypocrisy. The Mask of Power, From Hobbes to Orwell and Beyond* -teoksensa (2018) alussa suoraviivaisesti, ettei hän aio tarjota lukijalle kaiken kattavaa tekopyhyden määritelmää eikä myöskään sitä, miten tekopyhyys suhtautuu vilpittömyyteen tai valehteluun. Sen sijaan hänen motivaationaan on tarjota erilaisia vilpittömyyden, tekopyhyden ja valheiden muotoja ja erilaisia suhteita niiden välillä. (Runciman, 2018: 7.)

Yleisen määritelmän mukaan tekopyhyys on sitä, kun ihminen julkisesti ilmoittaa omista periaatteistaan, joita hän ei kuitenkaan yksityisessä elämässään noudata. Tällöin tekopyhyys voidaan määritellä käyttäytymiseksi, joka on ristiriidassa henkilön esittämien uskomusten, tuntemusten tai vakaumuksen kanssa. Se on teeskentelyä, jossa ihminen esittää itsensä hyveelliseksi peittäen todellisen luonteensa (lähde: Merriam-Websterin sanakirja). Sitä voidaan pitää kaksinaamaisuutena tai vilpillisenä käytöksenä, koska esittäessään hurkasta tai hyveellistä tekopyhä henkilö pelkästään tekeytyy hyveelliseksi (lähde: Kielitoimiston sanakirja). Runcimanin mukaan suurin osa ihmisistä ymmärtää tämän tekopyhydeksi, mutta hänen mukaansa tämä ei kuitenkaan ole ainut tapa ymmärtää tekopyhyttä. Muita tekopyhiä petoksen muotoja ovat hänen mukaansa esimerkiksi väitteet siitä, että omaa tietoa, jota ei ole, väitteet johdonmukaisuudesta jota ei ihminen omaa, väitteet lojaaliudesta jota ei todellisuudessa noudateta tai väitteet identiteetistä, jota ei todellisuudessa omaa.

Runcimanin mukaan tekopyhä esittää aina jotakin, mutta koska se on esitys, voi tekopyhyys näyttäytyä missä muodossa tahansa. (Runciman, 2018: 8.) Itse lisäisin tähän määritelmään myös sen, että tekopyhyys ei ole vain tiettyjä sanoja tai sanamuotoiluja, vaan oleellista on tekopyhyden teatraalisuus (sentimentalisuus), jonka tarkoituksena on vedota tunteisiin, siksi on oleellista myös se tyyppi, tapa ja konteksti jossa tekopyhyys näyttäytyy tai rooli esitetään. Poliitikan kontekstissa tekopyhyys ei ammattipoliitikon kohdalla näyttäydy ainoastaan sen virallisissa näyttämöissä – kuten eduskunnan

kyseytunnilla – , vaan myös siinä, millä, missä ja miten poliitikko itseään representoi esimerkiksi epävirallisemmissä yhteyksissä: esiintyykö poliitikko esimerkiksi tietyssä viihdeohjelmassa, jotta hän vaikuttaisi kansanomaisemmalta kuin mitä todellisuudessa on? Myös se tapa, miten poliitikot luomaansa persoonaa tai roolihahmoa rakentavat, on Runcimanin mukaan kiinnostavaa tarkasteltaessa tekopyhyttä politiikassa; onko roolisuoritus kalkyloitu ja tiedostettu vai viaton ja tiedostamaton? Perussuomalaisten puolueen entinen puheenjohtaja Jussi Halla-Aho esimerkiksi tunnetaan hänen viestintästrategiastaan, joka on erilainen Twitterissä kuin vaikkapa Yleisradion ajankohtaiskeskusteluohjelmissa; Twitterissä hän provosoi, on ilkkurinen tai kirjoittaa poliittisesti epäkorrektisti, kun taas ajankohtaisohjelmissa hänen persoonansa on asiallisen etäännyntynyt ja viileä, salonkikelpoinen sekä korrekti poliittisia kilpakumppaneitaan kohtaan. Runcimanin mukaan tekopyhydessä ei olekaan kyse pelkästään ihmisen sanoista tai väitteistä, jotka voitaisiin todeta totuudellisiksi tai epärehellisiksi, vaan kyse on ennemmin ihmisen luonteenlaafusta (Runciman, 2018: 9).

Oleellista tekopyhydessä on Runcimanin mukaan siis eräänlaisen roolin esittäminen. Englanninkielisen termin *hypocrisy* (tekopyhyys) juuret ovatkin David Runcimanin mukaan teatteritaiteen historiassa, koska se juontuu kreikankielisestä termistä *hypokrisis*, joka tarkoittaa roolin esittämistä (2018: 7). Tekopyhä ihminen antaa itsestään hyveellisen kuvan, vaikka tosiasialla hän on kaikkea muuta kuin hyveellinen. Tekopyhydessä teeskennelty hyvyys on siis tarkasti harkittu illuusio, jossa ihminen peittää hyveellisyyden naamioilla paheensa. (Runciman, 2018: 7-10, 21, 24.)

Runciman tuo erään kiinnostavan lisähuomion, jonka mukaan tekopyhyys ei politiikassa automaattisesti näyttäydy paheen esittämistä hyveenä. Joskus poliitikon kannattaa tietoisesti tuoda jokin oma pahe tai inhimillisuus esiin, jotta hän ei vaikuttaisi olevansa muiden yläpuolella moraalisesti tai jonkinlainen pyhimyksen kaltainen hahmo. Siis poliittinen toimija ei yritäkään peittää pahettaan, vaan tuo sen tietoisesti julkisuuteen. (Runciman, 2018: 10.)

Runciman esittää, että hänen mukaansa oleellista tekopyhyttä politiikassa tarkasteltaessa ei edes ole pohtia varsinaisesti tekopyhyden suhdetta vilpittömyyteen

tai totuudenpuhumisen suhdetta valheiden sepittämiseen. Sen sijaan hän keskittää huomionsa seuraavanlaisiin tekopyhyiden jaotteluihin: harkittu tekopyhyys versus tahaton tekopyhyys, henkilökohtainen tekopyhyys versus kollektiivinen tekopyhyys sekä itsepetokset versus muihin kohdistuvat petokset. Nämä jaottelut ovat hänen kirjansa keskeisten ajattelijoiden mielenkiintona ja huolenaiheena, ja jokainen esittää niistä oman näkemyksensä, kuten tulen Runcimanin esittämiä huomioita esimerkiksi Thomas Hobbesin tai Bernard Mandevillen filosofiasta esittelemään tässä tutkielmassa tämän luvun seuraavissa alaluvuissa. (Runciman, 2018: 11.)

Runcimanin teoksen johtava pääväite on, että politiikkaa on mahdotonta tehdä ilman jonkinlaista tekopyhyttä, vaikka luontainen reaktiomme tekopyhyteen olisi sen kieltäminen tai inhoaminen. Tekopyhyden hän tässä suhteessa määrittelee eräänlaiseksi roolihahmon rakennelmaksi tai rakentamiseksi, joka jollain lailla välittää jollain lailla valheellisen vaikutelman. Mutta vaaditaanko tähän määritelmään tietoinen huijaaminen vai voiko tekopyhyys olla myös tiedostamatonta; tulen myöhemmin tämän luvun alaluvuissa esittelemään Runcimanin käsittelemien ajattelijoiden näkemyksiä itsepetoksesta ja tietoisesta huijaamisesta liittyen tekopyhyteen, erityisesti Thomas Hobbes ja Bernard Mandeville pohtivat tätä kysymystä. Runciman itse pidättäytyy antamasta vastausta sille, pitääkö hän tekopyhyttä paheellisena ja epämoraalisena käytöksenä, hän pikemminkin näkee sen kiinteänä osana politiikan tekoa; sen sijaan tärkeämpää on hänen mukaansa pohtia, mitkä tekopyhyden muodot ovat sietämättömiä ja mitkä jopa toivottavia ja miten yhteiskunnassamme suhtaudutaan näihin erilaisiin tekopyhyden muotoihin. Runcimanin mukaan oleellista tekopyhydessä politiikassa on tarkastella sitä, miten haluamme tekopyhyttä hyödyntää, koska sen vastustaminen osoittautuu hänen mukaansa tuhoontuomituksi, vaikka ueimmiten ihmiset pitävät tekopyhyttä paheellisena, ja mitä harkitumpi petos, sen pahempi tekopyhä. (Runciman, 2018: 9-10.)

David Runciman vertaa politiikkaa teatteriin ja poliitikkoja näyttelijöihin. Katsellessamme teatterinäytöstä ymmärrämme esityksen olevan näytös ja siksi olisi absurdia marssia teatteriesitykseen vaatimaan aitoutta tai totuutta – ellei sillä sitten tarkoitettaisi paremmin näyteltyjä roolisuorituksia (Runciman, 2018: 7). Samalla tavalla

meidän tulisi suhtautua Runcimanin mukaan poliitikkoihin ja heidän tekopyhyteensä. Hänen mukaansa on turha vaatia poliitikoilta aitoutta ja kieltää kaikenlainen tekopyhyys. Sen sijaan meidän tulisi hänen mukaansa hyväksyä politiikan sisäsyntyisesti tekopyhä luonne ja valita, *minkälaisia* roolisuorituksia politiikan teatterissa meidän olisi miellyttävintä seurata (Runciman, 2018: 12).

Robert Greene (2009: 244) kirjoittaa teatteritaiteen ja menestyneen politiikanteon yhteydestä viittaamalla historiaan ja kirjoittaa aiheesta seuraavalla tavalla:

Julius Caesar oli kenties ensimmäinen poliitikko, joka ymmärsi draaman ja vallan erottamattoman yhteyden. Tämä juonsi hänen kiihkeästä kiinnostuksestaan teatteria kohtaan. Hän kanavoi intohimonsa tekemällä itsestään näyttelijän ja ohjaajan vallan näyttämöllä. Hän lausui kuolemattomia sanojaan kuin mestarillinen näytelmäkirjailija olisi kirjoittanut ne. Hän elehti ja liikkui yleisön edessä täysin tietoisena omasta vaikutuksestaan ja vaikuttavuudestaan. Hän sisällytti esiintymiseensä yllättäviä käännteitä, piti puheissaan jännitystä yllä ja lavasti julkiset esiintymisensä huolellisesti. - - Hänestä tuli kansan keskuudessa ennennäkemättömän suosittu. Caesar loi täydellisen mallin myöhemmille kansanjohtajille ja valtiaille. Hänen tapansa korostaa kaikkia tekojaan dramaattisilla keinoilla, kuten yllättämällä, herättämällä jännitystä ja myötätuntoa, käyttämällä symboleja ja vetoamalla suoraan suureen yleisöön, oli esimerkillistä. Caesarilta voimme oppia, että yleisö täytyy tuntea. Pitää tietää, mikä sitä innostaa ja mikä kyllästyttää. (Robert Greene: Valta. Vallankäytön 48 lakia, 2009: s. 244. Suomentaneet Niskanen, Rönqvist, Gröndahl, Heikkeri, Okkonen ja Jaatinen.)

Kun katsoja valitsee teatteriesitystä, tärkeintä hänen kannaltaan on miettiä, minkälainen tarinankerronta, minkälaiset roolisuoritukset, minkälainen lavastus ja millä tavalla tuotettu ohjaus häntä eniten miellyttävät ja valita sen mukaisia näytelmiä (Runciman, 2018: 12). Valintaa helpottaakseen Runciman luettelee tarkentavia kysymyksiä pohdittavaksi siihen, minkälaisia tekopyhiä haluamme poliitikoidemme olevan. Hän kysyy:

Haluammeko poliitikkojemme olevan samanlaisia tekopyhiä kuin me itse olemme ymmärtääksemme heidän toimintalogiikkaansa, vai haluammeko heidän olevan toisenlaisia tekopyhiä, jotta he voivat käsitellä meidän tekopyhyttämme? Vai haluaisimmeko heidän olevan kenties laskelmoivia tekopyhiä, jotka tietävät, mitä tekevät, vai viattomampia, tai haluammeko

heidän paljastavan toisten poliitikkojen tekopyhyttä vai kohentavan sitä?
(Runciman, 2018: 12, suomennos oma.)

Runciman muistuttaa lukijaansa siitä, että demokraattisissa yhteiskunnissa kansalla on kuitenkin valta valita ja vaihtaa heitä edustavat poliitikot, joten mitä tahansa tekopyhyttä heidän ei tule sietää (2018: 12). Runciman esittää, että kun hyväksyy sen, että politiikkaa ei voi tehdä ilman tekopyhyttä, tekopyhyden vastustaminen ja sen vartioiminen muodostuvat tuhoontuomituiksi päämääriksi (2018: 12). Sen sijaan huomiomme ja pohdintamme keskittyvät pohtimaan Runcimanin mukaan kysymyksiä siitä, *minkälaisia* tekopyhiä haluisimme poliitikkojemme olevan ja minkälaisilla yhdistelmillä.

Runciman huomauttaa, että tekopyhyden määrä politiikassa ei hänen mukaansa ole lisääntynyt. Keinot tekopyhyden tarkkailuun vain on lisääntynyt maailmassa, jossa ihmisillä on pääsy vuorokauden ympäri television ja internetin pariin, joissa paljastuksia julkisissa ammateissa olevista ihmisistä ja heidän henkilökohtaisesta elämästään tehdään. Jotkin tekopyhyden muodot ovat suhteellisen uusia - kuten suhtautumisemme ilmastonmuutokseen ja tekoihin sen eteen (tai tekemättä jättämiseen) – ja mahdollisesti vaarallisia. Osa kohtaamastamme tekopyhydestä on tuttua jo historiassa, kuten kysymykset uskonnosta. (Runciman, 2018: 12.)

Runciman korostaa itsetietoisuutta, joka liittyy poliitikon ammattikuvaan ja kehottaa lukijaa pohtimaan, haluammeko poliitikkomme olevan tekopyhiä, jotka eivät tiedosta omaa vastuutaan roolista, jota he esittävät vai jotka tiedostavat roolinsa olevan vain esitys? Molemmat voivat Runcimanin mukaan osoittautua ongelmallisiksi, koska viattomat tekopyhät saattavat karttaa vastuuta roolihahmonsa esityksen seurauksista, mikä voi isossa mittakaavassa muuttua kollektiiviseksi itsepetokseksi. Sen takia vähintään mitä voidaan sanoa pahanilkisistä ja kalkyloivista tekopyhistä, jotka tietävät, mitä tekevät, on että he eivät elä itsepetoksessa. Runcimanin mukaan kansalaisen tai äänestäjän on itse valittava rooliesitys, jota hänen on miellyttävintä seurata. (Runciman, 2018: 12.)

Runciman esittää, että koska poliitikko tekopyhydessään näyttelee jonkinlaista roolia,

siihen sisältyy aina tietynlaisen petoksen mahdollisuus ja tekopyhyys mielletään sen negatiivisessa mielessä aina jonkinlaiseksi petokseksi. Tekopyhyys on hänen mukaansa jonkinlaisen roolihahmon luomista, joka antaa hahmostaan väärän mielikuvan. Tätä hän vertaa naamion käyttämiseen ja näyttelemiseen. Näyttelemiseen taas kuuluu petoksen siemen sen takia, koska vaikka teatteriesitys päättyisi, emme voi koskaan tietää sitä, jatkaako näyttelijä jonkinlaista roolia myös teatterilavan ulkopuolella, koska hänellä on niin monta eri naamiota, josta valita tilanteeseen sopiva roolisuoritus. Etenkin, jos näyttelijä omaa lahjakkaat näyttelijäntaidot, meidän voi olla mahdotonta tunnistaa tai havaita, jatkuuko roolin myös teatterilavan ulkopuolella ja milloin kyse on vilpittömästä ja milloin vilpillisestä käytöksestä. Tämän takia ihmisten luontainen asenne tekopyhyyteen on negatiivinen ja se Runcimanin mukaan nähdään paheena. Runcimanin mukaan tekopyhyyteen kuuluu aina jonkinlainen teeskentelyn elementti, ja sen takia voidaan sanoa, että kaikenlainen tekopyhyys on myös aina jonkinasteinen *valhe*. Tästä syystä tarkastelen tekopyhyiden ja valheen tai valehtelun yhteyttä ja eroavaisuutta tämän tutkielman luvussa 3. Seuraavissa alaluvuissa käyn kuitenkin ensin läpi Runcimanin esittelemien ajattelijoiden näkemyksiä tekopyhyydestä hänen teoksessaan *Political Hypocrisy: The Mask of Power from Hobbes to Orwell* (2018). Vahvinta filosofista relevanssia teoksessa on mielestäni on luvut, jotka käsittelevät Thomas Hobbesin, Bernard Mandevillen, Jeremy Benthamin sekä George Orwellin näkemyksiä tekopyhyydestä. Esittelen myös Runcimanin omia johtopäätöksiä aiheesta, jota hänen esittelemänsä historialliset ajattelijat ovat kukin tahoillaan pohtineet. (Runciman, 2018: 8, 9.)

2.2 Thomas Hobbes ja vilpittömyys politiikan järjestelmää kohtaan

Tämä luku käsittelee Thomas Hobbes -osuutta David Runcimanin *Political Hypocrisy. The Mask of Power, From Hobbes to Orwell and Beyond* -teoksesta (2018).

David Runcimanin mukaan Thomas Hobbesille (1588-1679) tekopyhyys on eräänlainen tuplavääryys (engl. *double iniquity* tai *double folly*), koska se sisältää ensinnäkin alkuperäisen paheen, esimerkiksi omanedun tavoittelun, mutta myös paheen

naamioimisen hyveeksi, kuten esimerkiksi hyväntahtoisuudeksi muita kohtaan. Samalla ihminen salaa tämän naamioimisen muilta. Nykyaikana tekopyhyys ymmärretään useimmiten aikomusten tai sanojen ja lopputulosten tai käytöksen yhteensopimattomuutena. Hobbesille tekopyhyys oli kuitenkin jotain muuta; se oli paha tarkoittava teko, joka naamioidaan näyttämään hyvää tarkoittavaa. (Runciman, 2018: 17, 21.)

Runcimanin mukaan Hobbes oli hyvin tietoinen myös tekopyhyiden ja itsepetoksen yhteydestä, koska niitä molempia yhdistää ulkoisen vaikutelman ja todellisuuden välinen kuilu tai juopa. Tekopyhydessä tämä todellisuus tosin salataan toisilta, itsepetoksessa se salataan itseltä. Behemothissa, mutta myös muissakin teoksissaan, Hobbesin motivaationa on erotella tämänkaltaiset kaksinaamaisuuden muodot toisistaan, joilla on poliittista merkitystä, ja sellaiset muodot, joista ei tarvitse välittää. Tekopyhyys voi hänen mukaansa olla muodoltaan joko sellaista, jossa todellisuutta omasta itsestä ”väritetään” (engl. *colouring*) tai sellaista, jossa todellisuus itsestä peitetään tai naamioidaan (engl. *cloaking*). Värittämisessä on kyse siitä, että asioille annetaan moraalinen sävy, esimerkiksi ihminen voi vedota ”demokratiaan” tai ”omatuntoon”. Naamioimisessa tai kätkemisessä jokin asianlaita tai henkilön ominaisuus piilotetaan muilta. (Runciman, 2018: 24, 28, 31, 33.)

Runciman esittää, että Hobbesille tekopyhyys politiikassa ei itsessään ole merkittävä huolenaihe; sen sijaan suvereenin tahto ja sen toteutuminen ovat yhteiskunnan kannalta keskeisempiä avainasioita ja -kysymyksiä, kuin mikään tekopyhyys politiikassa. Hobbesille nimittäin ainut todellinen hyve politiikassa on rauhan tavoittelu, mikä hänen tuotannossaan tarkoittaa lähinnä lain tottelemista Runcimanin mukaan. Vastaava pahe on lain rikkominen; erityisesti Hobbesia huolestutti sisällissotaa edeltävä asenne, jossa tottelemattomuus nähtiin hyveenä. Tämä voi olla nykyihmisen nykyisessä poliittisessa kehityksessä vaikea ymmärtää, jossa liberaaleja demokraattisia hyveitä ovat nimenomaan eriävien näkemysten kamppailu ja kilpailu parhaan näkökannan voittamiseksi. (Runciman, 2018: 34.)

Runciman korostaa lukijalle, että Hobbesin *Leviathan* -teoksessa suvereenin

vilpittömyys merkitsee, koska suvereenilla pitää olla rehellinen pyrkimys yhteiskunnan rauhaan. Tätä rauhaa suvereeni ylläpitää Hobbesin mukaan hyveillä, joita hänen mukaansa ovat esimerkiksi viisaus ja nöyryys, eivät epämääräinen kielenkäyttö tai valheet. Huomionarvoista on, että Hobbesin yhteiskuntafilosofiassa suvereeni saa kuitenkin valehdella ja vehkeillä sen minkä lystää, koska toisinaan totuus on välttämätöntä salata. Tekopyhyttäkin suvereeni saa harrastaa, mutta sen sijaan ainut sietämätön tekopyhyys Hobbesille oli Runcimanin mukaan tekopyhyys poliittisen elämän toimintaperiaatteista. Hobbesille oleellista oli erotella tekopyhä ja persoona (engl. *persona*). Tällä tarkoitetaan sitä, että vaikka politiikassa tulee pelata jonkinlaista roolia, tämän roolin voi esittää joko totuudellisesti tai valheellisesti. (Runciman, 2018: 37-38.)

Totuudellinen rooliesitys Hobbesille tarkoittaa Runcimanin mukaan sellaista roolia, joka pitää yhtä sen tiedon ja ymmärryksen kanssa, joka on esityksen takana – sisältäen myös tiedon siitä, että kyseessä on esitys. Hobbes oli siis kiinnostunut erottelemaan hyväksyttävät tekopyhyiden muodot ei-hyväksyttävistä. Runciman nostaa tärkeäksi huomioksi sen, että jos jokin tärkeä opetus Hobbesilta on löydettävissä tekopyhydestä politiikasta, se on se, että sillä ei ole väliä pitävätkö poliitikot kasvoillaan naamioita vai eivät, jos se on tarvittava vaatimus sille, että *politiikka toimii*. Tämänkaltaisessa näkemyksessä on poliittisen realismin pohjavire, koska tulkitsem poliitiikan toimivuuden tarkoittavan Hobbesin yhteiskuntafilosofiassa sitä, että politiikassa on kyse ennen kaikkea rauhan turvaamisesta ja yhteiskunnan stabiiliudesta ja jatkuvuudesta. Ehkä tekopyhyys politiikassa on jonkinlainen sivutuote, mutta ei suurin huolenaiheemme. Tämä aihe on poliittisen realismin sydämessä: aiheen yhteydessä nostetaan usein Judith Shklarin näkemys, jossa meidän tulisi olla realistisia joidenkin paheiden sietämisestä ja toisten paheiden vastustamisesta. *Shklarille* julmuus on sietämätön pahe, tekopyhyys politiikassa ei niinkään (Runciman, 2017: 18). Palaan tarkemmin Shklariin ja poliittiseen realismiin tämän tutkielman luvussa 5.2 ja 6.1.

Runciman esittää, että Hobbesille modernin politiikan tulisi pohjautua sellaisille institutionaalisille järjestelyille, jotka ovat turvallisia niissäkin tilanteissa, joissa emme voi olla varmoja siitä mihin kukaan todella uskoo (Runciman, 2018: 212). Näissä olosuhteissa tarvitsemme poliitikkoja, jotka ovat vilpittömiä: vilpittömiä vallasta ja vallan luonteesta.

Tämä ei siis Runcimanin mukaan tarkoita sitä, että poliitikkojen tarvitsee olla vilpittömiä uskovaisia kaikessa siinä, mitä he tekevät. Sen sijaan tarvitsemme heidän olevan vilpittömiä siitä vallan systeemistä – kuten meidän aikanamme demokratiasta – josta he löytävät itsensä ja vilpittömiä heidän toiveessaan ja aikomuksessaan ylläpitää tätä järjestelmän stabiliteettia ja sen jatkuvuutta, vaikka se tarkoittaisi sitä, että se rajoittaisi heidän ilmaisuvapauttaan. Runciman huomauttaa, että vaikka Hobbesia ei voi varsinaisesti pitää minään demokratian puolestapuhujana, hänen oppejaan voidaan soveltaa Runcimanin mukaan niin, että demokraattisen järjestelmän säilyminen tulisi olla suurin huolenaiheemme kuin minkään muun poliittisen vilpittömyyden tai tekopyhyiden. Siksi demokraattinen politiikka tavallaan lepää sen harteilla, että siihen osallistuvat poliitikot ovat vilpittömiä demokratian luonteesta ja tähän kiteytyy se, silloin kun Hobbes puhuu poliitikkojen roolin esittämisestä *totuudellisesti*, ei vilpillisesti. Poliitikassa vallanpitäjien oma henkilökohtainen tekopyhyys on sen sijaan toissijaista. Esimerkin tästä Runciman antaa Hillary Clintonin, joka Runcimanin mukaan on tässä mielessä kaikkein selvin esimerkki jonkinlaisesta hobbesilaisesta politiikosta, koska Clinton taitaa tämän Runcimanin mukaileman roolin. Rooli se on, eikä ole epäselvää, etteikö Clinton olisi tässä määritelmässä tekopyhä. Sen sijaan George W. Bush ei ole Runcimanin mukaan hyvä esimerkki hobbesilaisesta politiikosta, johon Bushia kuitenkin yllättäen Runcimanin mukaan verrataan. Runcimanin mukaan Bush sopii huonosti Hobbesin muottiin, koska Bushin retoriikka oli uskonnollista sävyiltään esimerkiksi kun Bush aloitti sodat lähi-idässä syyskuun 11. päivän iskujen 2001 jälkeen. (Runciman, 2018: 213.)

2.3 Bernard Mandeville ja ensimmäisen ja toisen asteen tekopyhyys

Tämä luku käsittelee Bernard Mandeville -osuutta David Runcimanin teoksessa *Political Hypocrisy. The Mask of Power, From Hobbes to Orwell and Beyond* (2018).

David Runcimanin mukaan Bernard Mandeville (1670-1733) käsittelee tuotannossaan ensimmäisen ja toisen asteen tekopyhyyttä. Ensimmäisen asteen tekopyhyydellä tarkoitetaan – kuten Hobbesin tapauksessa – oman paheen piilottamista ja sen esittämistä hyveenä. Toisen asteen tekopyhyys on sitä, kun ihminen tiedostaa oman

tekopyhyytensä ja toimii tietoisesti sen mukaisesti, salaten oman toimintansa muilta. Mandeville pohti Runcimanin mukaan sitä, onko politiikassa kyse ensimmäisen vai toisen asteen tekopyhydestä, joten tämä luku keskittyy hyvin pitkälti tämän teeman pohdintaan. (Runciman, 2018: 47-48.)

Sekä Hobbes että Mandeville tunnustivat Runcimanin mukaan sen, miten ylpeys ja omahyväisyys lähentelevät tekopyhyttä tai ovat yhteydessä siihen. Mandeville on kirjoittanut, että ”[t]ekopyhyys ja ylpeys ovat rakentaneet enemmän sairaaloita ja hyväntekeväisyyttä kuin kaikki hyveet yhteensä” (Mandeville, 1732). Hobbes näkee ylpeydessä vaaran poliitikon itsepetokseen, mikä yhteiskunnallisessa mittakaavassa voi koitua vaaralliseksi kaikille, kun taas Mandeville näkee ylpeyden ja omahyväisyyden mahdollisuudet ja hyödyt. Mandeville ei silti missään vaiheessa kiellä, etteikö ylpeys olisi pahe, koska se on itsekäs passio. (Runciman, 2018: 47-49.)

Runcimanin mukaan Mandeville ymmärsi, että julkisesti hyväksyttävä käytös vaatii tekopyhyttä. Samalla tekopyhyys oli hänelle myös jotain sellaista, jonka hän halusi tuomita. Hänen mielestään meidän tulisi tarkastella lähemmin ensimmäisen ja toisen asteen tekopyhyden suhdetta politiikkaan ja poliitikkoihimme. Mandevillen mukaan meidän on ehkä kätkevä toisinaan totuus itsestämme pärjätäksemme maailmassa ja ihmisten keskuudessa, mutta itseltämme meidän ei tulisi tätä käytöstä ja totuutta salata. Mandevillen mukaan jotkin tekopyhyden muodot ovat hyväksyttävämpiä, toiset sietämättömiä, ja siksi hän tarkastelee niitä lähemmin. Käytännössä on kuitenkin lähes mahdoton erotella ensimmäisen ja toisen asteen tekopyhyttä toisistaan, vaikka teoriassa se olisikin mahdollista. Useimmiten ne nimittäin valuvat ja sekoittuvat toisiinsa. (Runciman, 2018: 52-53.)

Runciman esittää teoksessaan, kuinka Mandevillen mukaan tekopyhyttä politiikassa voi käsitellä myös luokkaerojen kautta. Herrasmiesmäiset ammattipoliitikot pärjäävät politiikassa useimmiten paremmin kuin vulgäärit. Tämänkaltaisia tekopyhiä vallankäyttäjiä Mandeville pitää ”muodikaina” (engl. *fashionable*). He ovat siis tietyllä tavalla vilpittömiä, asiallisia ja totuudellisia omasta toiminnastaan. Mutta sekin on esitys, ja siten tekopyhää, eikä se miksikään muuksi muutu. Muodikkaat ja herrasmiesmäiset

vaikuttavat olevan jollakin tavalla tietämättömiä omasta tekopyhydestään ja siihen liittyvästä roolin esittämisestä. Tämä tosin tekee heidät taipuvaisia itsepetokseen, koska he eivät ole tietoisia itsestään tai toiminnastaan. Siksi he kuuluvat ensimmäisen asteen tekopyhiin. Toisen asteen tekopyhät taas ovat Mandevillen mukaan pahanilkisiä, koska he tietävät mitä he tekevät; eli he kätkevät oman paheensa, esittävät sen hyveenä ja täysin tietoisena toiminnastaan toimivat silti niin, tietäen itsekkin toimintansa olevan roolin esittämistä. Runciman korostaa, että Mandevillelle erottelu ensimmäisen ja toisen asteen tekopyhistä ei liity vain motiiviin vaan itsetietoisuuteen asiasta. Pahanilkinen tekopyhä tietää mikä hän on – tekopyhä – kun taas muodikas ja herrasmiesmäinen tekopyhä toimii ilman suunnitelmaa. Pahanilkisistä tekopyhistä tekee vaarallisia se, että koska he tiedostavat oman toimintansa laskelmallisuuden, että he saattavat kuvitella hallitsevansa tilannetta ja nousevansa sen yläpuolelle, miten tämä paheellisuus heihin vaikuttaa. Tässä on siis omanlaisensa vaara itsepetokseen, joka kuitenkin eroaa ensimmäisen asteen tekopyhän poliitikon itsepetoksesta. Tosin tässä vaiheessa Runciman huomauttaa, että vaikka Mandevillen toisen asteen tekopyhä on ilkeä ja pahansuopa, hän ei kuitenkaan ole samanlainen kuin Niccolo Machiavellin kuvailema ruhtinas, joka on kokonaan hylännyt kristilliset hyveet. (Runciman, 2018: 54-57.)

Runciman esittää, että Mandevillen huomiot tekopyhydestä muistuttavat Max Weberin esittämiä näkemyksiä menestyksekkästä poliitikosta. Runciman esittää, että Weberin mukaan menestynyt poliitikko vaikuttaa jollain lailla hallitsevan sekä erillisyytensä politiikan maailmasta ja sen vaatimista rooleista samalla kuitenkin osallistumalla siihen. Jos vallanpitäjä on kylmänviileä, hänen käytöksensä on puhtaasti pahanilkistä ja kalkyloitua, kun taas jos hän on liiankin osallinen politiikan rooleihin, hän ajautuu absurdiin vakaumukselliseen virtaan, mikä taas on pelkkää muodikkuutta. Jos poliitikko hallitsee Weberin mainitsevat asenteet yhtäaikaan, tällainen poliitikko vaikuttaa olevan jollain lailla sisäisesti ristiriitainen, mutta kenties välttämätön. Runciman nostaa Weberin huomion, jonka mukaan suurin osa ihmisistä politiikassa ei ole sopivia tehtävään tai poliittiseen johtajuuteen, koska he ovat usein joko liian idealistisia tai liian byrokraattisia – liian sekaantuneita tai liian eristäytyneitä – kun taas hyvin, hyvin, hyvin harva ihminen onnistuu näkemään poliittisen elämän molemmat puolet ilman että sulautuu kumpaankaan. Tämä näkemys tosin hieman eroaa Mandevillen näkemyksistä,

koska kaikki taitavat poliitikot ovat hänen mukaansa sekoitus pahanilkisyyttä ja toivetta miellyttää muita. Mandevillen kuvailema poliitikko tulee näyttämään muiden silmissä auttamattoman tekopyhältä, vaikka Mandeville haluaa yleisönsä ymmärtävän sen, että kaikki poliitikot eivät ole läheskään yhtä pahoja kuin moralisoijat antavat ymmärtää. (Runciman, 2018: 63-64, 66-67.)

Runciman nostaa myös sen, että Mandeville käsittelee myös jonkin verran sitä, onko se hyvä vai huono asia, jos poliitikko on immuuni tiedolle siitä, että politiikassa vaaditaan tekopyhyyttä. Vieroittaako poliitikko itsensä ja luulee, että koska hän kuvittelee ymmärtävänsä ”pelin hengen”, ettei se tulisi vaikuttamaan häneen millään lailla? Tässä Mandeville näkee vaaran itsepetokselle. Mandeville tekee selväksi että poliitikot tulevat vaikuttamaan tekopyhiltä laajalle yleisölle, koska kaikki poliitikot ovat juonittelevia muotia seuraavia ihmisiä. Se tekee heistä sopivia tähän rooliin, mutta myös vaikeita hyväksyä. (Runciman, 2018: 71.)

Lopuksi Runciman haluaa muistuttaa lukijaa siitä, että Mandeville ei ole poliittinen filosofi, vaan ennen kaikkea poleemikko ja satiirikko. Tämän takia kaikkia Mandevillen ajatuksia ei tulisi Runcimanin mukaan ottaa niin kirjaimellisesti tai olettaa niiden olevan täysin koherentteja keskenään. Runciman myös nostaa sen esiin, että tekopyhyys ei edes ollut Mandevillen keskeisin huoli, sen sijaan hänen ajatuksensa tekopyhyydestä olivat keino hänen kritiikilleen toiveajattelusta moraalista ja taloutta kohtaan kuin toisin päin. Runciman ehdottaa, että Mandevillen ajatuksista voi oppia aikakauden ja kontekstin merkityksen, mitä tulee tekopyhyden naamioihin politiikassa. Poliitikko voi löytää itsensä aikakaudesta, jossa on parasta laittaa kasvoille vilpittömyyden naamio, jotta hän vaikuttaisi siltä kuin ei pitäisi päällään naamiota laisinkaan. Tästä keskeisenä esimerkkinä Runciman antaa meidän aikakaudestamme avoimuuden politiikan esimerkiksi televisiossa, jossa vallanpitäjän on toisinaan parasta esittää jonkinlaisia moraalisia tunnustuksia teoistaan, kuin vaikuttaa nousevansa moraalista yläpuolelle. Runciman esittää, että Mandevillen näkemyksistä on löydettävissä ajatus, jossa korostetaan poliittisen moraliteetin satunnaisuutta (kontingenssia); taitavat poliitikot ymmärtävät aikansa hengen ja mikä toimii milloinkin ja mikä ei. Siksi he ovat aina omalla tavalla aikansa ja ajan muodin orjia. (Runciman, 2018: 72, 210.)

2.4 Jeremy Bentham ja tekopyhyden hyödyt

Tämä luku käsittelee Jeremy Bentham -osuutta David Runcimanin *Political Hypocrisy. The Mask of Power, From Hobbes to Orwell and Beyond* -teoksessa (2018).

David Runciman esittää, että Jeremy Bentham (1748-1832) vaikuttaa kuuluvan hänen käsittelemistään politiikan teoreetikoista siihen joukkoon, joka asettaa tekopyhyden vastakkain totuuden puhumista puolesta ja joka puolustaa avoimuutta ja vastustaa piilottelua. Toisaalta Bentham oli Runcimanin mukaan myös sitä mieltä, että kaikki tekopyhyden muodot eivät ole samanlaisia. Bentham kuitenkin vihasi poliittisten faktojen piilottamista jonkinlaisen ”ylemmän” viisauden taakse, eli jonkinlaista tekopyhyttä sellaisissa tyhissä sanoissa, jotka peittävät todellisen vallan. Esimerkkinä tästä hän käyttää aikansa yliopistojen virkavalojen lausumista ja niihin sitoutumista, minkä hän kokee irrationaalisenä ja olevan siksi ristiriidassa yliopiston rationaalisten arvojen kanssa. (Runciman, 2018: 116, 123.)

Runcimanin mukaan Bentham tunnetaan erityisesti utilitarismista, joka on systeemi, jolla erotellaan itsekkyyden sosiaalisista eduista. Runciman näkee Benthamin utilitarismin asenteena, joka on jonkinlaisen sentimentalismien – tekopyhyden – vastakohta. Koska Bentham tarkastelee poliittisia kysymyksiä niiden hyödyllisyyden kannalta, hän lopulta päätyy siihen lopputulokseen, jonka mukaan fiktiiviset sepitteet eivät ole ainoastaan *hyödyllisiä*, vaan myös välttämättömiä. Esimerkiksi demokratiaa hyödyttää fiktio ja teeskentely siitä, että kansa on aina oikeassa, vaikka tosiasiallisesti ihmiset voivat myös erehtyä siitä, mikä olisi moraalisesti oikein tai mikä heitä hyödyttäisi eniten. Benthamin mukaan siis demokratiaa hyödyttää näkemys, jonka mukaan kansa on hallitsija tai kuningas. Benthamin mielenkiinnon kohteena on kuitenkin tutkia sellaisten rajojen asettamista ja arviointia, minkälaisia fiktioita hallinnot voivat käyttää hyväksyttävällä tavalla ja päästä pälkähästä. (Runciman, 2018: 119-120, 132-133, 137.)

Runciman esittää, että Benthamin mukaan vallan naamion takaa löytyvää vallankäyttöä on kritisoitava, mutta koska myös kritiikki on omanlaistaan vallankäyttöä,

niin sekin voi vaatia tietynlaista tarinointia. Bentham ymmärsi journalismin tärkeyden – hän esitti sen olevan pääministerin jälkeen toiseksi tärkein tekijä politiikassa – mutta kiinnitti huomiota siihen, miten vapaa lehdistö loppujen lopuksi lepää niiden päätoimittajien arvioinnin ja harkintakyvyn varassa. Benthamin mukaan lehdistöä tarvitaan, jotta se voisi antaa äänen yleisön antamille sosiaalisille sanktioille, aivan kuten poliitikkoja tarvitaan antamaan ääni poliittisille sanktioille. (Runciman, 2018: 130, 138-139, 140.)

Runcimanin mukaan Benthamin tapa käsitellä ja paljastaa demokratian olemusta ja sen fiktioita paljastaa erään tärkeän totuuden demokratiasta: että sillä on jonkinlainen välttämätön fiktio sen keskiössä. Ja jos yritämme liikaa kiertää näitä fiktioita, kuten Bentham, eksymme herkästi jargonin maailmaan ja päädymme lohduttamaan itseämme pelkkien hyvää tarkoittavien sanojen kanssa, jotka karkaavat politiikan todellisuudesta. Runcimanin mukaan tämä ilmiö näkyy myös nykypolitiikassa ja nykyisessä politiikan tutkimuksessa. Runciman väittää, että jos olemme liian mukavuudenhaluisia näiden sepitteiden ja kauniiden sanojen kanssa ja sivuutamme sen tosiasian, että ne todella ovat sepitteitä, alamme valehdella – emme vain toisillemme vaan myös itsellemme. Tällä tavalla muodostuu Runcimanin mukaan epäkriittisen demokratia-uskon valheita ja tarinoita. Ja näiden valheiden ja tarinoiden houkutus on aina olemassa demokraattisessa politiikassa, koska demokratia itsessään on Benthamin mukaan eräänlainen hyödyllinen fiktio. Tämä oli Benthamin oivallus, mutta Runcimanin mukaan myös hänen kirouksensa. (Runciman, 2018: 141, 206.)

Runcimanin mukaan Benthamin huomiot demokratiasta ja politiikan kielenkäytöstä liittävät yhteen kaksi keskeistä teemaa Runcimanin *Political Hypocrisy. The Mask of Power, From Hobbes to Orwell and Beyond* -teoksessa (2018): se fakta, että jokin on naamio, ei tarkoita sitä, etteikö sitä voisi käyttää ja hyödyntää paljastaakseen jonkin toisen naamion. Runcimanin mukaan demokratiapuhe on hyvin yleistävää ja monesti tyhjää jargonista. Mutta kysymys siitä, ovatko poliitikot tai poliittiset ajattelijat vilpittömiä heidän näkemyksissään demokratiasta eivät ole niinkään merkityksellisiä, vaan tärkeämpää on kysyä: käyttävätkö he demokratiapuhetta naamiona vallankäytölle, jonka taakse he suojautuvat vai keinona poistaa tämä naamio toisilta? Runcimanin mukaan

vaatimuksessa hankkiutua naamioista kokonaan eroon ei ole mitään järkeä. Tärkeintä ja oleellisinta olisi sen sijaan päättää, mihin käyttöön se soveltuu parhaiten. (Runciman, 2018: 207-208.)

2.5 George Orwell ja tekopyhyden konteksti ja anti-tekopyhyden vaarat

Tämä luku käsittelee George Orwell -osuutta David Runcimanin *Political Hypocrisy. The Mask of Power, From Hobbes to Orwell and Beyond* (2018) -teoksesta (2018). Runciman aloittaa George Orwellia käsittelevän luvun teoksessaan huomauttamalla lukijalle, että aivan kuten Bernard Mandeville ei ollut filosofi vaan lääkäri, ei Orwellkaan ollut filosofi, vaan kirjailija. Orwell teki myös pitkän uran kirjallisuuskriitikkona. (Runciman, 2018: 168.)

David Runcimanin mukaan George Orwell (1903-1950) vastusti tekopyhyttä, mutta samalla hän terävästi jaotteli eri tekopyhyiden muotoja: joitakin tekopyhyiden muotoja hän piti välttämättöminä, joita ilman demokratia ei pärjää, kun taas osa tekopyhyiden muodoista olivat vaaraksi demokratialle koska ne uhkasivat demokratian olemassaoloa. Erityisesti Orwell vaikutti Runcimanin mukaan inhoavan vasemmistointellektuellien tekopyhyttä, etenkin heidän tapaansa piileskellä latteuksien takana. Orwellin mukaan poliittinen puhe koostuukin itse asiassa suurimmaksi osaksi kiertoilmauksista, kehäpäätelmistä sekä puhtaasti hämäristä epämääräisyyksistä. Eniten häntä häiritsi näissä latteuksissa se, että ne piilottivat niitä viljelevien ihmisten asenteen valtaan. Orwellille kaikki poliittinen epärehellisyys ei tosin ollut samanlaista, vaan osa siitä oli avoimesti epärehellistä Orwellin määritelmien mukaan. Liberaalissa ajattelussa Orwellia häiritsi tekopyhyys siinä, että koska sen ei määritelmällisesti kuuluisi olla alistuvaa minkäänlaiselle ylemmälle auktoriteetille – liberalismihan teoreettisesti väittää puhuvansa poliittisen vapauden puolesta – se käytännössä kuitenkin alistui juuri tälle, kun Orwellin aikaiset vasemmistoliberaalit intellektuellit tai journalistit kritisoivat oman aikansa oikeistohallituksia, mutta eivät käsitelleet esimerkiksi Stalinin tai Leninin tekopyhyttä lainkaan. Tämä teki heistä Orwellin silmissä epäluotettavia. (Runciman, 2018: 175-176.)

Runciman käsittelee paljon myös Orwellin näkemystä englantilaisesta tekopyhydestä

ja erityisesti englantilaisesta tekopyhyydestä demokratiaa kohtaan, jota hänen mukaansa värittää sentimentaalisuus työväenluokkaa kohtaan ja tyhmyyttä siitä, kuka heitä johtaa. Esimerkkinä tästä hän antaa yläluokan valmiuden tapattaa itsensä sodan aikana, mikä on eräänlainen ”moraalinen vaikutelma”. Demokratia on Orwellille muutenkin läpinäkyvää teeskentelyä, mutta englantilaisen demokratian version viattomuus on hänen mukaansa se, mikä estää sitä olemasta täydellinen huijaus. Tällä hän tarkoittaa sitä, että kun tämän näytelmän näyttelemisen otetaan vakavasti, se auttaa kyseistä systeemiä säilymään rappiolta, joka seuraisi jos sen osalliset olisivat pelkästään voimakkaiden tunteiden vietäminä. Tällä Orwell viittaa mannermaisiin demokratioihin, jotka ajautuivat tai luisuivat fasismiin, Runciman esittää. Orwell tosin huomauttaa siitä vaarasta, mikä liittyy englantilaiseen tekopyhyyteen, jos sitä käytetään väärässä kontekstissa. (Runciman, 2018: 179-180.)

Englantilainen tekopyhyys ei tosin Runcimanin mukaan ole Orwellille niin valheellista kuin mitä se ulkomaalaiselle tarkkailijalle vaikuttaa olevan. Vaikka ulkomaalainen huomaisi Englannin epätasaisen vaurauden jakautumisen, epäreilut äänestysjärjestelmät, hallitsevan luokan kontrollin lehdistössä, radioissa ja koulutuksessa, ja päätyisi siihen lopputulokseen, että *demokratia* on siellä vain kohteliaampi nimitys tekopyhyydelle, koska tekopyhyys on siellä läpikotaisempaa kuin sen annetaan ymmärtää olevan, Orwell vakuuttaa tämän toimivan Englannissa hyvin, koska hänen mukaansa elämä siellä ei ole koskaan ollut avoimesti skandaalinomaista, ja se on juuri se syy, mikä sitä on estänyt vaipumasta vallankumouksiin ja fasismiin. Tästä huolimatta englantilainen yhteiskunta lepää Orwellin mukaan miekan päällä, mistä ei ole epäilystäkään, mutta nimenomaan sellaisen miekan, jota ei oteta tupestaan, Runciman esittää. Tekopyhyys on Runcimanin mukaan Orwellille voimakas suojus, joka on erikoinen yhdistelmä todellisuutta ja illuusiota, demokratiaa ja etuoikeutta, humpuukia ja säädyllisyyttä; se on siis hienovarainen verkosto kompromisseja, joiden avulla kansakunta pitää itsensä sen tavanomaisessa ja totutussa muodossa. (Runciman, 2018: 179-181.)

Kenties yksi räikein tapa, jolla englantilainen tekopyhyys Runcimanin mukaan Orwellin näkemysten mukaan ilmenee, on demokraattisen solidaarisuuden tunteen yhdistäminen brittiläiseen imperiumiin eli imperialismiin. Ne eivät hänen mukaansa sovi lainkaan

yhteen, koska siinä missä kansallinen yhtenäisyyden tunne lepää tupessa olevassa miekassa, brutaali kansainvälinen imperialismi vaatii miekan käyttöönottamista pois sen tupesta. Imperialismi ilman tekopyhyttä taas oli Orwellin mukaan fasismia. Fasismin tunnusomaisimpia piirteitä Orwellin mukaan on se, että tekopyhyttä ei enää tarvita. Orwell väittää, että fasistit voivat olla vilpittömiä vallasta ja poliittisista tunteista, eikä niitä ole tarvetta kätkeä tai piilottaa muilta. Tästä Runciman antaa esimerkin Orwellin romaanista *Vuonna 1984*, jossa on kuvaus ”valtionpetturi” Emmanuel Goldsteinia kohtaan osoitetusta niin sanotusta ”viha-sessiosta”. Romaanin päähenkilö liittyy tähän rituaaliin, jossa kuuluu osoittaa vihaa ja aggressiota Goldsteinia kohtaan, ja ilmeisesti tähän vihanpitoon ei voi olla osallistumatta, koska sen osanottajat osoittavat vihaansa niin elämellisen avoimesti ja aggressiivisesti. Runcimanin mukaan tämä on osoitus siitä, että fasismissa ei tarvitse tekopyhyttä, koska tunteet – kuten tässä esimerkissä viha – ovat aitoja. Toisaalta romaani on taideteos, jota voi tulkita monilla eri tavoilla. Goldsteinin viha-session osanottajien aggressio voi toisen kirjallisuustulkinnan mukaan olla ilmentymä siitä tukahdutetusta vihasta, jota sen osanottajat tuntevat itse sitä dystooppista yhteiskuntajärjestystä ja sen sisältämää sortoa kohtaan. Onko viha aitoa itse Goldsteinia kohtaan? Esitän, että tämä on tulkinnallinen ja avoin kysymys. (Runciman, 2018: 183-185.)

Runcimanin mukaan Orwellin novellit *Vuonna 1984* sekä *Eläinten vallankumous* esittelevät molemmat omilla tavoillaan tekopyhyttä politiikassa ja sen yhteyttä esimerkiksi poliittiseen sortoon. Esimerkkinä Runciman antaa romaanissa *Vuonna 1984* esitetyn niinsanotun *kaksoisajattelun* (engl. *double-think*), joka hänen mukaansa on kielellistä väkivaltaa. Esimerkkinä kaksoisajattelusta hän antaa Orwellin romaanissa Totuuden ministeriön julkisivulle kirjoitetut lauseet ”*Sota on rauhaa. Vapaus on orjuutta. Tietämättömyys on voimaa.*”, jotka Runcimanin mukaan ovat niin suuria valheita, että edes tekopyhyydelle ei ole niissä enää minkäänlaista tarvetta tai sijaa. (Runciman, 2018: 185-186.)

Eläinten vallankumous vaikuttaa Runcimanin mukaan olevan puhdas litania tekopyhyksiä, mutta tärkeimpänä hän pitää romaanin loppupuolta, jossa tekopyhyys väistyy kyynisyyden ja avoimuuden tieltä. Vallankumousta fasilitoineet asiat muuttuvat

pian itse hyvin samanlaisiksi kuin heidän sortajansa eli ihmiset, myös fyysisellä tasolla, kun Orwell kirjoittaa romaanin lopussa sikojen pelaavan korttia ja lyövän vetoa ihmisten kanssa tehden heidän kanssaan bisnestä. Orwell kirjoittaa, että heidän kasvojaan ei enää voinut erottaa ihmisten kasvoista eikä ihmisten kasvoja sikojen kasvoista. Tämä johtuu Runcimanin mukaan siitä, että naamioita ei enää tarvittu, koska ei ollut enää mitään, mitä olisi tarvinnut piilottaa toisilta. Samaa mentaliteettia on Runcimanin mukaan Orwellin lausahduksessa ”50-vuotiaana jokaisella ihmisellä on ne kasvot, jotka hän ansaitsee”, millä ei viitata ihmisen fyysiseen olemukseen, vaan siihen, että ihmisen käytöksestä, tavoista ja roolista on jo muodostunut niin kiinteä osa hänen identiteettiään, että naamioita on vaikea erottaa ihmisestä itsestään. Rooli ei ole enää pelkkä julkisivu. Naamiota ei tarvita, koska ei ole mitään, mitä tarvitsisi piilottaa – ja siinä varsinainen terrori piilee, Runciman väittää. (Runciman, 2018: 187-188.)

Orwell oli siis anti-tekopyhä, jolle oli olemassa pahempiakin asioita kuin tekopyhyys. Orwell ymmärsi kuinka anti-tekopyhyys usein muuttuu siksi samaksi paheeksi, mitä se lähti vastustamaan ja jolta sen piti meidät pelastaa. Tässä mielessä anti-tekopyhyys ja tekopyhyys ovat saman kolikon kaksi eri puolta, ja ne voivat herkästi muuttua toiseksi, sen takia ei oikeastaan voi sanoa, että romaanissa *Vuonna 1984* ei ole tekopyhiä. Runcimanin mukaan Orwell halusi muistuttaa meitä siitä, että toisinaan tekopyhyyttä vastaan taisteleminen onnistuu parhaiten nojaamalla myös tekopyhyyteen eikä vastustamalla sitä. (Runciman, 2018: 189-190.)

2.6 Runcimanin esittelemät johtopäätökset tekopyhydestä politiikassa

Political Hypocrisy. The Mask of Power, From Hobbes to Orwell and Beyond -teoksensa (2018) viimeisessä luvussa David Runciman tuo yhteen esille nostamiensa historiallisten ajattelijoiden näkemykset ja huolet tekopyhydestä nykyajan politiikkaan. Runciman esittää, että hänen käsittelemänsä kirjoittajat pohtivat erityisesti sitä ratkaisevaa kysymystä, onko se ylipäättään vaivannäön arvoista olla huolissaan tekopyhydestä politiikassa. Runcimanin mukaan yhä edelleen käynnissä oleva tarina, josta hän on kirjassaan halunnut kertoa, kuvailee kamppailua englanninkielisen liberaalin politiikan traditiossa, joka pyrkii välttämään niitä ansoja, joita tekopyhyden ongelma asettaa.

Runciman esittää, että kaikki hänen kirjassaan käsitellyt ajattelijat ottivat tekopyhyiden politiikassa tosissaan ja halusivat löytää jonkin keinon päästä sen yli. Runcimanin väite on, että monet näistä pohdinnoista ovat edelleen ajankohtaisia ja olennaisia myös nykyajan politiikassa ja politiikan tutkimuksessa ja siksi hänen viimeinen lukunsa saattaa historialliset perspektiivit aiheesta yhteen nykyajan politiikan kanssa. Runciman toivoo, että hänen teoksestaan välittyy näkemys, jonka mukaan joistakin tämän päivän ahdistuksistamme liittyen vilpittömyyteen, tekopyhyyteen ja valheisiin politiikassa on syvät juuret liberaalissa traditiossa. Tämän vuoksi meidän ei ole välttämätöntä mennä Machiavellin aikakauteen tai esi-liberaaliin aikaan asti kauas historiaan, koska monia näitä huolenaiheita käsitellään liberaalin ajan teksteissä. (Runciman, 2018: 194, 196.)

Yhdestä asiasta Runciman on varma; nimittäin siitä, että hänen mukaansa ei tule olla liian dogmaattinen mistään opetuksesta, jonka hänen kirjastaan voi löytää. Tämä näkemys on hänen mukaansa kaikista tärkeintä muistaa, ja se on jokaisen kirjassa esitetyn näkemyksen pohjalla. Runciman varoittaa vaarasta, joka liittyy hänen mukaansa yksinkertaisten, helppojen, kaiken kattavien ratkaisujen lumoon liittyen siihen, miten meidän tulisi käsitellä valheellisia tai teeskenteleviä poliitikkoja. Tekopyhyys politiikassa on hänen mukaansa nimittäin kaikkialle läpitunkeva ja moniulotteinen ilmiö – siksi on vaarallista muodostaa maksiimeja niiden houkuttelevilla ja viettelevillä pikkutotuuksilla politiikasta ja sen luonteenlaadusta, jotka voidaan sovittaa mihin tahansa tilanteeseen ja ongelmaan. Kuitenkin usein juuri tästä syystä ihmiset yrittävät aina löytää helpon tien ongelmasta ulos; Runcimanin esittelemät ajattelijat Hobbesista Orwelliin eivät hänen mukaansa olleet poikkeuksia tässä suhteessa. (Runciman, 2018: 195-196.)

Runcimanin mukaan nykyajan politiikan kommentaattoreiden kuulee usein vaativan tekopyhyiden ongelman kohtaamista ja eliminoimista kertaheitolla. Kuitenkin tämä vaatimus on ristiriitainen, Runciman väittää, koska siinä esitetty näkemys on tuhoon tuomittu. Tämä on ensimmäinen opetus tai näkemys, jonka Runciman haluaa lukijalle teoksessaan välittää: politiikassa ei ole mahdollista paeta tekopyhyttä, ja kaikki yritykset tässä suhteessa paljastuvat harhaluuloiksi. Tästä syystä tekopyhyys ja anti-tekopyhyys muodostavat erillisen systeemin, jossa ei ole ikinä kyse valinnasta puhtaasti valheiden tai totuuden väliltä vaan se on parhaimmillaan valintojen tekemistä erilaisten valheiden ja

erilaisten totuuksien välillä. Siksi kaikki-tai-ei-mitään -vaihtoehdot ovat tässä yhteydessä aina illuusioita. (Runciman, 2018: 196-197.)

Toisen ja ensimmäisen asteen tekopyhyden eroa Runciman havainnollistaa toteamuksella ”*No, ainakaan en ole yhtä tekopyhä kuin sinä*” joka itse asiassa on usein juuri osoitus omasta tekopyhydestä. Aihe liittyy Runcimanin nostamaan huomioon, jossa kaivelevat politiikan journalistit pyrkivät nappaamaan poliitikot tekopyhydestä tai valehtelusta itse teossa. Tämä kuuluu toisaalta journalistien työhön, ja heiltä loppuisi työt jos poliitikot olisivat täydellisen vilpittömiä. Siksi journalistien kohuotsikoissa tai toiveissa päästä tekopyhydestä eroon on jotain tekopyhää, tulkitsen Runcimanin tarkoittavan. (Runciman, 2018: 196, 198-200.)

Mielenkiintoista olisi tietää Runcimanin näkemys poliittisten aktivistien tekopyhyteen. Aktivistit ovat julkisia tai puolijulkisia hahmoja, joilla voi olla paljonkin karismaa ja vaikutusvaltaa, mutta heiltä puuttuu suora poliittiseen lainsäädäntöön liittyvä valta (elleivät he ole myös kansanedustajia tai ministereitä). Greta Thunbergin on kuultu pitävän pitkiä puheita poliitikkojen tekopyhydestä esimerkiksi ilmastonmuutoksen torjumisen liittyviin vähäisiin toimiin; onko Thunbergin huomiot pelkkää ulkopuolelta tulevaa analyysiä poliitikkojen tekopyhydestä kuten Runcimanilla, vai voiko minkälaiset motiivit ajavat ilmastoaktivistia? Moni vastaisi tietysti, että aktivistin agendalla on poliittinen muutos, kuten ilmastonmuutoksen torjuminen. Mutta onko asia näin yksinkertainen tai yksiselitteinen? Monilla viihdejulkisuuden hahmoilla on myös paljon vaikutusvaltaa ja he saattavat tavoittaa päivittäin sosiaalisessa mediassa miljoonia seuraajia. Heilläkin voi siis olla epäsuoraa poliittista vaikutusvaltaa. Runcimanin analyysi ei kuitenkaan kohdistu heihin, mikä on toisaalta ymmärrettävää, koska poliitikon rooliin kuuluu sille annettu erityinen luottamustehtävä. Poliitikon on määritelmällisesti ajettava – jos ei nyt koko kansan – niin ainakin tietyn kansanjoukon etuja. Bisnes- tai viihde-alalla työskentelevät ihmiset voivat ajaa puhtaasti omaa (esimerkiksi taloudellista) etuaan.

Runciman tekee huomioita poliittisen elämän realismista, johon hänen mukaansa kuuluu poliitikoiden käyttämä poliittisen puheen jargon. Ja ne poliitikot, jotka yrittävät paeta jargonia tai poliittiseen elämään väistämättömästi kuuluvia kompromisseja,

päätyvät lopulta itse vaikuttamaan tekopyhiltä kaikkien niiden mielestä, jotka he ovat yrittäneet jättää taakseen toimiessaan tällä tavalla. Runciman nostaa esiin näkemyksen, jossa hänen esittelemänsä ajattelijat ja kirjailijat yrittivät itse muodostaa ymmärrystä tekopyhyden ja anti-tekopyhyden systeemistä sen sijaan, että he valitsisivat puolta jomman kumman puolesta, ymmärtääkseen miksi se voi johtaa itsetuhoon. Sen vuoksi he pyrkivät erottelemaan erilaisia tekopyhyden muotoja sen sijaan, että he olisivat ajatelleet aihetta tekopyhyden ja sen vastakohtaan vilpittömyyden näkökulmasta tai ”minun” versus ”sinun” tekopyhyden näkökulmasta. (Runciman, 2018: 201-202.)

Runciman esittää, että koska on tuhoontuomittua vaatia poliitikkoja olemaan täydellisen vilpittömiä, valinta tehdäänkin erilaisten tekopyhien poliitikkojen välillä. Demokratian luonteeseen kuuluu, että voimme valita poliittiset johtajamme, jos olemme heihin tyytymättömiä. Runciman esittää, että viimeisen vuosikymmenen aikana vallitseva trendi on vaikuttanut suosivan hänen sanojensa mukaan poliitiikkoja, jotka ovat vilpittömiä mutta epärehellisiä. Tulkitsen hänen tarkoittavan tällä esimerkiksi Donald Trumpin kaltaisia oikeistopopulistisia hahmoja. Runcimanin mukaan toinen poliitikkotyyppi on rehellinen mutta tekopyhä. Esimerkiksi Hillary Clinton kiteyttää tämänkaltaisen poliitikkohahmon olemuksen. Runciman esittää, että koska muoti vaihtuu myös politiikassa, voi olla, että jälkimmäisen kaltainen poliitikkotyyppi nousee pian taas suosioon. Tosin hänen mukaansa on virheellistä ajatella, että valinta tehtäisiin puhtaasti näiden kahden eri poliitikkohahmon väliltä; sen sijaan on tärkeintä valita sellainen poliittinen *systemi*, joka voi asuttaa useampaa kuin yhtä tyyppiä, kuin se, että systeemissä voisi esiintyä vain jompaa kumpaa tyyppiä. Runcimanin mukaan on nimittäin huolestuttavaa, jos poliittinen järjestelmämme vaikuttaa suosivan vain yhtä tyyppiä eikä siellä siedetä lainkaan minkäänlaisia muita tyyppejä. Tämän takia meidän ei tule olla huolissaan valheellisuudesta, vilpillisyydestä tai tekopyhydestä politiikasta itsessään, vaan sen sijaan siitä, jos politiikastamme on tullut ylenmääräisen suvaitsematon jommasta kummasta poliittisesta hahmosta. (Runciman, 2018: 205.)

3. Tekopyhyys ja valehtelu politiikassa

3.1 Valehtelu ja tekopyhyys politiikassa: yhteydet ja eroavaisuudet

Kuten luvussa 2.1 tuli todettua, David Runciman väittää kaikenlaisen tekopyhyiden olevan jonkinlainen *valhe* (2018: 8-9). Jotta tekopyhyiden luonne valheena olisi ymmärrettävämpi, käyn tässä luvussa lyhyesti läpi sitä, mitä valheella ja valehtelulla varsinaisesti tarkoitetaan sekä sitä, mitä se tarkoittaa tekopyhyiden ja erityisesti sen moraalittomana pidetyn luonteen kannalta.

Mitä valehtelu tarkoittaa? Stanford Encyclopedia of Philosophy:n artikkelin *The Definition of Lying and Deception* (2008, tarkistettu 2015) kirjoittajan James Edwin Mahonin mukaan valehtelu on tietoista toisen henkilön huijaamista: valehtelija esittää epätoden väitteen aikomuksenaan saada muut uskomaan se todeksi. Valheen esittäjä siis itse tietää valheen olevan epätosi. Tässä valheen määritelmässä kukaan ei siis esitä perättömiä väitteitä tietämättään, koska valehtelun ja valheen ominaispiirteeseen kuuluu tietoinen toiminta, jossa halutaan huijata. Sen takia ihminen, joka omaa tietämättömyyttään esittää epätosia väitteitä, ei määritelmällisesti ole valehtelija. Tämä määritelmä on tärkeä, jos haluamme erotella myös erilaisia tekopyhyiden muotoja ja määritellä sitä, mikä lasketaan tekopyhydeksi ja mikä tietämättömydeksi. Viittaan tällä siihen David Runcimanin pohdintaan, kuuluuko tekopyhyyteenkin määritelmällisesti sen intentionaalisuus ja tahallisuus, vai voiko ihminen olla tietämätön omasta tekopyhydestään.

Runciman itse jaottelee erilaiset tekopyhyiden muodot jakamalla tekopyhyiden 1) tietoiseen tekopyhyyteen, jossa oma pahe kätketään ja valehdellaan omasta moraalista ja hyveellisestä erinomaisuudesta sekä 2) tiedostamattomaan tekopyhyyteen, jossa uskotaan omaan moraaliseen erinomaisuuteen, mutta joka on kuitenkin jonkinlainen itsepetos tai illuusio (2018: 10-11). Jaottelu on tärkeää sen takia, koska erään näkemyksen mukaan tekopyhyiden – kuten valehtelun – tulee täyttää tietoisesta toisen huijaamisen ja pettämisen kriteeri, ja mitä tietoisempi petos, sitä

pahempi moraalinen rike se on (Runciman, 2018: 10-11). Ensimmäistä tekopyhyiden muotoa pidetään Runcimanin mukaan jonkinlaisena ”kaksoispaheena” (viitaten Thomas Hobbesin näkemyksiin) ja siksi moraalisesti pahana, koska siinä ikään kuin kasataan toinen pahe ensimmäisen paheen päälle: ensin on alkuperäinen synti (omasta vilpillisyydestä ja sen kätkemisestä), sen jälkeen valheellinen ja tietoisesti huijaava yritys peittää se hyveellisyydellä (Runciman, 2018: 24).

Mutta onko se todella tekopyhyttä ja siinä mielessä valehtelua, jos ihminen todella uskoo harhaluuloisesti omaan erinomaisuuteensa, eikä suostu näkemään ja allekirjoittamaan omaa tekopyhyttään? Runcimanin mukaan tässä on kyse jonkinlaisesta itsepetoksesta. Tämänkaltainen itsepetos voi olla myös kollektiivista, eli se on eräänlaista sokeaa itsensä huijaamista yhteisön todellisista ominaisuuksista, joita ei haluta nähdä tai tiedostaa. Runcimanin mukaan jaottelu tietoiseen tekopyhyteen ja tiedostamattomaan tekopyhyteen on kuitenkin liukuva, eikä todellisessa elämässä ole suinkaan mahdollista aina selkeästi erotella näitä kahta tekopyhyiden muotoa. Vaikka rajanveto on vaikeaa, on hänen mukaansa poliittista tekopyhyttä tarkasteltaessa ja arvioitaessa pystyttävä erottelamaan erilaiset tekopyhyiden muodot: tahallinen ja tahaton, henkilökohtainen ja kollektiivinen, itsepetos sekä toisiin kohdistuvat petoksen muodot. Hän tosin päätyy toteamaan, että itsepetoksessa elävät tekopyhät ihmiset, jotka eivät näe omaa tekopyhyttään, ovat kaikista pahimpia ja vaarallisimpia teeskentelijöitä politiikassa. (Runciman, 2018: 11, 53-54.)

Entä minkälainen näkemys vallitsee valehtelusta politiikassa? Valehtelu on politiikassa tabu. Siksi esimerkiksi Suomen eduskunnassa kansanedustaja ei saa syyttää toista kansanedustajaa valehtelijaksi. Valehtelusta syyttäminen lasketaan rikkovan kansanedustajia koskevaa perustuslain pykälää 31, joka vaatii kansanedustajia esiintymään vakaasti ja arvokkaasti sekä loukkaamatta toista henkilöä. Eduskunnan sääntöjen mukaan lakipykälä velvoittaa kansanedustajia pidättäytymään toista kansanedustajaa valehtelusta syyttämisestä. Säännön rikkomisesta seuraa todellisia sanktioita, kuten varoitusta seuraava kielto osallistua seuraavaan eduskunnan täysistuntoon, eli sääntö ei ole pelkästään kosmeettinen. (lähde: YLE, 26.4.2016)

Mutta minkä takia kansanedustaja ei saa syyttää toista kansanedustajaa valehtelusta? Esitän, että tämä liittyy kiinteästi tekopyhyiden tematiikkaan poliittisessa kontekstissa. David Runciman nimittäin esittää, että politiikan valtapelissä eräs hyödylliseksi koettu taktiikka on osoittautunut erittäin voitolliseksi. Tässä taktiikassa poliitikko käyttää lyhyen ruutu-aikansa vastustajansa lyttäämiseen (sen sijaan, että puhuisi omien arvojensa puolesta). Tätä Runciman kutsuu nimellä ”negatiivinen mainonta” (*negative advertising*), ja jossa tähdätään maksimaaliseen poliittisen vastustajan vahingoittamiseen 30 sekunnin puheajassa leimaamalla vastustaja *tekopyhäksi*. Taktiikassa siis tulee korostaa sitä aukkoa, joka vallitsee vastustajan kaunopuheiden ja taustalla olevien realiteettien välillä eli naamion ja naamion takana olevan henkilön välillä; sen välillä, mitä vastustaja sanoo nyt ja mitä hän on aikoinaan tehnyt, mikä on ristiriidassa sanojen välillä. (Runciman, 2018: 3.)

David Runciman kuitenkin huomauttaa teoksensa uudistetussa painoksessa, että vaikka ihmiset yleisesti ottaen vihaisivat sekä tekopyhiä ihmisiä että valehtelijoita, tekopyhyys nähdään kenties valehteluakin raskauttavampana ominaisuutena, mitä tulee oman valtakunnan poliitikoihin ja heidän valitsemiseensa demokraattisessa järjestelmässä. Hän analysoi syitä sille, miksi Donald Trump valittiin Yhdysvaltojen presidentiksi vuoden 2016 presidentin vaaleissa, vaikka hän jäi todistetusti monta kertaa kiinni valehtelusta. Miksei valehtelu karkoittanut äänestäjiä? (Runciman, 2018: 231.)

Runciman esittää, että valehtelu on monien ihmisten mielestä vähemmän loukkaavaa kuin tekopyhyys, jota Trumpin vuoden 2016 presidentinvaalien kilpailija Hillary Clinton monille edustaa liberaaleine arvoineen. Tekopyhydessä on nimittäin epäsuora ylemmydentunteen ja holhoamisen sävy (2018: 231-232). Trump taas ei Runcimanin mukaan edes yrittänyt piilottaa sitä faktaa, että hän ei välittänyt totuudesta, ja oli tässä mielessä läpinäkyvämpi hahmo kuin Clinton. Runcimanin mukaan ihmiset päättelivät, että Trumpin impulsiivisuus (esimerkiksi Twitterissä) oli osoitus siitä, että hänellä ei ole mitään salattavaa, koska miten miehellä, joka mietti niin vähän ennen kuin puhui, voisi olla mitään salattavaa (2018: 233)? Tähän verrattuna Hillary Clintonin poliittisesti korrekkit vastaukset tuntuivat epäilyttävän harkituilta ja kalkyloiduilta. Runcimanin mukaan (2018: 201) poliitikot, jotka käyttävät poliittista jargonia puheessaan vaikuttavat

nimittäin aina siltä, kuin heillä olisi jotain salattavaa.

Tekopyhyys ja valehtelu ovat siis kiinteästi sidoksissa toisiinsa, mutta ne tulee erottaa toisistaan. Tekopyhyys on jonkinlaista valehtelua, koska se on teennäistä ja jonkinlaisen roolin ottamista kuten tässä tutkielmassa on tuotu ilmi Runcimanin näkemyksissä ja huomioissa historiallisten ajattelijoiden ajatuksissa. Voisi siis kuvitella, että tekopyhyys on valehtelun lievempi muoto ja siksi se painisi moraalisesti kevyemmässä sarjassa kuin varsinainen valehtelu. Mutta onko asianlaita näin tosielämän politiikassa? Kuten Runciman huomauttaa, valehtelu ei estänyt Trumpia voittamasta vuoden 2016 Yhdysvaltojen presidentin vaaleja, vaikka hän jäi kiinni valehtelusta moneen otteeseen. Esitän, että tämänkaltaiset politiikan todellisen elämän erityislaatuiset esimerkit antavat osviittaa siitä, minkä takia tekopyhyys on niin kiehtova ilmiö politiikan kentällä, koska ne todistavat sen, miten halveksittu ilmiö tekopyhyys politiikassa on. Ihmiset olivat vuoden 2016 vaaleissa valmiita äänestämään mielummin valehtelijaa kuin tekopyhää.

Runciman tosin huomauttaa, että vaikka Trumpin olemus ei istunut tyypilliseen liberaaliin tekopyhyiden muottiin samalla tavalla kuin Hillary Clinton, oli Trump ihan *yhtä lailla* syyllinen tekopyhyteen. Runcimanin mukaan nimittäin kaikkein vaarallisinta tekopyhyttä on se, kun henkilö kuvittelee nousevansa yhteiskuntansa poliittisten perustusten ja järjestelmien – kuten demokraattisten käytäntöjen – yläpuolelle (Runciman, 2018: 38). Hän myös väittää, että vaikka valtaan nousussa valehtelija päihittäisikin tekopyhän, valehtelija ei voi hallita ilman, että hänestä itsestäänkin muodostuu ajan mittaan tekopyhä (Runciman, 2018: 235). Itse asiassa Runciman varoittaa siitä vaarasta, joka liittyy siihen, jos poliittiseksi tehtäväksemme jää ainoastaan politiikan puhdistaminen kaikenlaisesta valheesta ja tekopyhydestä. Runciman (2018, 188) nimittäin muistuttaa siitä ongelmasta, joka uhkaa anti-tekopyhyttä ajavia tahoja huomauttaen, että tekopyhyys ja anti-tekopyhyys saattavat huomaamattaan sekoittua keskenään eivätkä ne suinkaan ole aina toistensa vastakohtia. Tästä esimerkkinä hän antaa George Orwellin teoksen *Eläinten vallankumous*, jossa alunperin sortoa vastaan taisteluun ryhtyneet siat osoittautuvat lopulta itse juuri sellaisiksi tekopyhiksi valtaan päästyään, joita vastaan he alunperin lähtivät kapinoimaan ja esittävät kirjassa kuuluisaksi muodostuneen lauseen: ”*Kaikki eläimet ovat tasa-arvoisia, mutta jotkut ovat*

tasa-arvoisempia kuin toiset” (Runciman, 2018, 188). Tämän takia tekopyhyden harjoittaminen ja sen vastustaminen muodostavat aivan omanlaisensa systeemin, jossa ei ole kyse oikeastaan siitä, milloin puhutaan *totta* ja milloin *valehdellaan*, vaan parhaimmillaan se on valintoja erilaisten totuuksien ja erilaisten valheiden valitsemisesta, koska kaikki-tai-ei-mitään -vaihtoehdot ovat politiikan kontekstissa illuusiota (Runciman, 2018: 197). Runcimanin mukaan sellainen yhteiskunta, jossa kenelläkään ei ole (tai voi / saa olla) mitään salattavaa, on yhteiskunta, joka pohjautuu terrorille (Runciman, 2018: 188). Tulkitsen, että tällä hän viittaa juuri orwellilaiseen totalitarismiin, jossa salailun ja valheiden vastustamisesta on tullut niin räikeää ja fetisististä, että se väistämättä ajaa yhteiskunnan turmioon ja omanlaiseensa tekopyhyteen. Tämä tekopyhyys on räikeimmillään esillä esimerkiksi totalitaristisen valtioiden propagandakuvastossa.

Politiikka ei ole pelkästään poliittisten ihanteiden pohtimista, vaan myös konkreettista toimintaa ja *taitoa* (Geuss, 2008: 11, 15). Tähän taitoon sisältyy esimerkiksi retoriset taidot, esiintymiskyky ja henkilökohtaisen karisman hyödyntäminen. Samalla tavoin tekopyhyys voi olla poliitikon keino saada lisää valtaa. Tätä ei tarvitse kuitenkaan pitää minkäänlaisena moralistisena näkemyksenä tai moitteena, koska poliitikko voi kuitenkin yhtä aikaa ajaa sekä arvokkaiksi kokemiaan tavoitteita (kuten ympäristönsuojelua ja sukupuolten tasa-arvoa) että omaa henkilökohtaista valtaansa. Runciman tuo esiin Thomas Hobbesin näkemyksen, jonka mukaan meidän ei tule olla huolissamme yksittäisten poliitikkojen tekopyhydestä ja naamioiden pitämisestä. Ainoastaan siinä meidän tulee olla rehellisiä itsellemme ja katsoa totuutta silmiin, että tekopyhyys ja naamioiden käyttäminen ovat politiikassa välttämättömiä politiikan toimimiseksi (Runciman, 2018: 44) Runcimanin mukaan Hobbesille ainut sietämätön tekopyhyys on tekopyhyttä siitä, miten politiikan periaatteet toimivat (Runciman, 2018: 38). Muun väitteen esittäminen olisi itsepetosta ja valhetta, koska politiikka on representaatiota eli roolin esittämistä lavalla, ja siksi aina jonkinlainen esitys (Runciman, 2018: 38-43). Runcimanin mukaan tekopyhyys ja tekopyhyden vastustaminen kulkevat itse asiassa käsi kädessä (2018: 188-190, 197). Samalla tavoin tulkitsen, että politiikassakin poliittinen realismi ja poliittinen moralismi ovat kiinteästi sidoksissa toisiinsa, tarkoittaen tällä sitä, että vaikka pyrkisimme politiikkamme pohjautuvan enimmäkseen totuuteen

eikä valheeseen, olisi ensinnäkin väsähtänyttä väittää, että 1) kaikki poliitikot valehtelevat ja että politiikka on pelkästään valhetta ja petosta tai 2) vaatia kitkemään kaikenlaisen valheen ja tekopyhyden pois politiikasta.

Tulkitsen siis, että vaikka meillä olisi eettisiin ihanteisiin pohjautuvia toiveita ja ihanteita siitä, miten politiikkaa tulisi tehdä ja minkälaisiin arvoihin yhteiskuntamme tulisi perustua (poliittisen moralismin periaatteita), meidän tulisi huomioida ihmiselämän ja politiikan käymisen realiteetit – esimerkiksi politiikasta sisäsyntyisesti tekopyhänä areenana ilman alla kytevää moraalista paheksuntaa tätä huomiota kohtaan (poliittisen realismin periaatteita)– eikä ryhtyä moralistiseksi puritaaneiksi vaatien kaikenlaisten tekopyhyden ja valehtelun lakkauttamista (poliittista moralismia). Esitän, että kiehtovan jännitteen tähän teemaan tarjoaa Platonin Valtiossa esitetty näkemys niin sanotusta oikeutetusta valheesta, jota valtion hallitsijat eli filosofikuninkaat ovat oikeutettuja esittämään muille kansalaisille.

3.2 Platonin oikeutettu valhe Valtiossa

Esittelen tässä luvussa Platonin Valtiossa tuodun näkemyksen niin sanotusta oikeutetusta valheesta, jonka hallitsijat saavat hallittaville esittää perustellakseen heille oman valta-asemansa oikeutuksen. Tämä lähtökohta on mielestäni oivallinen sen takia, koska se korostaa politiikkaa sellaisena Runcimanin kuvailemana areenana, jossa jatkuvasti tehdään valintoja siitä, minkälaisia valheita ja minkälaisia totuuksia siellä esitetään ja nähdään sopivana esittää, sen sijaan, että valinta olisi puhtaasti joko valheiden tai totuuden välillä. Platonin esittelemä moraalisesti sallittu poliittinen valhe tukee tämän tutkielman tutkimuskohdetta eli tekopyhyttä, koska se korostaa politiikan todellisuutta, joka on jakautunut kahteen osaan eli sen julkiseen osaan, jossa tulee esittää roolia eli olemalla tekopyhä sekä vallanharjoittamiseen vallan kulissien takana, joka on yleisöltä kätkössä (Runciman, 2017: 18).

Esitän, että vaikka Platonin yhteiskuntafilosofiaa voi monessa mielessä perustellusti pitää idealistisena, myös Platon kätkee filosofiaansa sellaisia perusteluja, jotka kietoutuvat kiehtovalla tavalla yhteen myös poliittisen realismin kanssa. Esitänkin luvussa

5.1 poliittista realismia esiteltäessä, että poliittinen realismi ja poliittinen moralismi eivät ole oikeastaan yksioikoisesti toistensa vastakohtia ja Runciman esittää, että aivan kuten esimerkiksi Thomas Hobbesia voidaan pitää poliittisena realistina, hän on yhtä lailla poliittinen idealisti kuten John Rawls ja olisi väärin typistää Hobbesin ajattelu pelkästään poliittiseen realismiin, koska Hobbesin ajattelussa oli niin paljon monia muitakin sävyjä (Runciman, 2012: 68). Samalla tavalla ehdotan, että myös Platonin yhteiskuntafilosofiaa ei voi typistää pelkästään idealistiseksi, kuten tulen tässä luvussa osoittamaan. Realismi ja moralismi ovat oleellisia tässä tutkielmassa, kun osoitan Runcimanin näkemykset tekopyhydestä politiikassa sisältävän paljon sellaisia poliittisia näkemyksiä, jotka voidaan tulkita realistisiksi.

Platon kirjoittaa:

Jos siis ylipäänsä jonkun sopii valehdella niin valtion hallitsijoiden. He voivat tehdä sen vihollistensa ja omien kansalaistensa vuoksi, valtion hyödyksi, mutta kukaan muu ei siihen saa turvautua.

Platon: *Valtio*, 389c

Jo Platon pohti oikeutettua valhetta politiikassa. Lukijasta voi tuntua ristiriitaiselta se, että Platon asettaa *Valtio* -dialogissaan totuuden yhdeksi ihannevaltionsa tärkeimmistä ihanteista, mutta antaa sen hallitsijoille luvan valehdella kansalaisilleen (*Valtio*: 389b). Platon perustelee tätä kuitenkin *yhteisellä hyödyllä, ei* hallitsijoiden *omalla intressillä*. Platonin mukaan poliittisiin virkoihin ei tule päästää ihmisiä, joita ohjaa vallanhimo, vaan hallitsijoiksi soveltuu vain totuutta ja viisautta rakastavat sielut, jotka hoitavat hallitsemisen vallanhaluisia paremmin. Vaikuttaa siis siltä, että Platon on havainnut, että politiikkaan pyrkivät vallanhaluiset ihmiset, eivät ne, jotka olisivat hänen mukaansa kaikkein soveltuvimpia tehtävään, mitä tulee esimerkiksi totuuden ja oikeudenmukaisuuden filosofiseen ymmärtämiseen.

Platonia voidaan pitää idealistina, mitä tulee hänen visioonsa oikeudenmukaisesta yhteiskunnasta, jonka hän muotoilee *Valtiossa*. Vaikka hän vaikuttaa olleen tietoinen ja

sitä mieltä, että politiikkaan pyrkivät usein ne, jotka haluavat henkilökohtaista mainetta, hänen suunnittelemassaan ihanneyhteiskunnassa yhteiskunnan hallitsiviin elimiin valitaan vain ne, jotka ovat siihen kykeneväisiä eli filosofit, eivät siis ne, jotka valtaa haluaisivat. Platonin ihanneyhteiskunnassa kaikkea poliittista toimintaa tulee perustella yhteisellä – ei hallitsijan – edulla. Valehtelu lukeutuu tähän myös. On huomionarvoista, että Platonin mukaan valehtelua tulee säännöstellä, ja valtion valheista ja totuudesta on neuvoteltava. Vaikka esimerkiksi Platonin *Valtiossa* hyvin vahvasti käsitellään yhteiskunnan moraalista järjestelytapaa, on kuitenkin vaikea arvioida, voidaanko Platonia yksioikoisesti pitää kuitenkin poliittisena moralistina. On totta, että poliittiset realistit määrittelevät moralistit sellaisiksi filosofeiksi, jotka ovat kiinnostuneita pelkästään kuvaamaan sitä, miten politiikka *tulisi* järjestää, eli siis normatiivista näkemyksiä, kun taas realistit itse vastustavat utopistista yhteiskunta-ajattelua (Galston, 2010: 385.) Toisaalta Platon vaikuttaa myös itse tiedostaneen kuvaamansa ihanneyhteiskunnan utopiaksi, joka tuskin koskaan maan päällä toteutuu (Valtio: 592a). Tästä syystä Platonin filosofiassa on tulkintani mukaan nähtävissä myös poliittisen realismin tendenssejä, joka tunnustaa tosielämän realiteetit siitä, mitä tulee yhteiskunnan rakenteiden järjestämiseen. Kärjistetysti nimittäin poliittinen realismi on enemmän kiinnostunut ylhäältä-alaspäin tulevien eettisten ohjeiden noudattamisen sijaan pohtimaan yhteiskunnallisten asioiden järjestämistä alhaalta ylöspäin todellisesta elämästä ja politiikan realiteeteista (Galston, 2010: 395; käsittelen aihetta lisää myös luvussa 5.2).

Palaan tämän luvun alkuperäiseen aiheeseen, siis valheeseen politiikassa. Kuuluisin Platonin *Valtiossa* esitetty hyväksytty valhe on niin kutsuttu kaunis valhe, joka on Platonin mukaan eräänlainen välttämättömyyden sanelema valhe (414c). Tällä nimenomaisella valheella filosofihallitsijat voivat perustella muille yhteiskuntaluokille valtion luokkajaon viittaamalla valtion myyttiseen alkuperään. Tämän niin sanotun foinikialaistyyppisen myytin mukaan jumala on sekoittanut jokaisen ihmisen synnyinhetkellä tämän sieluun eri metalleja, jotka vastaavat eri yhteiskuntaluokkia. Maanviljelijöihin jumala on sekoittanut rautaa ja vaskea, puolustajiin hopeaa ja hallitsijoihin kultaa. Koska kulta on Platonin mukaan kaikista metalleista arvokkainta, on hänen mukaansa myös sopivaa, että tämänkaltaisten sielujen tulee hallita muita. (*Valtio*: 415ab.)

Voimme kuitenkin kyseenalaistaa, onko Platonin esittelemä luomismyytti valhe sanan todellisessa merkityksessä, tai kuten moderni ihminen sen ymmärtää. Jussi Tenkun (2007: 405) mukaan *”sallitun myytin avulla vain sanallisesti valehdellaan isänmaallisen (paremminkin äidinmaallisen) yhteishengen vahvistamiseksi. Ajatuskulkunsa arveluttavia seurauksia Platon ei kenties ole itse tiedostanut”*. Myytti on siis teologinen tai mytologinen allegoria Platonin filosofiasta, kuten sielun kolmijaosta ja valtion kolmiosaisesta luokkajaosta. Sen tarkoitus on toimia perusteluna niillekin valtion kansalaisille, joille ei voi perustella valtion kolmijakoa filosofisesti, koska kaikki eivät Platonin mukaan kykene filosofiseen päättelyyn ja järjen käyttöön. Myytti siis mukailee Platonin käsityksiä siitä, että ihmisillä on erilaisia kykyjä, ja heidän kykynsä määrittävät heidän yhteisluokkansa heidän kykyjään vastaavaan yhteiskuntaluokkaan. Ihmisten sielut ovat siis erilaisia ja toiset soveltuvat luontaisten kykyjensä mukaan käsityöläisiksi, toiset puolustajiksi ja loput hallitsijoiksi. Kysymys siitä, onko tämän kaltainen myyttinen allegoria valhe siinä mielessä, että se ei korreloisi todellisen maailman kanssa, on jo oma keskustelunsa. Tähän keskusteluun kuuluu esimerkiksi sen pohdinta, onko fiktiivinen taide esimerkiksi valhetta vai onko se *”totta”*, jos se kykenee tavoittamaan olemassa olevia ilmiöitä.

Mitä nämä Jussi Tenkun edellä mainitut *”arveluttavat seuraukset”* Platonin esittämän sallitun valheen kannalta sitten ovat? Kysymys on kiinnostava tämän tutkielman kannalta, koska Platonin foinikialaistyyppinen luomismyytti noudattaa Runcimanin esittelemän tekopyhyyden ja moralistisen puheen luomaa savuverhoa, jonka avulla poliitikot sumuttavat muuta kansaa. Tarkoitän tällä sitä, että Platonin esittelemä sallittu valhe noudattaa poliittisen realismin perinteen tunnustamaa ilmiötä, jossa politiikka on jakautunut kahteen eri osaan; 1) poliittisiin kulissemiin eli siihen mikä on julkista ja poliittisesti korrektia sekä 2) politiikan *”takahuoneeseen”*, joka on kansalaisilta kätkeyty, yksityinen ja poliittisesti jokseenkin epäkorrekti (Runciman, 2017: 18). Esitän, että Platonin luomismyytti on jollain lailla tekopyhä, koska se infantilisoii muita kansalaisia ja on holhoava muita yhteiskuntaluokkia kohtaan, koska heille ei kerrota totuutta valtion luokkajaosta ja siitä näkemyksestä, jonka mukaan vain filosofit ovat kykeneviä hallitsemaan ja muiden tulisi tyytyä asemaansa hallittavana valtion osana. Sen sijaan

heille kerrotaan jonkinlainen kaunis ”satu”, joka on täysin sepitteellinen, johon hallitsijat eivät itse usko. Erittäin tärkeää tässä on kuitenkin huomata tämän myytin käyttämisen moraalinen perustelu, joka Platonin mukaan on koko valtion hyväksi, *ei* hallitsijoiden omaksi eduksi. Tässä mielessä Platon voidaan lukea poliittiseksi moralistiksi.

Platonin esittelemä luomismyytti saattaa tahattomasti vahvistaa myös nykylukijassa sitä käsitystä, että hallitsijat tekevät mitä tahansa pysyäkseen vallassa; he turvautuvat jopa valheeseen, jotta muu kansanosa pysyisi ikään kuin omassa lestissään. Myytti ei varsinaisesti vahvista lukijan luottamusta politiikkaan tai poliitikkoihin, vaan päinvastoin saattaa heikentää sitä luomalla heistä kuvaa tekopyhinä tai valehtelijoina. Moni salaliittoteoria nojaa tämänkaltaiseen narratiiviin. Esimerkiksi Qanon – tai Illuminati -tyyppisissä salaliittoteorioissa hyödynnetään tätä epäluottamusta ja vahvistetaan sitä esittämällä näkemyksiä, jonka mukaan valtaapitävä eliitti ei tosiasiaassa kerro kansalaisille, mitä vallankäytön takahuoneessa tosiasiaassa puuhataan. Esitän, että tämänkaltaiset tunnot ja tuntemukset ovat äärimmäisinä niitä Jussi Tenkun esittämiä arveluttavia seurauksia foinikialaistyyppisen myytin takana.

Platon hyödyntää myös itse myyttejä omien filosofisten argumenttinsa tueksi, joten Platonin esittelemä malli foinikialaistyyppisestä myytistä ei ole yksioikoinen. Valehteleeiko Platon ikään kuin lukijalleenkin samalla tavoin kuin hänen ihannevaltionsa filosofikuninkaat valehtelevat muille kansalaisille valtion alkuperästä vetoamalla alkumyyttiin – vai uskooko Platon myös itse joihinkin hänen tuotannossaan esitettyihin myytteihin, kuten myyttiin sielunvaelluksesta (*Valtio*: 614b)? Holger Thesleff kirjoittaa *Valtion* viimeisessä kirjassa esitetystä sielunvaellusmyytistä seuraavalla tavalla:

Kertomus muodostaa Platonin yrityksen yhdistää shamanistis-orfilainen ja pythagoralainen sielunvaellusoppi sekä rangaistusmyytit *Gorgiaasta* ja *Faidonista* ja kaikenlaisia muita myyttisiä aineksia aikansa kosmologiseen tietoon. Myöhemmin Platonin mielikuvituksellinen näkemys on usein otettu hyvin vakavasti, ja aatehistoriassa ja uskonnossa se on vaikuttanut vahvasti. *Hän on pelastanut myytin antamalla sanalliselle valheelle oikeutuksen.* (Thesleff [2011]: Platonin arvoitus, sivu 211, kursivointi oma.)

Rajanveto totuuden ja valheiden, myyttien ja filosofian välillä ei ole aina siis niin

suoraviivaisesti toteutettavissa oleva operaatio, kun tarkastelemme Platonin tai muiden antiikin aikaisten filosofien tuotantoa. Esitän, että teema valheiden ja totuuden, vilpittömyyden ja tekopyhyiden välillä noudattaa samankaltaista harmaata aluetta ja liukuvuutta eikä lainkaan niin jyrkän mustavalkoista ajattelua, jota tässä tutkielmassa olen Runcimanin näkemysten kautta esitellyt.

4. Tekopyhyiden teemojen tarkastelua tapausesimerkin kautta: pääministerin ateriaetuuskohu

Haluan tässä luvussa pohtia sitä, minkälainen tekopyhyys lasketaan oleelliseksi politiikassa ja mikä taas ei. Runcimanin mukaan yksittäisen poliitikon tekopyhyys ja teeskentely ei ole ongelma, eikä meidän tulisi keskittää voimavarojamme heidän ajojahtiinsa. Ainoastaan siinä vaiheessa, kun poliitikon tekopyhyys ylittää esimerkiksi yhteiskunnan perusrakenteiden periaatteet – kun poliitikko kuvittelee esimerkiksi olevansa demokraattisten systeemien yläpuolella julistautuen itsevevaltiaaksi – meidän tulisi olla huolissamme.

Ongelmaksi tämän kaltaisessa hyvin yksinkertaistetussa mallissa on se, että mikä tämän päivän liberaaleissa demokratioissa lasketaan oleelliseksi tekopyhyudeksi politiikassa, jota meidän ei tarvitse sietää poliitikoiltamme? Nykypäivänä politiikka elää myös vahvasti esimerkiksi sosiaalisessa mediassa, ja poliitikkojen jokainen toimi – myös heidän yksityiselämänsä – on tarkan suurennuslasin alla. Päättäjät eivät voi enää elää kovin yksityistä elämää. Jos korkean ja ylimmän tason poliitikko jää kiinni esimerkiksi puolionsa pettämisestä, voiko hän enää jatkaa virassa ilman, että koko puolueen maine tahraantuu? Tämänkaltaisessa tilanteessa vastauksia on yleensä kaksi: 1) poliitikon yksityiselämä tulee erottaa täysin hänen julkisesta ja poliittisesta ammatistaan 2) poliitikko ei voi paeta julkisuuskuvaansa ja imagoaan – siksi kaikki teot ovat symbolisia ja kertovat poliitikon sekä hänen edustamansa puolueen integriteetistä. Eli vaikka poliitikko ei rikkoisi lakia, mutta hänen tekonsa tulkitaan suuren yleisön edessä muuten moraalittomiksi, hänen ei enää nähdä voivan edustaa mitään muutakaan korkeaa moraaliseen johtajuuteen vaadittavaa virkaa.

Tutkielmaa kirjoittaessani kotimaan politiikkaa on kuohuttanut touko-kesäkuun 2021 vaihteessa oleva niin sanottu ”aamiaisgate”, joka koskee Suomen istuvaa pääministeriä Sanna Marinia (SDP). Koska tutkielmani teoreettinen viitekehys *poliittinen realismi* on kiinnostunut todellisen elämän politiikasta ja sen tarjoamista esimerkeistä pelkän puhtaan analyttisen spekulointin sijaan, mielestäni ajankohtainen poliittinen kohu sopii hyvin esimerkiksi käyväksi analyysiksi tekopyhydestä politiikassa.

Niin kutsuttu ”aamiaisgate” koskee Suomen pääministerin virkaan kuuluvien etujen epäselvyyttä. Laki määrittelee pääministerin virka-asunnon Kesärannan verovapaaksi asuntoetuudeksi, johon kuuluu ”*kunnossapito, lämmitys ja valaistus sekä sisustus sekä tarpeellinen henkilökunta*”. Ruoka ei kuulu asuntoetuun, mutta valtioneuvoston kanslian ohjeen mukaan ”*[p]ääministerin asuessa virka-asunnossa, sisältäen myös lyhyet yöpymiset, virka-asuntoon voidaan tilata aamiaistarvikkeita sekä kylmänä toimitettavia aterioita. Näihin liittyvät kohtuulliset kulut maksetaan valtion varoista*”. (Lähde: Iltalehti 30.05.2021, Helsingin Sanomat 31.05.2021)

Loppukevällä 2021 Iltalehti ryhtyi tutkimaan sitä, miten paljon pääministeri Sanna Marin on käyttänyt virkakaudellaan kyseistä ateriaetuutta. Samalla kysymykseksi nousi, onko ateriaetu verovapaata vai ei. Aluksi valtioneuvoston kanslia ilmoitti pääministerin käyttäneen ateriaetuutta noin 300 euroa kuukaudessa aamiaistarvikkeisiin. Lopulta summa muuttui noin 850 euroksi kuukaudessa, jonka jälkeen ei puhuttu enää pelkästään aamiaisesta, vaan kylminä toimitettavista aterioista. Sanna Marin ei ole päättänyt kyseisestä ateriaetudesta, vaan hän on omien sanojensa mukaan luottanut virkamiehiinsä, joiden mukaan etuus kuuluu virkaan. Kun asia nousi uutisotsikoihin, myös verottaja kiinnostui siitä, voiko noin 14 000 euron vuodessa tekevä ateriaetuuden suuruus olla verovapaata etuutta. Nyt asiasta on käynnissä myös poliisitutkinta.

Tämän tutkielman kannalta oleellista tai edes kiinnostavaa ei ole tämän niin sanotun aamiaisgaten yksityiskohtaiset muodollisuudet. Kiinnostavampaa sen sijaan on jupakasta syntynyt kohu niin kansalaisten kuin politiikan toimittajienkin keskuudessa. Marinhan ei ole syyllistynyt rikokseen tai varsinaisesti edes korrupioon, koska alustava poliisitutkinta

keskittyy virkamiesten toimintaan, sillä työnantaja on velvollinen selvittämään työetujen laillisuus, ilmoitus, muodollisuudet sekä siihen liittyvä mahdollinen verotus. Tärkeämpää istuvan pääministerin kannalta onkin pääministerin toiminnan osoittama periaatteellisuus ja koko aamiaisgaten symbolisuus. Vaikka joku etu olisikin laillinen, se ei tee siitä automaattisesti moraalisesti oikeaa tekoa.

Poliittisen historian dosentti ja tutkija Mikko Majanderin mukaan (lähde: YLE 26.05.2021) pääministerin ateriaetuudesta keskusteltaessa ”*poliitikon julkikuva kärsii, jos puhuu yhtä ja toimii toisin*” ja ”*alkuperäinen asia voi muuttua menettelytapakysymykseksi, ja voidaan kokea, että asiassa on vallan väärinkäyttöä*”.

Samaa ateriaetuutta kommentoineen viestintäkouluttaja Katleena Kortesuon mukaan ”*Sosiaalidemokraattien näkökulma on, että pitää auttaa pientä ihmistä. Siinä viitekehysessä on noloa, jos varakas ihminen rahoittaa aamupalojaan julkisista varoista. Se iskee hänen kannattajakuntansa identiteettiin*”. (Lähde: YLE 26.05.2021) Esitän, että juuri tämä Kortesuon mainitsema ristiriita pääministerin edustaman puolueen julkisten arvojen ja pääministerin oman menettelytavan ristiriidassa on kyse juuri sen kaltaisesta tekopyhydestä, jota tässä tutkielmassa olen tarkastellut. Vaikuttaa siltä, että pääministeri on luottanut virkamiehiinsä eikä siinä mielessä intentionaalisesti vehkeillyt tai käyttänyt väärin asemaansa, mutta jonkinlaisesta ajattelemattomuudesta se kenties tulkintani mukaan kertoo. Runciman jaottelee tekopyhyden tiedostettuun ja tiedostamattomaan tekopyhyteen. Tulkintani mukaan Marinin ateriaetus-skandaalissa on kyse juuri tämänkaltaisesta tiedostamattomasta tekopyhydestä.

Aamiaisgatessa korostuu myös Kortesuon mainitsema politiikan identiteetteihin ja representaatioon liittyvä voimakas lataus. Myös Runciman mainitsee tästä, kun hän käsittelee Hobbesin yhteiskuntafilosofiaa. Poliitikassa on vahvasti läsnä identiteetti, tarinankerronta, periaatteellisuus sekä symboliset eleet. Sen takia ei ole välttämättä oleellista edes minkälaisia summia Marin on mainitsemassani ateriaetusjupakassa käyttänyt, vaan kyse on periaatteellisuudesta ja siitä, sotiiko se Marinin edustaman Sosiaalidemokraattisen puolueen ajamia arvoja vastaan. Osa politiikan toimittajista on vetänyt suurempia johtopäätöksiä esittäessään, että jos Marin on niin pihalla oman

taloutensa verotuksesta, hänen ammattiuskottavuutensa esimerkiksi ajankohtaisessa verojen kiristämisessä näyttää epäuskottavalta.

Marinin ateriaetuus on herättänyt paljon julkista keskustelua. Esimerkiksi oppositiopoliitikko Sebastian Tynkkynen (PS) vertaa Twitterissä Marinin noin 850 euron ateriatuuden suuruutta toimeentulotuen perusosaan, joka on 504 euroa, ja jolla moni suomalainen joutuu elättämään itsensä. Esitän, että tämänkaltaisessa puheenvuorossa on kyse juuri siitä Runcimanin mainitsemasta poliittisesta moralismista, jota käytetään lyttäämään vastustaja esittämällä hänet tekopyhäksi, ja jonka poliittiset ihanteet ja toimintatapa eivät täsmää. Tynkkynen vetoaa kansan köyhimpään osaan ja vertailee summaa, jolla heidän tulee elättää koko kuukauden ajan itsensä niin vaatetuksesta ruokaan, ja samassa lauseessa vertaa sitä Marinin nostamaan etuuteen. Tynkkynen moralistinen puhe politiikan yhteydessä on kuitenkin sitä sen kaltaista vaaralliseksi muuttuvaa politiikan tekoa, josta Runciman puhuu hänen puhuessaan poliittisesta realismista, ja jossa tekopyhyys ja anti-tekopyhyys kulkevat juuri käsi kädessä keskenään, koska Tynkkynen oppositiopoliitikkona voi hyödyntää juuri tämänkaltaista tilannetta hallituksen moittimiseen ja oman asemansa parantamiseen.

Pääministerin ateriaetuus on nostanut esiin myös poliittisen areenan tärkeän osatekijän eli politiikan journalismin. Runciman käsittelee aihetta käsitellessään Jeremy Benthamin näkemyksiä tekopyhyydestä politiikassa (kts. tämän tutkielman luku 2.4). Laadukkaan ja vapaan journalismin nähdään kuuluvan oleellisesti liberaaleihin demokraattisiin yhteiskuntiin, koska tavallisella kansalla ei välttämättä ole aikaa, resursseja tai mielenkiintoa vahtia päättäjiä, joten on hyvä, että meillä on instituutioita, jotka voivat käyttää aikaansa heidän tutkimiseen niin, etteivät vallankäyttäjät pääse esimerkiksi väärinkäyttämään asemaansa. Runciman myös muistuttaa, että journalistit ovat riippuvuussuhteessa heidän tutkimiinsa poliitikkoihin, joiden touhuja he tonkivat ja yrittävät saada kiinni tekopyhyydestä, mikä tekee poliittisesta journalismista omalla tavallaan myös tekopyhää toimintaa. Toimittajat ja sanomalehdet eivät ole mitään neutraaleja instituutioita, vaan nekin ottavat kantaa ja ovat riippuvaisia tuloista, joten niiden intressinä on myös rahallinen hyöty, vaikka niiden tuleekin noudattaa journalismin eettisiä ohjeistuksia.

Lopuksi on vielä todettava, että jos Runcimanin esittelemä määritelmä tekopyhyydestä on jonkinlainen rooli ja kaksoispahe, jossa ensin oma pahe kätketään ja peitetään se hyveellä, ei Marinin ateriaetuuskohu välttämättä ole tämän määritelmän mukaisesti tekopyhyttä. Vaikuttaa siltä, että Marin on ainoastaan toiminut virkamiestensä ohjeiden mukaan eikä tietoisesti millään lailla väärinkäyttänyt etuutta, mikä olisi pahe – ellei ajattelemattomuutta pidetä paheena – eikä yrittänyt esittää sitä hyveenä. Monet kommentoijat ovat puolustaneet Marinia ja esittäneet, että koronavuosi on ollut pääministerille äärimmäisen rankka ja hän on keskittynyt hoitamaan muita, tärkeämpiä asioita keskittyen pääministerin virkaansa eikä miettinyt sen enempää virkamiestensä ohjeita liittyen omaan ateriaetuteensa. Tosin tekopyhyys on siinä mielessä vaikeasti mitattava pahe, koska se vaikuttaa olevan mentaalinen ja ihmisen pään sisällä oleva asia; siitä tekee vaikeasti mitattavan juuri sen eräs määrittelevin ominaisuus, eli se, että se on salassa ja salattua muilta ihmisiltä ja tosiasiasa vain ihminen itse tietää onko hän tekopyhä vai ei (ellei hän elä Runcimanin mukaan itsepetoksessa tiedostamattomana omasta tekopyhyydestään). Ateriaetus nostatti kuitenkin paljon sellaista poliittista keskustelua, joihin tekopyhyiden teemat liittyvät, kuten mainitsemani oppositiopoliitikko Sebastian Tynkkysen näkemykset ja journalistinen toiminta asian yhteydessä. Jos Marinin ateriaetuuden käyttämisen haluaa tulkita paheena, voisi se olla tietynlaista omaan virkaan ja sen etuuksiin kuuluvaa yletöntä hyödyntämistä eli ahneutta yli järkevyyden tai sopivien rajojen, jolloin pääministeri on irtaantunut monen hänen puolueensa kannattajien taloudellisesta todellisuudesta, ja jonka hän on halunnut asian esiin tullessa esittää hyveenä, koska hän on pelkästään keskittynyt valtakunnan tärkeimpien – kuten korona-ajan ongelmien – hoitoon. Tässä mielessä Marinin toimintaa voisi pitää tekopyhänä toimintana, ja on avoin kysymys, kuinka vaarallista tai sietämätöntä – tai vaihtoehtoisesti siedettävää ja hyväksyttävää yksittäisen politiikon tekopyhyiden ilmentymää – tämänkaltaisen tekopyhyys tai toiminta Runcimanin määritelmien mukaan olisi. Esitän, että tässä asiassa ei ole mustavalkoisia tai oikeita ja väärinä vastauksia vaan kysymys on avoin.

5. Poliittinen realismi

5.1 Poliittisen realismin traditio: sen historia ja tärkeimmät edustajat

Tämä luku käsittelee poliittista realismin traditiota ja historiaa sekä sitä, miten se eroaa poliittisesta moralismista. Käyn lyhyesti läpi poliittisen realismin määritelmän, jotta voin myöhemmissä luvuissa perustella sitä, minkä takia tulkitseen Runcimanin näkemysten tekopyhydestä politiikassa noudattavan eetokseltaan hyvin pitkälti poliittisen realismin pohjakaikuja. Tämä luku 5.1 keskittyy poliittisen realismin historiaan ja traditioon sekä hieman siihen, miten se eroaa poliittisesta moralismista. Luvussa 5.2 käsittelen uudemman ajan poliittista realismia viimeisten vuosikymmenien ja nykypäivän ajalta William A. Galstonin artikkelin pohjalta.

Poliittinen realismi ja poliittinen moralismi edustavat lähtökohdiltaan kahta erilaista poliittisen teorian perinnettä. Yleisimmillään ja laajimmillaan ymmärrettynä poliittinen realismi korostaa politiikan toimintaa (*praksis*) ja valtasuhteita, kun taas poliittinen moralismi korostaa politiikan ideaaleja ja oikeudenmukaisuutta.

Tulkintani mukaan nämä traditiot perustavanlaatuisesta eroavaisuudestaan huolimatta kuitenkin kulkevat käsi kädessä ja ottavat jatkuvasti myös toisen perinteen näkemyksiä ja pohjalla piileviä teoreettisia näkökulmia huomioon. Mielestäni on siis tärkeää tässä vaiheessa myös huomata ja tiedostaa tämän kahtiajaottelun eräänlainen keinotekoisuus ja puolueellisuus, vaikka aionkin tässä luvussa tuoda ilmi perinteiden erilaisuutta niiden edustamien poliittisten konseptien ymmärtämiseksi.

Bernard Williamsin mukaan poliittinen realismi ja poliittinen moralismi ovat keskenään jonkinlaisessa riippuvuussuhteessa toisiinsa ja hän kuvaa niiden välistä liittoa ”manikealaiseksi sielun ja ruumiin dualismiksi, jossa yhdistyvät ylevämielisyys ja sianlihatynnyri, ja jossa kummankin olemassaolo auttaa ymmärtämään toista” (2007: 12, suomennos oma). Esitän, että tällä tarkoitetaan esimerkiksi sitä, kun John Rawls (poliittisten realistien mukaan Rawls on arkkimoralisti) olettaa

oikeudenmukaisuusteoriassa esimerkiksi ihmisen itsekkyyden ja rationaalisuuden (tietämättömyyden verhon takana ihmiset haluavat järjestää asiat niin, että vaikka he eivät tiedä, mihin asemaan he yhteiskunnassa sijoittuvat, he haluavat taata itselleen hyvät elinolot): poliittinen moralisti huomioi siis realistisia näkemyksiä ihmisluonnosta ja sen itsekkyydestä. Eivät poliittiset realistitkaan ole poliittisista ihanteista, tavoitteista tai arvoista vapaita. Mutta toisin kuin moralistit, heidän tavoittelemansa arvot eivät välttämättä ole ne tyypilliset *oikeudenmukaisuus* tai *tasa-arvo*, vaan pikemminkin *rauha* ja sen turvaaminen sekä ideologiset kompromissit keinoina tähän (Korab-Karpowicz, 2017: Stanford Encyclopedia of Philosophy: *Political Realism in International Relations*). Runciman esittää, että poliittinen filosofia on liiaksi huolissaan oikeudenmukaisuudesta, tasa-arvosta, reiluudesta ja oikeuksista kun sen pitäisi hänen mukaansa olla itse asiassa enemmän kiinnostunut *vallasta, rajoituksista, epävarmuudesta, onnesta, ajoituksesta* ynnä muusta (2012: 65).

Itse asiassa poliittinen realismi onkin jollain lailla kiinnostunut yhdistämään sekä realismin että moralismin. Tätä perustellaan Korab-Karpowiczin (2017) kirjoittamassa Stanford Encyclopedia of Philosophy:n artikkelissa *Political Realism in International Relations* seuraavalla tavalla.

Sillä mies, joka ei ole mitään muuta kuin pelkästään poliittinen ei ole muuta kuin peto, jolta puuttuu kaikenlainen moraalinen itsehillintä, kun taas mies, joka on pelkästään moraalinen, on pelkästään typerys, koska häneltä puuttuu harkinta. Poliittinen taito edellyttää molempien ulottuvuuksien - *vallan ja moraalisuuden* - ymmärtämistä, huomioonottamista ja soveltamista. Koska jos maailma olisi puhtaasti sellainen, kuin poliittiset realistit sen esittävät olevan, kaikki arvot olisivat relatiivisia ja vaihdettavissa omaan etuun ja elämä muuttuisi pelkästään valta-taisteluksi, mikä olisi sietämätöntä. Juuri tästä Thomas Hobbesin näkemyksessäkin on kyse, kun hän kirjoittaa kaikkien sodasta kaikkia vastaan. (Korab-Karpowicz, 2017: Stanford Encyclopedia of Philosophy: *Political Realism in International Relations*, suomennos oma).

Samassa artikkelissa tehdään huomio, että vaikka artikkeli keskittyy kansainvälisten suhteiden realismiin, monia samoja päätelmiä voidaan soveltaa myös sisäpolitiikkaan.

”Poliittinen moralismi” (toisinaan realistit käyttävät myös ilmaisua ”idealismi” tai ”korkea liberalismi”) vaikuttaa olevan termi, joka on oikeastaan hyvin pitkälti poliittisten realistien käyttämä oma termi tai nimitys tietynlaiselle politiikalle, poliittiselle filosofialle tai politiikan teorialle. Toiston välttämiseksi käytän tässä tutkielmassa poliittisesta realismista myös toisinaan pelkästään sen lyhennelmää *realismi*, samoin poliittinen moralismi lyhentyy toisinaan pelkästään *moralismiksi*.

Poliittinen realismi lähtökohtaisesti vastustaa poliittista moralismia, koska realismin perinteen mukaan kaikenlainen moralistinen puhe politiikan yhteydessä – kuten näkemykset oikeudenmukaisuudesta tai muista yleivistä poliittisista tavoitteista – on vain eräänlaista tyhjänpäiväistä puhetta pulppuava sumuverho, joka peittää alleen poliitikkojen todelliset valtaintressit. Tästä syystä realistit esittävät, että poliittinen moralismi on suorastaan *vaarallista*, koska se on yleisin syy verenvuodatukseen ja sodankäyntiin, kun taas poliittinen realismi pyrkii turvaamaan rauhan tukeutumalla kompromisseihin ja pragmaattisuuteen.

Sota – erityisesti sen uhka – on kiinteästi läsnä poliittisen realismin perinteessä. Niccolò Machiavelli, yksi poliittisen realismin tunnetuimmista nimistä, esittää *Ruhtinaassa*, että hallitsijan tulee opiskella sotaa ja vain sotaa, sillä yksinomaan sota on hänen taitonsa (Machiavelli: 105). Thukydides, toinen tärkeä poliittisen realismin edustaja, käsittelee sodan ja petoksen vaaraa sekä oikeutettua sotaa teoksessaan *Peloponnesolaissota*. Sotaa voidaan pitää äärimmäisenä vallankäytön muotona, jonka oikeuttamisessa usein turvaututaan moraali- ja ideologiapuheeseen. Bernard Williamsin (2007:10, 12) mukaan poliittinen moralismi syyllistyy tähän kärjistämällä poliittisia konflikteja sekä vetoamalla historiallisten sivilisaatioiden virheisiin vertaamalla niitä nykyajan poliittisiin konflikteihin (kuten sotiin). Historiallisilla narratiiveilla siis ikään kuin oikeutetaan nykyisiä sotia, vaikka Augustinuksen mukaan historian toistaminen ei kuitenkaan auta. Poliittisen realismin ajattelijoiden tähtäimessä onkin siis *rauha* ja sen turvaaminen. Sodan ja rauhan ikuinen taistelu niin valtioiden kuin sielujenkin tasolla on toistuva teema poliittisen realismin kirjallisuudessa. Siksi poliittisen realismin perinnettä sitoo yhteen ajatus niin kutsutusta ”ensimmäisestä ” poliittisesta kysymyksestä, joka Hobbesia mukaillen pyrkii turvaamaan sosiaalisen elämän järjestyksen, turvan,

luottamuksen sekä yhteistyön edellytykset ja reunaehdot (Williams, 2007: 3), jotta rauha säilyisi eikä sotaan tarvitsisi turvautua. Thomas Hobbesin mukaan sosiaalinen elämä ei nimittäin voi perustua ystäväyydelle vaan sopimuksille – ja tämä on myös poliittisen realismin yksi keskeisin väittämä ja näkemys.

Tyypillisesti poliittisen realismin klassiseen traditioon katsotaan kuuluvan ainakin Thukydides, Augustinus, Niccolo Macchiavelli sekä Thomas Hobbes. Uudemman ajan realisteja, kuten ”Cambridgen realisteja” ovat esimerkiksi Raymond Geuss, John Dunn sekä Bernard Williams. (Geuss, 2008: 9; Runciman, 2012: 65; Korab-Karpowicz, 2017.)

Poliittinen realismi on kiinnostunut siis siitä, miten ihmiset tosiasiallisesti käyttäytyvät eikä siitä, miten he ideaaliksi käyttäytyisivät. Siksi se on kiinnostunut toiminnasta ja sen kontekstista, ei pelkistä näkemyksistä tai moraalisisista ehdotuksista. Raymond Geuss (2008, 8-9) kyseenalaistaa politiikan eräänlaisena sovellettuna etiikkana, jossa puhdas etiikka on ensisijaista kaikkeen toimintaan nähden ja joka tulee ensin, tämän jälkeen sovellettu etiikka, ja viimeisenä politiikka eräänlaisena sovelletun etiikan ilmentymänä. Hän vastustaa kantilaisen etiikan soveltamista politiikkaan. Tämän lisäksi Geuss on kriittinen deskriptiivinen / normatiivinen -jaottelun hyödyllisyydestä. Kaikenlainen jaottelu, kuten ”ought / is”, fakta / arvo ja deskriptiivinen / normatiivinen, ovat hänen mukaansa tietyllä tavalla illuusioita. Häntä häiritsee tämänkaltaiset tiukat ja näennäisinä pitämänsä jaottelut ja pitää sitä suorastaan fetisisminä. Poliitiikan maailma on hänen mukaansa paljon moniulotteisempaa ja kiinnostavampaa kuin äsken mainitut jaottelut. (Geuss, 2008, 16-17.)

Klassisen poliittisen realismin lähtökohtana voidaan pitää myös sen ihmiskäsitystä, jota pidetään egoistisena ja omaa etua tavoittelevana (Korab-Karpowicz, 2017). Tämä tulee ilmi esimerkiksi Thomas Hobbesin yhteiskuntafilosofiassa ja esimerkiksi siinä huomiossa, miten epäileväisiä ihmiset ovat toisiaan kohtaan. Tämän takia esimerkiksi lukitsemme olemme öisin, koska emme luota toisiin ihmisiin ja haluamme suojella itseämme ja omaisuuttamme. Juhana Lemetti kirjoittaa Thomas Hobbesin filosofiasta, jossa tämä epäileväisyys toisia ihmisiä kohtaan on perustavanlaatuista ihmisluonnossa. Lemetin mukaan:

Tärkein ja kaikkein masentavin huomio, jonka Leviathanin perusteella voi tehdä, liittyy sanojen takana olevaan ilmiöön eli epäluottamukseen. Ihmiset ja valtiot eivät ole Hobbesin mukaan niinkään itsekkäitä kuin epäluuloisia. Tämä luonnontilan yleisnimellä kulkeva politiikan painajainen on suurin uhka niin ihmisten keskinäisessä, hallitsijan ja hallittujen kuin valtioiden välisessä vuorovaikutuksessa.

- - [Leviathanin] Luvussa XIII Hobbes kuvaa kansainvälisen politiikan normaalitilan:

Vaikka ei koskaan olisi ollut sellaista aikaa, jolloin eri ihmiset olivat sotatilassa toisiaan vastaan, niin kaikkina aikoina kuninkaat ja korkeimmat vallanpitäjät ovat riippumattomuutensa vuoksi jatkuvissa kiistoissa ja esiintyvät kuin gladiaattorit, jotka tähtäävät toisiaan aseillaan ja pitävät silmällä toisiaan; toisin sanoen heillä on linnoituksensa, varuskuntansa ja tykkinsä kuningaskuntien rajoilla ja aina vakoilijansa naapureita tarkkailemassa, mikä on sotaista ele.

[Leviathan, luku XIII]. Lemetti, Juhana (2017): Poliitiikan painajaisista)

Myös Augustinus käsittelee yhteiskunnan pohjavirettä teoksessaan *Jumalan kaupunki (De Civitate Dei)*, jota leimaa hänen mukaansa ennen kaikkea eri kielien ja kulttuurien pirstaleisuus sekä jatkuvat eturistiriidat, sodat ja jännitteet. Augustinuksen ihmiskuvan mukaan nimittäin sekä yksilöt että yhteiskunnat ovat taipuvaisia itsekeskeisyyteen, mistä välttämättä seuraa ikuisesti vierellä kulkeva vaaran mahdollisuus. Augustinuksen todellisuuskäsityksessä kosmoksen muodostavat ensin perhe, sitten valtio ja lopuksi maailma, ja jokaista sosiaalista askelmaa leimaa kasvava konfliktin, petoksen ja sodan vaara. Jopa hyvinä ja nautinnollisina pidetyt asiat kuten perhe, avioelämä, lapset sekä ystävät tuottavat ihmiselle kärsimystä ja tuskaa (Augustinus: *De Civitate Dei*: kirja 19, luku 5). Tämä johtuu Augustinuksen mukaan perisyynnistä, joka on kylvetty jokaiseen sosiaaliseen elinympäristöön ja kauhistuttavimmillaan se ilmenee koko maailman mittakaavassa, koska se on niin iso ja täynnä vaaroja, samalla tavoin kuin valtameri on vaarallinen (ibid.: kirja 19, luku 7). Sosiaalinen elämä ei Augustinuksen mukaan ole osa hyvää ja onnellista elämää, vaan syntiinlankeemuksen seuraus. Augustinuksen näkemyksessä yhteiskunnallinen elämä on epätäydellistä, koska se kuuluu maallisen kaupungin (*civitas terrena*) piiriin. Sen sijaan Jumalan kaupunki (*civitas dei*) on täydellinen, eikä vastaavaa täydellisyyttä maallisessa elämässä voida saavuttaa. Nämä kaksi eri todellisuutta kuvastavat Augustinuksen filosofiassa kahta eri rakkauden muotoa:

1) maallinen kaupunki kuvastaa itserakkautta 2) Jumalan kaupunki kuvastaa jumalallista rakkautta. (Niehbur, 1953: 124, 138). Nämä kaksi eri voimaa kamppailevat niin sielujen kuin yhteiskuntienkin tasolla ja ne ovat Reinhold Niehburin mukaan sekoittuneet keskenään (Niehbur, 1953: 129).

Epäileväisyyden lisäksi ihmisen toimintaan vaikuttavat poliittisen realismin perinteen edustajien mukaan myös erilaiset motivaatiot, kuten ylpeys ja kunnianhimo, joko saavuttaakseen oman turvallisuuden, tietyn maineen tai vallan, kuten Runciman esittelee käsitellessään Hobbesin sekä Mandevillen yhteiskuntafilosofiaa (Runciman, 2018: 48). Tämä yksilöiden vietti tai pyrkimys valtaan nähdään olevan pohjana myös valtioiden käyttäytymiselle ja toiminnalle. Vallanhimoa pidetään poliittisten realistien keskuudessa usein myös ajattomana ja universaalina ilmiönä (Korab-Karpowicz, 2017).

Poliittiset realistit väittävät, että moralistinen puhe ajaa valtioita ideologisiin selkkauksiin ja jopa sotiin (Williams, 2007: 10,12). Siksi moralistinen puhe politiikan yhteydessä on heidän mukaansa niin vaarallista. Victor David Hansonin (1996, xi, xviii) mukaan Thukydides kuvaa *Peloponnesolaissotaa* Ateenan ja Spartan välillä kauheimmaksi ja mahtavimmaksi sodaksi, jota vasten kaikki tulevat sodat asettuvat jonkinlaiseen asemaan. Thukydideen maailmankuva on äärimmäisen deterministinen, joka noudattaa samaa ennustettavaa kaavaa, ja jossa sota on pakko ja *välttämättömyys* Ateenan suuruudenkasvusta (Hanson, 1996, xi, xviii). Myös Augustinus esittää, että valtioiden kohtalo ei ole sattumanvarainen, vaan Jumalan kaitselmuksen sääntöniiden lainalaisuudet. Valtiollinen elämä ei myöskään ole osa hyvää ja onnellista elämää (kuten antiikin kreikkalaiset filosofit esittivät), vaan *välttämättömyys* ja syntiinlankeemuksen seuraus (Augustinus: Jumalan kaupunki, kirja 19; Niehbur, 1953: 124-5, 143, 145).

5.2 William A. Galstonin poliittisen realismin neljä kulmakiveä

Tämä luku käsittelee William A. Galstonin esittelemän mallin poliittisesta realismista. Tämä malli on edellisen luvun klassista poliittista realismia nykyaikaisempi ja käsittelee nykyisiä keskusteluja liittyen samaan teemaan. Galstonin malli on havainnollinen ja luvussa 6 hyödynnän Galstonin näkemyksiä poliittisesta realismista liittämällä sen David

Runcimanin näkemyksiin tekopyhydestä politiikassa.

William A. Galston esittelee artikkelissaan *Realism in Political Theory* (2010) poliittisen realismin politiikan teoriaksi, joka on viime vuosikymmeninä muodostunut varteenotettavaksi vastaliikehännäksi ja vaihtoehdoksi niin kutsutuille ideaaliteorioille. Galstonin mukaan poliittinen realismi on politiikan teoria tai traditio, joka pitää sisällään monenlaisia ajatuksia ja näkemyksiä niin politiikan tutkimuksesta, filosofiasta kuin politiikan teoriastakin. Siksi poliittista realismia ei voi pitää yhtenäisenä teoriana tai näkemyksenä, vaan se on Galstonin mukaan eräänlainen ”yhteisöpata”, johon jokainen siihen liitetty ajattelija lisää jotakin omaa. Galston ehdottaa, että poliittisen realismin kulmakivinä voidaan kuitenkin pitää neljää peruspilaria tai -ajatusta, jotka vaikuttavat yhdistävän kyseisen tradition ajattelijoita. Näitä ovat 1) utopistisen yhteiskuntateorian vastustaminen 2) uskomus, että poliittiset konfliktit niin arvoista kuin eduistakin ovat väistämätön ja perustavanlaatuinen osa politiikkaa 3) huomion tai fokuksen kiinnittäminen niihin instituutioihin, joissa poliittista liikehdintää ja kamppailua käydään areenoina, joissa näitä konflikteja järjestellään ja välitetään sekä 4) käsitys politiikasta inhimillisen toiminnan alustana, joka on erityinen ja autonominen ja johon liittyy esimerkiksi sellaisia normeja, joita ei voida soveltaa yksilön moraalista tai ylemmistä moraaliteorioista käsin. Galston pohtii artikkelissaan myös sitä kysymystä, onko poliittinen realismi yhtenäinen ja vaihtoehtoinen vastus idealistiselle politiikkanäkemykselle, vai toimiiko poliittinen realismi lähinnä varoittavana näkemyksenä siitä, mihin korkealle viety idealismi voi johtaa? Galston nostaa myös esiin sen, miten väittely realistien ja idealistien välillä pyörii toisinaan myös hyvin syvien empiiristen erimielisyyksien välillä, joihin ei ole selkeää vastausta. Yksi näistä on esimerkiksi ihmisluonteeseen liittyvä kysymys siitä, onko ihmisen luonto pysyvä ja määrätty vai joustava, mukautuva ja muuttuva. (Galston, 2010: 385-386, 401, 407-409.)

Galston esittää, että vuosikymmeniä kestänyt idealismin ja 'korkean liberalismien' (engl. *high liberalism*) valtakausi käsittää esimerkiksi John Rawlsin ja Ronald Dworkinin kaltaisten ajattelijoiden yhteiskuntafilosofiset ajatukset, joita poliittiset realistit pitävät utopistisina. Realistista tapaa tarkastella politiikkaa värittääkin Galstonin mukaan sen utopistista ajattelua vastustava näkökanta. Tämän näkökannan mukaan moralistiset

politiikan tutkijat ja poliittiset filosofit tarkastelevat yhteiskuntaa liian abstraktilla ja idealistisella tavalla, jossa yleviä korkeita ideoita ja moraalialia sovelletaan ylhäältä alaspäin ihmisten sosiaaliseen toimintaan, kun taas nimenomaan vastakkainen ajattelu ja sen soveltaminen olisivat tarpeen. Esimerkkinä Galston käyttää Judith Shklarin ajattelua, jota monet poliittiset realistit ihailevat. Shklar väittää, että meidän tulisi suunnata katsemme kohti pelkoa pahimmasta kuin toivoa parhaimmasta lopputuloksesta kun mietimme miten järjestäisimme yhteiskunnalliset olomme. Galstonin mukaan meidän ei nimittäin tulisi ikinä tuudittautua siihen uskomukseen, jonka mukaan jo saavutetut yhteiskunnalliset hyvät, hyödyt, edut tai oikeudet olisi turvattu ikiajoiksi, koska aivan kuten politiikassa on aina mahdollisuus positiiviseen muutokseen tai reformiin, vastaavasti myös mahdollisuus yhteiskunnan degeneroitumiseen on aivan yhtä suuri todennäköisyys. Tästä hän antaa esimerkin siitä, kuinka Euroopan suhteellisen rauhallinen tilanne on historiallisesta perspektiivistä nähtynä verrattain uutta; natsit voitettiin vasta 60 vuotta sitten, kommunismi kaatui vasta 20 vuotta sitten ja niin edelleen (artikkelin kirjoittamisen aikaan vuonna 2010). Realistista yhteiskunta-ajattelua leimaa näkemys, jossa on parempi odottaa ihmisiltä liian vähän, kuin liian paljon: kun odotamme ihmisiltä liikaa, se johtaa useimmiten ongelmiin kuin parhaaseen lopputulokseen. Tätä näkemystä alleviivaa myös Galstonin esiinnostama James Madisonin pessimistinen sävy politiikasta ”*jos ihmiset olisivat enkeleitä, yksikään hallitus ei olisi välttämätön*” (Galston, 2010: 402). (Galston, 2010: 385, 394-395, 401.)

Galston esittää, että Bernard Williamsin mukaan yhteiskuntateoriana poliittinen moralismi on yksinkertaisimmillaan teoria, jossa moraalista tehdään ensisijainen poliittiseen nähden. Tätä realistit pitävät toiveena paeta, torjua tai mitätöidä itse politiikkaa, johon realistien mukaan sen perustavanlaatuisiin ominaisuuksiin nimenomaan kuuluu valtakamppailut, vastarinta, konflikti ja kamppailut. Realistien mukaan yhteiskuntarauha on parhaimmillaankin ohimenevää – konfliktin ja epästabiliteetin mahdollisuudet sen sijaan aina yhteiskunnan perustana olevia mahdollisuuksia. Moralisten näkökanta pohjautuu Galstonin mukaan jo Immanuel Kantista lähteneelle ajatukselle, jonka mukaan kaiken politiikan tulisi kumartaa *oikeuden* edessä. Realistien mukaan abstraktit teoriat oikeudenmukaisuudesta, oikeudesta tai tasa-arvosta ovat kuitenkin toissijaisia, jos politiikan niin kutsuttua *ensimmäistä*

kysymystä ei ole ratkaistu. Galston nostaa esiin Williamsin nostaman politiikan ensimmäisen kysymyksen näkemyksenä, jossa on Hobbesilainen kaiku: ennen kaikkea yhteiskunnan ja sen vallanpitäjien tulisi pitää silmällä *rauhaa* ja sen turvaamista. Täten politiikan ensimmäinen hyve on *järjestys*, jonka varaan kaikki myöhemmät hyveet rakentuvat. Jos esimerkiksi oikeudenmukaisuutta pidetään tärkeimpänä hyveenä ja se on hankittu järjestyksen hinnalla, on se Williamsin mukaan tuhoon tuomittua. Galstonin mukaan Williamsin mukaan tämä tekee poliittisesta realismista sellaisen lähestymistavan politiikkaan, joka antaa autonomiaa erityisesti poliittiselle ajattelutavalle, ei moraalii- tai etiikka-teorioille. (Galston, 2010: 386-388, 397.)

Vaikka realistit vastustavat moraalijätösten soveltamista ylhäältä alas käsin politiikkaan, tämä ei tarkoita sitä, että realistit pitäisivät politiikkaa amoraalisena tai epämoraalisena toimintana tai toiminnan areenana, Galston huomauttaa. Mitä tällä tarkoitetaan, on se, että politiikka on inhimillistä toimintaa, joka vaatii *harkintaa*. Koska kaikki poliittinen on sosiaalista toimintaa, joka sijoittuu aina johonkin tiettyyn aikakauteen ja kontekstiin, ei siihen voida soveltaa samalla tavalla yksilömoraalisia vaatimuksia. Galston nostaa esiin esimerkiksi yhteiskunnalliset poikkeusajat, kuten yhteiskunnalliset konfliktit tai muut levottomuudet, jotka voivat vaatia yhteiskunnan johtajilta erilaisia periaatteita kuin rauhan aikana rauhan turvaamiseksi ja jolloin korkeat teoriat oikeudenmukaisuudesta, ihmisoikeuksista tai ylipäätään oikeudesta saattavat joutua väistämättä väistymään vakauden ja konfliktin tasapainottamisen tieltä. Tämän näkemyksen tarkastelu on mielestäni osoittautunut erityisen tärkeäksi Covid-19-viruspandemian aikana, joka on laittanut koko maailman poikkeustilaan ja erityisjärjestelyihin: ihmisoikeuksia esimerkiksi vapaasta liikkumisesta ja matkustamisesta on rajoitettu vedoten ihmisten terveyteen ja turvallisuuteen. (Galston, 2010: 387, 391-392, 393.)

Galstonin mukaan Williams siis vaatii, että poliittisen filosofian tulisi olla enemmän huolissaan ennen kaikkea poliittisista konsepteista, kuten *vallasta* ja sen normatiivisesta sukulaisesta, vallan *legitimiteetistä*, eikä keskittyä niin paljon moraalisiin hyveisiin kuten tasa-arvoon tai oikeudenmukaisuuteen. Tosin Galston myös huomauttaa, että realismin yhteydessä esiin nostettu niin sanottu vallan legitimiteetti-teorian voidaan nähdä

mukailevan jonkinlaista moraalista teoriaa sen taustalla, sen takia legitimizeettinäkemymiä pidetään toisinaan moralismin salakuljettamisena realismin leiriin takaoven kautta. (Galston, 2010: 388-389.)

Galston nostaa sosiaalisen ja yhteisöllisen elämisen filosofiseksi perushuomioksi Aristoteleen näkemyksen, jonka mukaan ihmiset ovat sosiaalisia eläimiä, mutta joiden sosiaalinen koordinaatio ei ole ennaltamäärättyä samalla tavalla kuten muurahaisten tai mehiläisten vaistonvaraiseen parviällyyn kuuluva käyttäytyminen. Ihmisten sosiaalinen elämä on siksi aina avoin kysymys eikä sitä ole käsikirjoitettu etukäteen. Tämä tekee sosiaalisesta elämästä tietyllä tavalla haurasta, koska siihen sisältyy aina mahdollisuus anarkiaan. Tästä syystä yksilöiden tulee Galstonin mukaan olla samaa mieltä siitä, että politiikan ydinhaasteita on ylittää anarkia sortumatta tyranniaan. Tämä taas vaatii *harkintaa*. Tästä käy esimerkkinä se, että vaikka yksilöä voidaan pitää velvollisena useimmissa tapauksissa puhumaan totta, yhteiskuntahallituksia tämä vaatimus ei samalla tavalla kosketa. Galstonin mukaan valtion salaisuuksien puolustaminen on legitiimiä toimintaa, jos sillä perustellaan yhteiskuntarauhaa. Galston huomauttaa, että tässäkin asiassa liikutaan harmaalla alueella, koska toisinaan voi olla vaikea erottaa valtiosalaisuuksia esimerkiksi suoranaisestä kansalaisten harhauttamisesta tai jopa petoksesta. Joskus totuuden varjeleminen tai huijaaminen yhteiskuntarauhan nimissä on perusteltua, toisinaan taas ei. (Galston, 2010: 390-393.)

Galstonin mukaan poliittinen realismi on erityisen kiinnostunut yhteiskunnallisista instituutioista ja siitä, miten vallankäyttöä niissä todellisuudessa harjoitetaan. Instituutiotkin ovat alttiita muutokselle eli ei ole mitään taetta siitä, että instituutiot säilyisivät samanlaisina ajan kuluessa, Galston huomauttaa. Galstonin artikkelissa korostetaan Elkinin näkemystä, jossa poliittisten instituutioiden tulisi edistää ihmisten eriäviä etuja, poliittisia näkemyksiä sekä intressejä samalla kuitenkin mahdollistaen yhdessä asumisen toisten kanssa niin, että yhteisöllinen elämä säilyisi kansalaisten välillä hedelmällisenä ilman kohtuutonta epäjärjestystä heidän välillään. Poliittiset realistikot ovat Galstonin mukaan sitä mieltä, että politiikan teoreetikkojen tulisi keskittyä enemmän politiikan konteksteihin ja prosesseihin, joissa esimerkiksi poliittiset johtajat ovat tekemisissä toistensa sekä kansalaisten kanssa jakaen ja huomioiden yhteisiä ongelmia.

Esimerkkinä Galston nostaa Bellamyn huomion, jonka mukaan poliittiset filosofit keskittyvät liikaa totuttuihin lopputuloksiin, kun taas liian vähän niihin proseduureihin, jotka johtivat lopputuloksiin. Galston siteeraa myös Philip Pettitiä, jonka mukaan on vähintäänkin skandaalinomaista, miten ihmisten ja politiikan ”tosielämä” rajoituksineen, nurkkakuntaisine vinoumineen, rajallisine resursseineen sekä psykologisine patologioineen on jätetty lähes täysin huomioitta poliittisten filosofien työssä nykypäivänä. (Galston, 2010: 393-394.)

Galston esittää, että poliittista realismia leimaa eräänlainen pragmaattisuus, kun hän väittää, että poliittiset periaatteet eivät voi toimia standardeina poliittiselle elämälle, ellei niiden toteuttaminen *käytännössä* ole mahdollista nykyisessä maailmassa. Tämän takia poliittista realismia leimaa yhteiskuntautopioiden vastustaminen, joka Williamsin mukaan on sellaisen poliittisen toiminnan tyyli, joka on alhaalta ylöspäin kohoavaa toimintaa, eikä ylhäältä ideoista ja teorioista alas käytäntöön perustuvaa yhteiskuntateoriaa. Galstonin mukaan esimerkiksi Chantal Mouffe rakentaa konfliktin poliittiseen areenaan politiikan olemuksena. Tämä ei kuitenkaan tarkoita yhteiskunnallisten konfliktien romantisoimista niin, että esimerkiksi väkivaltaa romantisoitaisiin sovittujen järjestelmien sijaan. Realistit ovat Galstonin mukaan arvopluralisteja, mikä väistämättä tekee maailmasta epäharmonisen moraalisen paikan elää. Siksi politiikassa on aina nähtävissä samanaikaisesti jännite sekä konsensuksen ja stabilisaation sekä konfliktin ja epäjärjestyksen välillä. Tätä erimielisyyttä leimaa realistien mukaan kuitenkin aivan erilainen erimielisyys kuin pelkkä intellektuaali erimielisyys. Mouffen mukaan politiikka ei ole mielipiteiden ja näkemysten vaihtokauppaa, vaan se on kilpailua vallasta. Ihmiset ovat paljon muutakin kuin niin sanottuja järkiolentoja, realistit väittävät Galstonin mukaan. Moralistit vaikuttavat unohtavan tai jättävän pois kokonaisia osia ihmisen psyykestä, kun he eivät ota huomioon ihmisten passioita ja emootioita, kuten vihaa, halua tuhota tai dominoida muita. Vaikka näitä tunteita ei pitäisi kauniina tai hyvinä asioina, ne eivät kuitenkaan häviä ihmisen olemuksesta minnekään, vaikka niitä ei käsiteltäisi. Kaikensävyiset ihmisen elämään kuuluvat impulssit eivät nimittäin kaikki ole suinkaan rationaalisia tunteita, mutta eivät varsinaisesti vaikuta aina edustavan edes ihmisen omia etuja. Tästä Galston antaa esimerkin islamistisista itsemurhapommittajista. (Galston, 2010: 395-398.)

Galston esittää, että poliittisessa realismissa ihmisen emootiot tulisi ottaa huomioon ja jalostaa tai kanavoida niitä parhaan mukaan, koska poliittiset realistit ovat skeptisiä siitä, onko rationaalinen harkinta poliittisen päätöksenteon muotona ensinnäkään mahdollinen ja toisekseen toivottava tapa tehdä politiikkaa. Tunteisiin vetoava tarinankerronta on realismin näkökannassa erityisen tärkeä poliittisen toiminnan ja vakuuttelun ja uskottelemisen ominaisuus. Tämä tulee Galstonin mukaan esiin siinä, kun mietimme mikä tekee taitavasta ja ansiokkaasta poliitikosta menestyneen; vaikka esimerkiksi oikeustuomarien hyveenä voidaan pitää neutraaliutta, innostavien poliittisten johtajien tulisi ottaa rooli ja valita puolensa ja vakuuttaa ihmiset uskomaan poliittiseen agendaansa. He ovat julkisia hahmoja ja heidän tulee vedota kansaan ja heidän etuunsa. (Galston, 2010: 397-398, 400.)

Galston esittää, että eräs merkittävä ero idealistisen ja realistisen politiikkateorian välillä liittyy siihen ihmiskuvaan, johon ne pohjautuvat. Idealistit uskovat, että ihmislunnon perusaspektit rakentuvat sosiaalisesti ja historiallisesti, siksi ne ovat muovailtavissa. Realistiseen ihmiskäsitykseen kuuluu perinteisesti varautuneempi käsitys ihmislunnon luonto on pysyvä ja kiinteä. Tämän ratkaisemattoman empirisen kiistan teoreettiset seuraukset tai johtopäätökset ovat kuitenkin äärimmäisen syviä, Galston väittää. Mutta koska tätä erimielisyyttä ei ole pystytty ratkaisemaan, laskee Galston sen poliittisen realismin epäonnistumiseksi, joita hän luettelee kolme. Kaksi muuta ongelmaa liittyvät Galstonin mukaan siihen epäselvyyteen, toimiiko poliittinen realismi lähinnä kriittisenä kommentaarina ja varoituksena siitä, mihin korkealentoinen liberaali utopianismi voi johtaa, vai onko poliittisessa realismista löydettävissä jonkinlainen selkeä vihreä lanka johdonmukaisesta, yhtenäisestä ja myönteisestä vaihtoehdosta muodostaa teoriaa politiikasta. Poliittinen realismi muodostaa Galstonin mukaan merkittävän haasteen hallitsevalle tavalle tehdä poliittista teoria, mutta sen roolia on vaikea sijoittaa näiden kahden vaihtoehdon välille, mikä nähtävästi vähentää hänen mukaansa sen uskottavuutta. (Galston, 2010: 401, 407-409.)

Galston päättää artikkelinsa (2010) vetämällä hänen esittelemänsä johtolangat poliittisesta realismista yhteen. Galstonin mukaan poliittinen realismi koostuu neljästä

rakennuspalikasta, jotka ovat hänen mukaansa seuraavat näkemykset: 1) politiikka ymmärretään erinäisenä ja erityisenä ihmisen pyrkimyksenä 2) propositio, jonka mukaan yhteiskunnallinen järjestys ja turvallisuus nähdään politiikan ylimpänä hyveenä 3) painotus instituutioiden arvioimiseen ja vertailuun vallankäytön areenana, ei vain periaatteiden näkökulmasta 4) kutsuhuuto monimuotoisemmalle moraaliseen ja poliittiselle psykologialle. (Galston, 2010: 408.)

6. Runcimanin näkemysten tekopyhydestä politiikassa liittäminen poliittisen realismin kontekstiin Galstonin artikkelin pohjalta

Tämä luku yhdistelee David Runcimanin näkemyksiä ja analyysejä tekopyhydestä politiikassa poliittisen realismin kanssa. Osoitan Runcimanin ajattelun yhteyden poliittiseen realismiin erityisesti William. A Galstonin artikkelin määritelmään poliittisesta realismista hyödyntämällä Galstonin luettelemaa poliittisen realismin neljää kulmakiveä, jotka esittelin luvussa 5.2. Esitän, että Runcimanin näkemysten ja väitteiden taustalla koskien tekopyhyttä politiikassa on löydettävissä poliittisen realismin asenteita ja pohjasävyjä, vaikka varmastikaan hänen näkemyksiään tekopyhydestä politiikassa *ei* määritä *ainoastaan* poliittinen realismi, vaan monialainen taustatuntemus ja tulkinta politiikan luonteesta ja esimerkiksi aatehistoriasta. Itse asiassa Runciman nostaa itse esiin joitain huomioita poliittisesta realismista, joita kohtaan hän on itse kriittinen (kts. 2012: 68; 2017: 21).

Nostan tässä luvussa esille myös David Runcimanin kahdesta artikkelista – *What is Realistic Political Philosophy?* (2012) & *Political Theory and Real Politics in the Age of Internet* (2017) – löytyviä huomioita sekä poliittisesta realismista että tekopyhydestä politiikassa. Tässä luvussa käydään järjestyksessä Galstonin luettelemat poliittisen realismin kulmakiveä, joihin sijoitan Runcimanin väitteet osoittamalla niiden yhteyden. Lukua lukiessa tulisi kuitenkin huomioida, että nämä Galstonin luettelemat poliittisen realismin kulmakivet tai kulma-asenteet ovat keskenään limittäisiä ja muodostavat yhdessä laajemman argumentin tai näkemyksen poliittisesta realismista, ja jokainen

kulmakiven palanen tukee toista.

6.1 Utopistisen yhteiskuntateorian vastustaminen

William A. Galstonin mukaan poliittinen realismi on politiikan teoria, joka yhdistelee politiikan tutkimusta, filosofiaa sekä politiikan teoriaa. David Runcimanin ajattelun ja metodin tausta on myös monialainen. Runciman määrittelee itsensä politiikan teoreetikoksi, koska hän kertoo saaneensa jatkotutkintonsa Cambridgen yliopiston historian laitokselta ja koska hänen koulutuksessaan historiaa on aina pidetty ensisijaisena lähteenä poliittisten ideoiden tutkimiseen, eikä pelkästään toisarvoisena kuriositeettina (2012: 59). Runcimanin mukaan taas poliittinen filosofia suhtautuu historiaan hieman eri tavalla, esimerkiksi pyrkimällä osoittamaan poliittisten ideoiden historiallinen kontingenssi ja siten niiden kelpaamattomuus toimia yksistään poliittisten ajattomien totuuksien lähtökohtana (2012: 59). Runcimanin mukaan politiikan teoria löytää kansainvälisten suhteiden tutkimuksesta itselleen akateemisen sukulaissuhteen, kun taas poliittinen filosofia on läheisesti lähellä etiikan ja moraalin tutkimusta ja siksi poliittisen realismin sisällä nämä molemmat jännitteet ovat nähtävissä (2012: 59). Myös Runcimanin teoksen (2018) lähtökohta tekopyhyyteen politiikassa on monialainen, koska siinä yhdistellään politiikan tutkimusta, aatehistoriaa, poliittista historiaa, filosofiaa sekä kaunokirjallisuutta. Tulkitsen siis, että sekä poliittinen realismi että Runcimanin teos (2018) ovat paljon muutakin kuin utopistinen tai idealistinen lähestymistapa politiikkaan, koska niihin on vaikuttanut moni eri akateeminen ala, lähtökohta ja asenne politiikkaan kuin pelkästään ylhäältä alaspäin määrittyvä näkemys politiikasta etiikka- tai moralioppien lähtökohdasta. Poliittisen moralismin ja realismin jaottelua Runciman tosin itse pitää jokseenkin keinotekoisena, koska hänen mukaansa moralistit kyllä ymmärtävät vallan tärkeyden politiikassa ja realistit pohtivat myös moraalisuutta (2017: 3-4). Runcimanin mukaan realistit hyödyntävät työssään enemmän historiaa, vaikka heidän historiakäsityksensä itse poliittisen realismin historiasta onkin kapea (2017: 4). Runciman myöntää, että monelta osin moralistinen tapa lähestyä politiikkaa on muodostunut ongelmalliseksi, koska lähestyessään sitä idealistisella tavalla, sen lähestymistapa on muuttunut epärealistiseksi (2012: 68). Runciman tosin näkee politiikkaa käsiteltäessä tärkeäksi hyödyntää monia eria akateemisia perinteitä, muun

muassa kriittistä teoriaa, mutta myös hänen kuvailemallaan ”epärealistisella” teoriolla on oma tärkeä paikkansa politiikkaa tutkiessa. Runciman näkee siinä oman kompastuskivensä, jos vaadimme liian jyrkästi, ehdottomasti ja kapeakatseisesti ”realistista” tapaa tarkastella politiikkaa, koska kaikki yritykset muodostaa politiikasta ”realistinen” kuva, muodostuu lopulta itse epätodelliseksi eli siksi vastakohtaksi, jota se lähti alun perin vastustamaan. (Runciman, 2012: 21; Runciman, 2017: 21).

Runcimanin teoksessa *Political Hypocrisy. The Mask of Power, From Hobbes to Orwell and Beyond* (2018) esitellään eri historiallisten ajattelijoiden sekä Runcimanin omien analyysien kautta näkemys, jossa tekopyhyys nähdään kiinteänä osana politiikkaa ja politiikan tekemistä. Runciman pitää utopistisena tai ideologisena vaatimusta, jossa tekopyhyydestä hankkiuduttaisiin kokonaan eroon. Hän itse ehdottaa esittelemiensä ajattelijoiden tavoin, että hyödyllisempää olisi erotella eri tekopyhyiden muotoja ja tulla niistä tietoisemmiksi ja sen jälkeen pohtia ja erotella, mitkä tekopyhyiden muodot ovat sietämättömiä ja mitkä eivät. Jotkin tekopyhyiden muodot voivat olla hänen mukaansa nimittäin myös hyödyllisiä. Runciman näkee sen sijaan vaaran siinä, jos moralistinen toive tekopyhyiden eliminoimisesta ja vilpittömyyden vaatimisesta tai vaalimisesta nousee liian tärkeäksi politiikassa. Runciman nostaa tämän argumentin yhteydessä Judith Shklarin näkemyksen niin sanotuista ”tavallisista paheista”. Shklar kehottaa liberalisteja miettimään, mitä he haluavat kaikista eniten *välttää* ja olemaan realistisia niistä paheista, joita tulisi voida *sietää*. *Julmuus* on Shklarille paheista sietämättömin, koska se tekee säällisestä elämästä mahdotonta. Kontrastina julmuudelle sen sijaan *tekopyhyys* – jota monet pitävät sietämättömänä – on väistämätön ominaisuus missä tahansa liberaalissa demokraattisessa hallitusmuodossa ja johon tulisi mukautua. Kukaan tämänkaltaisessa poliittisessa viitekehysessä ei voi välttää kaksoiselämän viettämistä, koska julkinen vallankäyttö on eri asia kuin vallankäytön harjoittaminen kulissien takana. (2017: 18)

Tulkitsen Runcimanin näkemyksen tekopyhyydestä mukailevan Shklarin asenteita. Runciman esittää, että (utopistinen) vaatimus päästä tekopyhyydestä eroon on tuohon tuomittu ainakin kahdesta eri syystä: 1) se on tuhoontuomittu, koska vaatimus läpinäkyvyydestä tuottaa ainoastaan uusia tapoja julkista elämää viettävien hahmojen piilottaa sitä, mitä he puuhailevat 2) se on harhautus tai häiriö, koska se tarkoittaa sitä,

että emme keskity fokustamme enää kitkeä julmuutta. Runciman esittää, että Shklarin realismi on muistut siitä, miten moralismi voi jumittaa pintapuoliseen kokemukseen tai näkemukseen politiikasta sillä kustannuksella, mitä sen takana hämöttää. (2017: 18). Runciman on myös itse osoittanut teoksessaan (2018), miten monia hänen käsittelemiensä ajattelijoiden työhön on vaikuttanut näkemys, jossa politiikassa on harvoin kyse puhtaasti valinnasta valheiden ja totuuden, tekopyhyiden ja vilpittömyyden välillä, vaan parhaimmillaan politiikassa on kyse erilaisten valheiden ja totuuden valitsemisen välillä ja erilaisten tekopyhyyksien ja vilpittömyyksien välillä. Runcimanin mukaan joko-tai-vaihtoehdot ovat vain illuusioita, koska politiikka on kompromissien ja pragmaattisuuden pelikenttä. Väitän, että tämänlainen asenne on kiinteästi lähellä realistista tapaa lähestyä politiikkaa, jossa huomioidaan politiikan juuritasolta lähtevä näkemys politiikasta erityisenä ihmisen toiminnan alustana, ja jonka periaatteiden ja toimintatapojen tulee Galstonin artikkelin mukaan toimia nykyisessä maailmassa sellaisenaan. Siksi utopistiset näkemyksillä ei ole väliä, jos ne eivät toimi.

Runciman esittää, että realistit ovat oikeastaan huolissaan siitä vahingosta, jonka korkealentoiset moralistiset (utopistiset) vaatimukset tai politiikasta voivat saada aikaan. Runciman nostaa esille Jeremy Benthamin väitteen, jonka mukaan puhe oikeuksista on pelkkää merkityksetöntä puhetta, jos emme samalla puhu vallasta. Puhe oikeuksista on Benthamille merkityksetöntä, mutta uransa loppua myöten hän kokee sen myös vaarallisena hölynpölynä, koska se on ase, jota moralistit voivat käyttää muodostaakseen siitä savuverhon, jonka tarkoitus on peittää sitä, mitä politiikassa on todellisuudessa meneillään. (Runciman, 2017: 5-6.)

Poliittiset realistit vastustavat utopistista politiikka-ajattelua, koska heidän mukaansa moralistit yrittävät tällä tavoin paeta politiikkaa, johon realistien – kuten Chantal Mouffin – mukaan on sisäänrakennettu valtakamppailut ja konfliktit niin eduista kuin arvoistakin mutta myös poliittisten toimijoiden henkilökohtainen tavoite saavuttaa valta-asema. Tästä syystä Runciman mukailee weberiläistä ajatusta, jonka mukaan moralistinen puhe politiikassa ei ole niinkään petos siinä mielessä, että se piilottaisi heidän henkilökohtaiset motiivinsa poliittisina toimijoina, vaan se on jonkinlainen itsepetos, koska sen avulla poliitikot välttävät katsomasta todellisuutta suoraan

kasvoihin, koska he voivat näin uskotella itselleen, että heidän tavoitteensa on jossain korkeammalla. (2017: 5.)

Tulkitsen, että Runcimanille poliittisten johtajien ja julkisten hahmojen itsetietoisuus heidän omista motiiveistaan liittyen politiikan valtataisteluun on kaksipäinen miekka. Se on Runcimanin mukaan elintärkeää, jotta poliittiset johtajamme eivät olisi sokeita politiikan luonteelle tai heidän roolilleen siinä, mutta jos he tiedostavat esimerkiksi roolien esittämisen – tekopyhyden – siinä tiedostaen toimintansa roolihahmon esittämiseksi, he voivat kuvitella, ettei roolin vetäminen vaikuttaisi heihin millään lailla ja he voivat muuttua pahanilkisiksi. Tulkitsen, että Runcimanin vaatimuksessa itsetietoisuudesta itse politiikasta ja sen luonteesta sekä poliittisesta roolihahmosta poliittisia johtajia kohtaan on löydettävissä filosofisia tai eräänlaisia ”delfoilaisia” sävyjä itsensä tuntemisesta ja Platonin dialogeistakin tunnetun Sokrateen kehotuksesta ”tunne itsesi” (kreikaksi *gnōthi seauton*). Esitän, että tässä mielessä Runcimanin ajattelussa on löydettävissä piirteitä, jotka liittyvät kiinteästi itse filosofian luonteeseen, koska länsimaisen filosofian historiaan on sen sokraattisista lähtökohdista lähtien sisäänrakentunut ajatus, jonka mukaan ennen kuin voi ymmärtää mitään muuta, tulee meidän tuntea ja ymmärtää itseämme. Vasta tämän jälkeen muu todellisuus (realiteetti) tulee ymmärrettäväksi. Runcimanin toivoma ihanteellinen poliittinen hahmo ei kuitenkaan hyödynnä itsetuntemustaan kalkyloiden muuttuakseen pahanilkiseksi vallan himoajaksi, vaan hänessä jollain lailla säilyy myös viattomuus esimerkiksi siitä poliittisesta viitekehyksestä, jossa hän toimii, kuten demokratiasta, eikä pyri vaikutusvaltaisilla taidoillaan nousemaan sen yläpuolelle muiden tyranniksi vaikka tekopyhä rooli hänet siihen voisikin kenties avittaa. Utopistinen toiveajattelu taas näyttäytyy Runcimanin ajattelussa jonkinlaisena itsepetoksena. Galstonin artikkelissa tosin nostetaan se ratkaisematon kiista ihmisen luonteesta ja sen muovautuvuudesta tai järkähtämättömydestä moralistien ja realistien välillä, mikä johtaa valtaviin normatiivisiin erimielisyyksiin. Onko Runcimanin kuvailema itsetietoinen poliitikko päätenyt huomaamaan oman itsekkyytensä ja vallanhimonsa, sitä hän ei varsinaisesti lukijalle kerro.

Runciman kritisoi artikkelissaan poliittisten filosofien, kuten John Rawlsin, filosofian

epäuskottavuutta ja epärealistisuutta yhtyen Geussin näkemykseen, jossa poliittinen filosofia on liian yhdistynyt moraalifilosofiaan sillä lopputuloksella, että siitä on tullut perustavalla tavalla epätodellista näkemyksissään politiikasta (Runciman, 2012: 65). Runciman on kriittinen rawlsilaista lähtökohtaa politiikkaan, jossa ensin pohditaan teoria- tai ideatasolla sitä, mitä oikeudenmukaisuus on, jonka jälkeen sitä sovelletaan ylhäältä alas yhteiskuntaan, koska kyseinen menettely tekee politiikasta vain välineen moraaliteorioille ja jättää huomiotta sen, mikä todella tekee poliittisesta poliittista. (Runciman, 2012: 61). Runcimanin kritiikki rawlsilaista korkeaa liberalismia tai idealismia kohtaan noudattaa tismalleen samaa lähtökohtaa, joka Galstonin artikkelissa esitetään poliittisten realistien kritiikkiä niin sanottuja ideaaliteorioita kohtaan, jotka heidän mukaansa noudattavat ylhäältä alaspäin noudattavaa kaavaa, kun taas realistien mukaan politiikan teorian tulisi kohota alhaalta ylös.

Runciman esittelee näkemyksensä realistisesta vaatimuksesta poliittista filosofiaa kohtaan, joka on realistisen perinteen mukaan keskittynyt pohtimaan väriä asioita tai vähintään keskittynyt niihin väärällä tavalla. Runcimanin mukaan realistit väittävät, että poliittinen filosofia keskittyy liikaa oikeudenmukaisuuteen, tasa-arvoon, reiluuteen, oikeuksiin ja niin edelleen, kun sen pitäisi olla huolissaan vallasta, rajoituksista, sattumasta, onnesta, ajoituksesta ja niin edelleen (nämä listat eivät tietenkään sulje toisiaan pois, Runciman lisää) (2012: 65). Tämä näkemys poliittisesta realismista on selkeässä linjassa Galstonin esittelemän poliittisen realismin kanssa, jonka mukaan realistit eivät halua rakentaa poliittista teoriaa pelkästään moraalisten tai ideaalisten hyveiden kuten oikeudenmukaisuuden tai tasa-arvon varaan, vaan lähtökohtana tulisi olle politiikan todellisuus, jossa kilpaillaan vallasta ja jota värittää eri ryhmittymien etu- ja arvokonfliktit, ja jossa siksi olisi ensisijaisesti tärkeintä turvata yhteiskunnan stabiilius ja rauha ja sen jatkuvuus. Realistit ovat kiinnostuneita vallan legitimitetistä, ja Runciman ehdottaa, että tekopyhyden käsitteleminen voi toimia metodina paljastaa niitä asenteita, joita valtaapitävillä liittyy esimerkiksi heidän omaan valtaansa ja sen legitimitettiin (Runciman, 2017: 11-13).

6.2 Konfliktit osana politiikkaa

Galstonin mukaan poliittisessa realismissa konfliktit ja arvo- ja hyötyristiriidat kuuluvat erottamattomalla tavalla politiikkaan. Tämän vuoksi yhteiskunnan luisuminen sekasortoon tai anarkiaan on aina läsnä, koska emme voi ennustaa sitä, millä tavalla sosiaalinen elämä järjestyy. Realismin näkökannan mukaan politiikassa on aina läsnä voimia, jotka siirtävät yhteiskuntaa kaaokseen, mutta myös toiveita ja ihanteita rauhasta ja turvallisuudesta. Runcimanin teoksen (2018) johtopäätösluvussa Runciman nostaa tärkeäksi tavoitteeksi sen, että yhteiskunta sietäisi monenlaisia erilaisia poliittisia johtajia ja heidän roolihahmojaan. Runciman nimittäin näkee vaaran siinä, jos suvaitsemattomuus joko tietynlaista tekopyhyttä, vilpittömyyttä tai valheellisuutta nousee muiden tyyppisten edelle niin, ettei yhteiskunnassa enää suvaita tietynlaista politiikan tekemistä, koska äärimmilleen vietynä se on osoitus yhteiskunnan terrorista. Runcimanille fasistinen yhteiskunta on jollain lailla totaalisen läpinäkyvä, koska siellä minkäänlaisia naamioita ei enää tarvita, koska kenelläkään ei ole enää mitään peitettävää koska kaikenlainen vastarinta on totaalisen tuhattu.

Galstonin artikkelissa ihmisen emotioita ei yritetä poliittisessa realismissa tukahduttaa tai unohtaa, vaan esimerkiksi Chantal Mouffe näkee ne oleellisena osana ihmiselämää ja siten poliittista toimintaa. Galstonin mukaan taitava poliitikko ei ole neutraali kuten oikeustuomari, vaan hänellä on kyky innostaa ja ottaa kantaa asioihin puolesta tai vastaan. Tulkitsen, että Runcimanin ajattelussa tämänkaltaisen taitava poliitikko hyödyntää politiikan naamioita itselleen ja ajamilleen ryhmilleen edullisilla tavoilla. Runcimanin mukaan muoti, aika sekä historiallinen ja maantieteellinen konteksti tosin aina vaikuttavat siihen, minkälainen naamio eli tekopyhyys on milloinkin muodissa ja mikä toimii mihinkin yleisöön. Runcimanin tulkinnan mukaan esimerkiksi Yhdysvaltojen lähihistoriassa suosittiin pitkään ammattipoliitikkoja ja eräänlaista herrasmiesmäisyyttä ja asiantuntijuutta, mitä tulee esimerkiksi presidentteihin, kunnes trendi päättyi Donald Trumpin voittoon ja ennakkosuosikki Hillary Clintonin häviöön Yhdysvaltojen presidentivaaleissa 2016. Runciman muistuttaa, että myös Trumpin

kaltainen vilpitiön mutta valheellinen roolihahmo on ehkä sekin oman aikansa ja muotinsa tuotos, eikä tämänkaltainen poliitikko ehkä enää jatkossa iske samalla tavalla yleisöön ja äänestäjiin.

Esitän, että Runcimanin teos (2018) on syntynytkin osittain siitä tarpeesta ymmärtää sitä kuilua, joka toisinaan vallitsee filosofian jaloista ja hyvistä päämääristä sekä siitä, mitä politiikassa tosiasiasa tapahtuu. Runciman esittää, että filosofian oppiaine voi kertoa meille jotain niistä jaloista ja hyvistä päämääristä ja siitä, minne politiikassa suuntaisimme, mutta se ei kerro siitä, *miten* sinne päästään (2012: 64-65). Tulkitsen, että Runcimanille tekopyhyyden tarkastelu tai sen näkemyksen hyväksyminen, että politiikkaa tehdään erilaisilla roolihahmoilla, auttaa meitä ymmärtämään paremmin esimerkiksi sitä, minkä takia Donald Trump voitti ennako-oletuksista huolimatta Yhdysvaltojen vaalit vuonna 2016. Tämä näkemys on vahvasti yhteydessä Galstonin artikkelissa esitettyyn näkemykseen, jossa realistit ovat kiinnostuneita enemmän niistä proseduureista ja prosesseista politiikassa - kuten valtakamppailuista tai konflikteista – joita siellä tehdään, kun taas moralistit enemmän lopputuloksista tai päämääristä.

Runciman esittää (2018), että sekä politiikka että journalismi ovat inhimillisen toiminnan alustoja ja teatteria, jossa jaetaan poliittisia ja sosiaalisia sanktioita, ja jossa ihmisten erilaisia tunteita turhautumisesta, vääryydestä, vihasta ja pelosta kanavoidaan, suodatetaan ja annetaan erilaisia sosiaalisesti hyväksyttäviä merkityksiä. Runciman mainitsee tässä asiayhteydessä Jeremy Benthamin, jonka mukaan lehdistöä tarvitaan, jotta se voisi antaa äänen yleisön antamille sosiaalisille sanktioille, aivan kuten poliitikkoja tarvitaan antamaan ääni poliittisille sanktioille. Tulkitsen, että tämä näkemys käy yhteen poliittisen realismin kanssa, jossa tärkeimmäksi hyveeksi nostetaan rauha ja stabiilitteetti, koska sen sijaan, että ihmiset nousisivat avoimen väkivaltaiseen konfliktiin toistensa kanssa (kuten vallankumouksiin, levottomuuksiin tai sisällissotaan), on turvallisempaa kanavoida näitä tunteita valitsemamme poliittisen edustajan kautta, joka meidän puolestamme ilmentää näitä tunteita toisten – vastustavien – poliitikkojen kanssa politiikan teatterissa, esimerkiksi osallistumalla television ajankohtaisohjelmiin väittelemään poliittisten vastustajien kanssa. Poliittisten realistien kauhuskenaario nimittäin on, jos moraaliset periaatteet nostetaan tärkeimmäksi asiaksi politiikassa, jos

esimerkiksi vallalle nousee ajatus, että täydellinen tasa-arvo on toteutettava välittömästi, koska tämä voi johtaa yhteiskunnan vakauden rikkoutumiseen ja avoimeen konfliktiin ja sekasortoon. Realisteille rauhan turvaaminen, yhteiskunnan toimivuus ja vakaus ovat kuitenkin ykköstavoitteita, jonka varaan kaikki myöhemmät hyveet voivat rakentua. Galstonin mukaan realistit nimittäin kyllä nostavat poliittiset konfliktit politiikan olemukseen, mutta eivät ihannoisi suoraa väkivaltaista vastarintaa tai toimintaa, pikemminkin he haluavat pohtia niitä hedelmällisiä reunaehtoja yhdessä elämiselle niidenkin sosiaalisten ryhmien kanssa, joiden kanssa meillä on eriäviä etuja ja arvoja.

Tulkitsen, että Runciman näkee tekopyhydessä politiikassa sen pragmaattisuuden nostaessaan esimerkiksi George Orwellin ajatukset englantilaisesta tekopyhydestä koskien liberaalia demokratiaa Orwellin kuvaillessa sitä miekaksi, jota ei koskaan oteta tupestaan. Runciman esittää, että Orwellin mukaan Englanti ei ole koskaan ollut avoimesti skandaalinomainen, mikä on estänyt sitä vaipumasta väkivaltaisiin vallankumouksiin ja siten fasismiin. Näkemys on linjassa Galstonin näkemyksessä, jossa poliittiset realistit haluavat pohtia sitä, miten varautuisimme pelkoon pahimmasta, kuten anarkiasta tai tyranniasta tai ylipäättään sodasta, kuin sitä, mikä olisi paras mahdollinen lopputulos (esimerkiksi oikeudenmukainen yhteiskunta). Poliitiikan ydinkysymyksiä onkin realistien mukaan Galstonin artikkelissa esitetty kysymys siitä, miten välttäisimme anarkian taipumatta tyranniaan, koska Euroopan vakaa tilanne on historiallisesti tarkasteltuna melko tuore asia eikä kauas historian menneisyyteen kuopattu muisto.

Runciman nostaa myös tekopyhän moralistisen puheen vaarallisuuden, kun se yhdistetään kansainvälisiin suhteisiin. Hänen mukaansa kotimaisten liberaalien ja demokraattisten arvojen vaaliminen on räikeässä ristiriidassa imperialistisiin ja kansainvälisiin moralistisiin ristiretkiin, ottaen esimerkiksi Yhdysvaltojen 9/11 -iskut, jonka jälkeen Yhdysvallat ei epäröinyt ryhtyä sotaan ulkovaltojen kanssa. Samaa tekopyhyttä on pohtinut Runcimanin teoksessa nostettu George Orwell pohtiessaan samaa teemaa englantilaisen imperialismin kohdalla. Teemaa on käsitellyt myös Thukydides Peloponnesolaissodissa, mikä tekee teoksesta poliittisen realismin traditiossa klassikkoteoksen. Runciman esittää, että rajanveto ja erottelu poliittisen teorian ja

kansainvälisten suhteiden teorian kohdalla on tässä mielessä keinotekoinen (2017: 3-5).

6.3 Fokus instituutioihin

Poliittisessa realismissa huomio keskittyy Galstonin mukaan niihin instituutioihin, joissa valtaa, valtakamppailuja, poliittisia konflikteja ja eriäviä etuja järjestellään. Siksi poliittiset realistit ovat avoimen kiinnostuneita myös päivän politiikasta, erityisesti siitä, miten valtionjohtajat ja poliittiset johtajat toimivat keskenään sekä kansalaisten kanssa. Runciman analysoi ja käsittelee teoksessaan (2018) suoraan poliitikkoja ja poliittisia hahmoja sekä historiallisten ajattelijoiden esimerkkien ja heidän teostensa linssien läpi, mutta myös kirjoittamalla nykyajan poliitikoista. Runcimanin huomiot, teoria tai analyysi eivät siis liiku pelkästään korkeiden käsitteiden tasolla, vaan hän pohtii myös päivänpolitiikkaa ja historiallisia poliittisia hahmoja sekä sitä, millä tavalla poliitikot representoivat tietynlaisia rooleja siinä. Runciman käsittelee myös esimerkiksi journalismia tai sanomalehdistöä, jotka nekin ovat tärkeitä instituutioita siinä, miten politiikka näyttäytyy ja nousee esiin politiikan arjessa. Hobbesia käsitellessään Runciman analysoi myös jonkin verran kansalaisten tekopyhyyttä. Representaatio on Runcimanin mukaan tärkeä käsite politiikassa, ja jota politiikan teoretikot ovat käsitelleet poliittisia filosofiä enemmän (2012: 67). Kuitenkin instituutioiden olemukseen kuuluu se, että ne esittävät edustavansa aina joitain tahoja tai ihmisryhmiä (Runciman 2012: 67). Instituutiot politiikassa ovat tulkintani mukaan myös muitakin kuin esimerkiksi politiikan viralliset näyttämöt (esimerkiksi Suomessa eduskunta tai eduskunnan täysistunnot); kiinnostavaa poliittisesta representaatiosta tekee esimerkiksi Runcimanin huomio siitä, miten poliitikkoa voi nykyaikana hyödyttää esiintyminen esimerkiksi tietyissä tv-ohjelmissa esittämässä vaikkapa jonkinlaisia tunnustuksia menneisyydestään ja virheistään, jolloin heistä tulee lähestyttävämpiä yleisön silmissä.

Iso osa politiikasta näyttäytyy Runcimanin mukaan internetin aikakaudella internetissä esimerkiksi uutissivustoilla tai erityisesti sosiaalisessa mediassa (Runciman, 2017). Nämä ovat myös instituutioita tai niitä areenoja, joissa poliittista debattia tai vastakkainasettelua järjestellään. Internet on lisännyt Runcimanin mukaan

räjähdysmäisellä nousulla myös yleisön kykyä arvostella poliittisia johtajia tekopyhydestä, kun he jäävät kiinni esimerkiksi siitä, mitä he ovat menneisyydessä tehneet tai sanoneet mikä rikkoo heidän periaatteitaan tai sanojaan vastaan. Runciman kutsuu ilmiötä ”tarkkailu-demokratiaksi”, koska siinä missä nykyajan teknologia ja sosiaalinen media mahdollistavat ennätysellisen mittavan poliittisten johtajien tarkkailun, samalla alistamme itsemme teknokratioiden tarkkailun alaiseksi. Runciman esittää, että tekopyhyden määrä ei ole lisääntynyt, ainoastaan keinomme todistaa tekopyhyttä on lisääntynyt. Liberaaleissa demokratioissa politiikon on representoitava sekä lähestyttävää ja samaistuttavaa kansalaista, mutta samalla olla yhtä lailla etäinen ja arvovaltainen auktoriteetti tehtävää varten eli representoida johtajaa. Tämä kaksoisrooli vaikuttaisi sisäisesti ristiriitaiselta, kuten Runciman nostaa esiin ottamalla esiin Max Weberin sekä Jeremy Benthamin huomiot aiheesta (2018). Tällä tavoin tulee Runcimanin mukaan todistettua politiikan sisäinen kaksoisrooli. (Runciman, 2017: 14, 18; 2012: 68.)

Runcimanin artikkeli *Political Realism in the Age of Internet* (2017: 4) nostaa keskiöön huomion, jonka mukaan poliittinen realismi vaikuttaa jämähtäneen menneisyyteen, jossa suurinta valtaa käyttää valtio. Hänen mukaansa tradition sisällä ei ole ollut lähes lainkaan keskustelua siitä, miten digitaalinen vallankumous ja informaatioteknologian levinneisyys voivat muokata niitä tapoja, joilla valta ja legitimitetti ymmärretään. Runcimanin mukaan internet ei nimittäin ole – suurista toiveista, unelmista ja suunnitelmista huolimatta – osoittautunut vapautta ja itsevaltiutta lisääväksi koneeksi jonkalaiseksi monet toivoivat sen osoittautuvan. Sen sijaan internet on osoittautunut lakkaamattomaksi sodankäynnin areenaksi, jossa teknologian jättiläiset kuten Google tai Facebook jatkuvasti rikkovat käyttäjiensä turvallisuutta samalla, kun alalla liikkuvat suuret rahat ja bisnes. (2017: 13-14, 16-17.)

Runciman käsittelee teknologiajättien tekopyhyttä, kun ne julkisesti väittävät ajavansa esimerkiksi läpinäkyvyyttä niiden toimintaperiaatteista, vaikka tosiasiasa monet niiden toimintaperiaatteista ovat hämärän peitossa ja väitteet läpinäkyvyydestä ja positiivisten asioiden edistämisestä tosiasiasa vain tyhjiä sanoja. Runciman nostaa myös sen realistisessa poliittisessä traditiossa nousevan huolenaiheen siitä, jossa mikä tahansa julkinen instanssi esittää ajavansa jonkinlaista (yhteistä) hyvää ja etua, kuten

teknologiajätit, nämä hyvää tarkoittavat sanat voivat tosiasiasa jäädä vain kauniiden lauseiden tasolle. Runcimanin mukaan realistinen poliittinen traditio muistuttaa meitä siitä vaarasta, joka liittyy siihen, kun moralistinen asenne yhdistyy epäluotettaviin poliittisiin tahoihin kun ne väittävät ajavansa tai ylittävänsä politiikan sotkuisen todellisuuden. Teknologiamonopolit ovat kuitenkin Runcimanin mukaan jääneet monesti kiinni käyttäjiensä tietoturvan vaarantamisesta, valeutisten levittämisestä ja ulkovaltojen vaikuttamisesta vaalitulokseen samalla, kun ne ovat kiinteästi riippuvaisia aseteknologian kehityksestä ja valtavasta bisneksestä ja suurista rahoista. Internet on kuitenkin massiivinen areena ja monet sosiaalisista medioista instituutioita, jossa poliittisia konflikteja ja politiikan omaleimaisia pyrkimyksiä jaetaan, vaikka areenat, joissa niitä internetissä käydään, ovat osoittautuneet vähintäänkin ongelmallisiksi. Itse asiassa Runcimanin mukaan esimerkiksi Twitter -väittelyt ovat osoittautuneet *sekä* tekopyhyttä *että* julmuutta tuottavaksi koneistoksi, jotka ovat molemmat Judith Shklarin mainitsemia paheita. Nämä ilmiöt liittyvät toisiinsa ja Shklarin systeemi auttaa meitä ymmärtämään miten ja miten syövyttävää se voi olla liberaalille politiikalle, Runciman esittää. (Runciman, 2017: 17-19, 21.)

6.4 Käsitys politiikasta inhimillisen toiminnan alustana

Galstonin mukaan poliittisen realismin olemuksesta on löydettävissä kutsuhuuto monimuotoisemmalle poliittiselle ja moraaliselle psykologialle politiikassa. Esimerkiksi yksilömoraaliset vaatimukset vaikkapa totuuden puhumisesta eivät hänen mukaansa siten realistisen tradition mukaan ole sovellettavissa välttämättä politiikkaan, itse asiassa monet tällaisista vastaavista vaatimuksista voivat jopa sotia politiikan toimintatapoja vastaan politiikan kentällä, jota realistit pitävät erityisenä, erillisenä ja itsenäisenä inhimillisen toiminnan alustana. Tätä näkemystä voi tulkintani mukaan soveltaa hyvin Runcimanin näkemyksiin tekopyhydestä politiikassa. Runciman nimittäin väittää, että vaikka luontainen reaktiomme tekopyhyyteen olisi sen torjuminen, politiikkaa ei kuitenkaan voi tehdä ilman tekopyhyttä. Runciman osoittaa teoksessaan (2018) tekopyhyden välttämättömän yhteyden politiikkaan esittelemiensä historiallisten ajattelijoiden, kirjailijoiden ja filosofien kautta ja näiden kautta esittelee myös

näkemyksen, jossa tekopyhyys ja erilaisten naamioiden pitäminen voivat olla myös tapoja paljastaa toisten (sietämätöntä) tekopyhyyttä ja siksi tekopyhyys ei ole ainoastaan välttämätön, vaan toisinaan jopa hyödyllinen osa politiikkaa. Runciman nostaa Hobbesin ajattelusta nousevan huomion, jonka mukaan sillä ei ole oikeastaan väliä, pitävätkö poliitikot kasvoillaan naamioita vai eivät, jos se on tarvittava vaatimus sille, että politiikka toimii.

Vaikka yksityiselämässä meillä olisi joitain moraalisia tai eettisiä periaatteita tai ohjenuoria – kuten totuuden puhuminen tai avoimuus ja salaisuuksien välttäminen – juuri näiden periaatteiden vastakkaisesti toimiminen voivat osoittautua hyödyllisiksi ja turvallisemmiksi vaihtoehdoiksi politiikassa. Esimerkiksi Runciman tuo esiin Jeremy Benthamin näkemykset niin sanotuista hyödyllisistä fiktioista, kuten demokraattisessa yhteiskunnassa korostettu ajatus siitä, että kansa on aina oikeassa, vaikka näin ei tosiasiasa aina ole, koska kansa ei aina tiedä mikä olisi sille edullisinta tai oikein. Samalla tavoin Galston esittelee poliittista realismia käsittelevässä artikkelissa, että valtion tai hallituksen valtion salaisuuksilla on oleellinen moraalisesti oikeutettu roolinsa, kun yhteiskunnan turvallisuus tai rauha ovat vaakalaudalla. Toisinaan salaisuudet muuttuvat jopa suoranaiseksi petoksiksi, ja Galston huomauttaa, että toisinaan salailu tai valehtelu on rauhan turvaamiseksi oikeutettua, toisinaan ei, koska tässä liikutaan niin harmaalla alueella. Joka tapauksessa tämän kaltainen ajattelu tukee nimenomaan sitä ajatusta, että politiikka on autonominen ihmisen toiminnan alue, jota ei tulisi tarkastella ainoastaan ylhäältä ideoista, hyveistä tai arvoista käsin vaan pikemminkin alhaalta toiminnasta käsin käyttäen harkintaa. Runcimanin kuvailema tekopyhyys politiikassa on tulkintani mukaan tismalleen samanlainen ilmiö.

7. Johtopäätökset ja tutkielman tavoitteiden arviointia

Tässä tutkielmassa oli kaksi tavoitetta. Ensimmäinen tavoite oli vastata kysymykseen, mitä David Runcimanin mukaan tekopyhyys politiikassa on. Toinen tavoite oli liittää Runcimanin ajattelu poliittisen realismin viitekehykseen.

Tutkielmassa tarkasteltiin Runcimanin omia sekä hänen esittelemiensä ajattelijoiden – Thomas Hobbesin, Bernard Mandevillen, Jeremy Benthamin sekä George Orwellin – näkemyksiä ja pohdintoja tekopyhydestä politiikassa. Tutkielmassa osoitettiin, että Runcimanin mukaan tekopyhyys ei useimmiten ole totuuden tai vilpittömyyden vastakohta, vaan tekopyhyys politiikassa on liberaaliin poliittiseen traditioon kuuluva elementti, johon liittyy monimuotoisia kudelmia liittyen tekopyhyyteen. Tässä kudelmassa tekopyhyys nähdään välttämättömänä osana politiikan tekoa, ja jossa valintaa harvoin tehdään valheiden ja totuuden tai tekopyhyiden ja vilpittömyyden väliltä. Sen sijaan Runciman esittelee katsojalle seuraavanlaiset erottelut; kollektiivinen vai yksilön tekopyhyys, tekopyhyiden suhde valheisiin ja vilpittömyyteen, tiedostettu tai tiedostamaton tekopyhyys.

Tutkielmassa ehdotetaan, että Runcimanin ajattelun taustalta on löydettävissä poliittisen realismin pohjasävy. Tutkielmassa poliittinen realismi esiteltiin sekä sen klassikkoajattelijoiden ja historian valossa, mutta myös William A. Galstonin nykyaikaisen pohdinnan kautta. Tutkielman mukaan Runcimanin näkemys siitä, että tekopyhydestä ei voi päästä eroon eikä kannata yrittää päästä eroon, tulkitsen realistiseksi tavaksi tarkastella politiikkaa, koska ensinnäkin Runciman tarkastelee politiikkaa niin, kuin se ilmenee, eikä pelkästään ihanteiden tai moraalisten toiveiden pohjalta. Runciman hyödyntää työssään paljon historiaa ja aatehistoriaa sekä tuo esille nykyajan poliittisia toimijoita ja poliittisia tapahtumia, eli olen tulkinnut sen noudattavan poliittisen realismin poliittisista käytänteistä alhaalta ylös noudattavaa tapaa käsitellä ja ymmärtää politiikkaa. Tulkitsen, että Runcimanin näkemys tekopyhydestä politiikassa on realistinen myös muun muassa siksi, koska hän esittää politiikan teon olevan ainutlaatuinen ja erityinen ihmisen pyrkimys, johon ei voi soveltaa yksilömoraalisia vaatimuksia esimerkiksi totuuden puhumisesta. Runciman nimittäin vertaa politiikan tekoa teatteriin, jossa tärkeintä on katsojan pohtia, minkälaista esitystä hänen olisi miellyttävintä seurata. Runcimanin ajattelussa vallan takahuone on näyttämön takana, mikä tarkoittaa sitä, että liberaalissa demokraattisessa yhteiskunnassa jotkut ihmiset tai instanssit aina representoivat joitain ihmisiä tai ihmisryhmiä, siten politiikassa on aina jonkinlaisesta kaksoisroolin ottamisesta ja vilpittömyyden ja totuuden puhumisen vaatimus on moralistinen ja utopistinen vaatimus, jota poliittiset realistit taas

vastustavat.

Runcimanin analyysi tekopyhyydestä keskittyy suurimmaksi osaksi koskemaan poliitikkoja, vallanpitäjiä ja hallitsijoita. Esitän, että tekopyhyys voi olla kuitenkin laajempi ilmiö koskien kokonaisten yhteiskunnallisten rakenteiden sisäistä tekopyhyyttä. Runciman itse mainitsee myös esimerkiksi journalismin tekopyhyiden tai artikkelissaan (2017) internetin ajan sosiaalisen median tekopyhyiden. Tekopyhyys politiikassa ei ulotu pelkästään näihin, vaan aiheesta riittäisi varmasti vielä lisää tutkittavaa, koskien esimerkiksi äänestäjien tai kansalaisten tekopyhyyttä politiikassa.

Tekopyhyys on mielestäni siinä mielessä vaikea ilmiö pohtia, koska vaikka voimme syyttää ketä tahansa tekopyhyydestä, emme oikeastaan koskaan pääse todistamaan tai tarkentamaan 100% varmuudella tekopyhiksi mieltämiemme henkilöiden todellisia motiiveja tai tavoitteita. Runcimanin mukaan tekopyhä piilottaa oman paheensa ja esittää sen hyveenä. Tässä mielessä tekopyhyys on pelkästään tulkinnallinen kysymys, koska ihmisten sisäinen maailma on jollain lailla aina salattua emmekä voi varmistaa heidän aikeitaan tai ajatuksiaan. Mistä me voimme tietää, minkä paheen Donald Trump, Hillary Clinton, Sanna Marin tai Jussi Halla-Aho haluavat peittää?

Jos tekopyhyyttä politiikassa tutkisi lisää, tarttuisin vielä Runcimanin näkemykseen, jossa tekopyhyiden tutkiminen voi toimia metodina paljastaa vallankäyttäjien omaa vallankäyttämiseen liittyvää legitimizeettiä. Tällä tavoin tekopyhyys olisi olennainen osa poliittisen realismin traditiota ja sen kiinnostusta vallan legitimizeettiteoriaa kohtaan, ja tekopyhyys ja poliittinen moralismi muodostaisivat yhtenäisen, molempiin suuntaan kulkevan systeemin, kun taas tämä tutkielma on pyrkinyt ainoastaan nostamaan Runcimanin näkemysten poliittisen realismin tendenssejä ja eetosta.

Lähteet

Augustinus: *Jumalan valtio*. (St. Augustine: *The City of God*)

<https://www.newadvent.org/fathers/1201.htm> viitattu 20.04.2021

Forde, Steven (1992): *Varieties of Realism: Thucydides and Machiavelli*. The Journal of Politics, toukokuu 1992, Vol. 54, Nro 2, sivut 372-393.

<https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdf/10.2307/2132031> Viitattu 05.06.2021

Galston, William A. (2010): *Realism in Political Theory*. European Journal of Political Theory. Vol. 9 (4), sivut 385-411.

Geuss, Raymond (2008): *Philosophy and Real Politics*. Princeton University Press. Princeton and Oxford.

Greene, Robert (2009): *Valta. Vallankäytön 48 lakia*. Englanninkielinen alkuteos ”*The 48 Laws of Power*” [1998], suomentaneet Lauri Niskanen, Kirsi Rönqvist, Juho Gröndahl, Lotta Heikkeri, Hannele ja Ari Jaatinen. Kustannusosakeyhtiö Nemo, Helsinki. Gummerus Kirjapaino Oy, Jyväskylä.

Hanson, Victor Davis (1996): *Introduction* teoksessa Strassler, Robert B. (edit.): *The Landmark Thucydides. A comprehensive guide to the Peloponnesian War*. The Free Press, New York, NY.

Helsingin Sanomat: Valtioneuvoston kanslia avasi Marinin ateriaetua: kustannukset yhteensä 14 000 euroa, valtaosa kylmänä toimitetuista aterioista. 31.05.2021

<https://www.hs.fi/politiikka/art-2000008014210.html> Viitattu 09.06.2021

Hobbes, Thomas: *Leviathan*. Alkuperäinen ilmestymisvuosi: 1651. Continuum International Publishing Group (2005). Continuum International Publishing Group. London & New York.

Iltalehti: Uusi tieto: Marinin ateriaetu onkin ollut noin 850 euroa kuussa. 30.05.2021
<https://www.iltalehti.fi/politiikka/a/bddf5475-0f73-48c9-850c-4b0f3f3be1bc> viitattu
09.06.2021

Kielitoimiston sanakirjan määritelmä sanalle 'tekopyhä'.
<https://www.kielitoimistonsanakirja.fi/#/tekopyh%C3%A4?source=suggestion> Viitattu
05.06.2021

Korab-Karpowicz, W. Julian (2017): *Political Realism in International Relations*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Alunperin julkaistu 26.7. 2010, huomattava tarkistus 24.5.2017.
<https://plato.stanford.edu/entries/realism-intl-relations/> viitattu 18.04.2021

Lemetti, Juhana (2017): *Politiikan painajaisista*. Poliitikasta -verkkolehti.
<https://politiikasta.fi/politiikan-painajaisista/> Viitattu 05.06.2021

Machiavelli, Niccolo: *The Prince*. Englanniksi kääntänyt W.K. Marriott (2008) vuoden 1908 laitoksesta. The Floating Press.

Mahon, James Edwin (2015): *The Definition of Lying and Deception*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Ensimmäisen kerran julkaistu 21.02.2008, merkittävä uudistus 25.12.2015. <https://plato.stanford.edu/entries/lying-definition/> viitattu
29.11.2020

Mandeville, Bernard (1732): *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*.
http://oll.libertyfund.org/titles/mandeville-the-fable-of-the-bees-or-private-vices-publick-benefits-vol-1#f0014-01_head_055 Viitattu 15.09.2017

Merriam-Websterin internetsanakirjan määritelmä sanalle 'hypocrisy' (tekopyhyys).
<https://www.merriam-webster.com/dictionary/hypocrisy#:~:text=completely%20confused%20or%20disordered%20scathingly,and%20support%20for%20your%20country> Viitattu 05.06.2021

Niebur, Reinhold (1953): *"Augustine's Political Realism"* teoksessa *Christian Realism and Political Problems*. New York.

Platon (2007): *Valtio*. Suomentaja Marja Itkonen-Kaila. Kustannusosakeyhtiö Otava, Helsinki.

Runciman, David (2017): *Political Theory and Real Politics in the Age of the Internet*. *The Journal of Political Philosophy*. Vol. 25, nr 1, 2017, sivut 3-21.

Runciman, David (2012): *What is Realistic Political Philosophy?* *Metaphilosophy*, Tammikuu 1 2012, Vol. 43, No. 1-2, sivut 58-69.

Runciman, David (2018): *Political Hypocrisy. The Mask of Power, From Hobbes to Orwell and Beyond. Revised edition*. Princeton University Press. Princeton and Oxford.

Sleat, Matt (2010): Bernard Williams and the possibility of a realist political theory. *European Journal of Political Theory*, vol. 9, 4, sivut 485-503. Julkaistu ensimmäisen kerran 22.10.2010

<https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1474885110382689> Viitattu 05.06.2021

Tenkku, Jussi (2007): Platonin *Valtio* -teokseen sisällytetty luku *Esittely ja selitykset*. Kustannusosakeyhtiö Otava, Helsinki.

Thesleff, Holger (2011): *Platonin arvoitus*. Gaudeamus Helsinki University Press Oy Yliopistokustannus, HYY Yhtymä, Helsinki.

Thukydides: *Peloponnesolaissota*. Suomentanut J.A. Hollo (1964). Werner Söderström, Porvoo.

Williams, Bernard (2007): *"Realism and moralism in political theory"* teoksessa *In the beginning was the deed*. Princeton University Press. Princeton, NJ.

YLE Uutiset: "Valehtelusta syyttäminen ehdoton tabu yhteiskunnassa – ministeri Toivakka sai rangaistukseksi julkiset nuhteet" 26.4.2016. Viitattu 21.11.2020

<https://yle.fi/uutiset/3-8838939>

YLE: *Iltalehden juttu synnytti jupakan Marinin aamiaisista – nyt politiikan ja viestinnän asiantuntijat kertovat, mikä kaikki asiassa kuohuttaa.* 26.05.2021

<https://yle.fi/uutiset/3-11949440> Viitattu 02.06.2021